

Arthur Eduardo Grupillo Chagas

O HOMEM DE GOSTO E O EGOÍSTA LÓGICO:

O princípio de Kant da comunicabilidade estética à luz de sua teoria do conhecimento

Arthur Eduardo Grupillo Chagas

O HOMEM DE GOSTO E O EGOÍSTA LÓGICO:

O princípio de Kant da comunicabilidade estética à luz de sua teoria do conhecimento

Dissertação apresentada ao Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Linha de Pesquisa: Estética e Filosofia da Arte

Orientadora: Profa. Dra. Virginia de Araújo Figueiredo

BELO HORIZONTE

Universidade Federal de Minas Gerais

2006

100 **Chagas, Arthur Eduardo Grupillo**
C433h O homem de gosto e o egoísta lógico : o princípio de Kant da
2006 comunicabilidade estética à luz de sua teoria do conhecimento /
 Arthur Eduardo Grupillo Chagas. – 2006.

162 f.

Orientador: Virginia de Araújo Figueiredo.

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

1. Kant, Immanuel, 1724-1806. 2. Filosofia - Teses 3. Filosofia
alemã – Séc. XVIII – Teses 4. Filosofia moderna – Séc. XVIII
- Teses 5. Teoria do conhecimento I. Figueiredo, Virginia Araújo I
II. Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e
Ciências Humanas III. Título

Resumo

Trata-se de uma investigação ou análise de cunho lógico-argumentativo da Dedução dos Juízos Estéticos Puros da *Crítica da Faculdade do Juízo* de Kant. Isso com a intenção profunda de avaliar a viabilidade de um princípio de comunicabilidade estética segundo os limites impostos pela própria teoria kantiana do conhecimento. Partindo-se das proposições sobre estética do Kant pré-crítico e perpassando-se cada momento de sua estética madura (Analítica do Belo), se verá eleito como princípio a priori e universal do gosto em Kant o conceito de *sensus communis*, o qual deveria então ser provido de uma dedução transcendental; isto é, deve-se legitimar o direito de um sujeito referir-se a priori e universalmente aos estados de ânimo de outros sujeitos. O *métrôn* avaliador é o próprio modelo de dedução transcendental empregado na *Crítica da Razão Pura*, também porque o filósofo pretende deduzir a universal comunicabilidade dos juízos de gosto puros a partir da universal comunicabilidade do conhecimento em geral. Para tanto, tomaram-se as múltiplas tentativas de dedução espalhadas pelo texto inconcluso e mosaicamente redigido por Kant na terceira Crítica, todas insatisfatórias, afinal. Os resultados apontam uma redefinição do princípio kantiano do gosto puro, o *sensus communis*, em direção a um estatuto *fraco* e apenas regulativo, agora sim, não só compatível, como também atrelado, como uma roda dentada, ao modelo kantiano de dedução desse último tipo de princípio.

Palavras-chave: *Kant, Crítica da Faculdade do Juízo, Dedução, Sensus Communis*

Abstract

It is an analysis or a logical-argumentative investigation of the Deduction of the Pure Aesthetic Judgements of Kant's Critique of Judgement, with the profound interest in evaluating the viability of a principle of aesthetic communicability according to the limits imposed by the proper Kantian theory of knowledge. Starting with the Kantian pre-critical propositions on aesthetics and staying in full detail at every moment of his mature aesthetics (*Analytic of the Beautiful*), the concept of *sensus communis* is erected as the a priori, universal principle of taste. This concept should be then provided of a transcendental deduction; that is, the right of a subject to refer universally (a priori) to the mental states of other subjects must be legitimated. The appraiser *metron* is the proper model of transcendental deduction employed in the Critique of Pure Reason, because the philosopher also intends to deduce the universal communicability of pure judgements of taste starting from the universal communicability of knowledge in general. In order to do this, we examine the multiple deduction attempts spread in the uncompleted and mosaicly written text of Kant in the third Critique, finding them all unsatisfactory. The results point a redefinition of the Kantian principle of pure taste, *sensus communis*, towards a weak and just regulative statute, now not only compatible, as well as harnessed, like a jagged wheel, to the Kantian model of deduction of this latter sort of principle.

Key-words: *Kant, Critique of Judgement, Deduction, Sensus Communis*

AGRADECIMENTOS

Sem nenhuma dúvida, este trabalho deve-se primeiramente à minha família, ao amor incondicional dos meus pais, Castro e Rosa, simplesmente por tudo; o sustento material foi uma ínfima parte do que até hoje me proporcionaram. Agradeço ao meu amigo, meu irmão, Fábio Tenório, atencioso estudante da obra de Kant, pela amizade, compreensão, paciência, bom humor e, como se não bastasse, pelas preciosas conversas filosóficas à mesa do jantar. À minha orientadora, Profa. Virginia Figueiredo, não somente pela orientação, mas pela amizade e preocupação com minhas condições humanas de trabalho. A Djali, que nos adotou aqui em Belo Horizonte, e seu estimado Vítor. A minha amiga Soraya, pelo alívio de compartilhar os sentimentos adversos. Ao Edu, Olavo, e demais membros do Grupo Kant, pelas importantes discussões que colaboraram grandemente para minha melhor compreensão da obra deste filósofo. Aos membros da linha de pesquisa em Estética da UFMG e aos professores que direta ou indiretamente contribuíram para esta dissertação: Prof. Rodrigo Duarte, Prof. Verlaine Freitas, Prof. Ernesto Perini, Profa. Lívia Guimarães, Profa. Telma Birchall, Prof. Ivan Domingues e Prof. Ricardo Barbosa (UERJ). Agradeço também a todos que puderam esconder de mim a solidão que ameaçava se instalar, em particular meu amigo Pablo Holmes, que sempre teve a paciência de ler as livres e excêntricas reflexões que eu produzia nos momentos em que minha mente não era assombrada pelo fantasma de Kant. Também a Ângelo Mongiovi, que me presenteou com importantes Reflexões sobre a Vida. A minha amiga Artêmis, com quem aprendi tanto, inclusive sobre o gosto. Ao Evaldo Sampaio, pela descoberta de uma dimensão microfilosófica. Aos amigos que fiz no Serro. Aos alunos tão divertidos. À amizade recém-descoberta, mas já valiosa, do Prof. Joaquim Márcio, que me mostrou as misérias do processo penal e os encantos da música mineira. Aos professores Aurélio, Carlos Wagner, José Bosco, Adalberto. Também à Cecília, pela inspiração secreta. Pelo menos, ao passar por essa vida, convivi com tanta beleza. Há, certamente, outros tantos nomes que poderiam ter sido citados, mas não foram. Ou porque minha fraca memória não permitiu, ou porque seja um caso de desagradecimento, e portanto contradiz o título no topo desta página.

*“O conflito é o pensamento a lutar entre os opostos;
e a síntese dos opostos é ainda ódio, antagonismo.”*

J. Krishnamurti, Reflexões sobre a Vida

*“Hans Castorp sorriu. — E daí? — perguntou.
— Eu pensava que o seu caso fosse diferente.
Tenho a impressão que você se contradiz a si mesmo.
Primeiro estabelece uma diferença e logo depois equipara.
Isto é lero-lero...”*

Thomas Mann, A Montanha Mágica

SUMÁRIO

Apresentação	1
Introdução	5
1. – <i>Quid facti?</i> – Propõe o homem de gosto	16
I.i – Qualidade: o agradável, o bom e o belo.....	19
I.ii – Quantidade: da universalidade subjetiva à comunicabilidade universal.....	25
I.iii – Relação: um excuro objetivista na discussão da validade?.....	39
I.iiii – Modalidade: a fixação de um princípio de comunicabilidade.....	48
2. – <i>Quid juris?</i> – Duvida o egoísta lógico	56
II.i – §21. Primeira dedução do princípio de comunicabilidade?	61
II.ii – §22. Da dificuldade de definir o estatuto do princípio do juízo estético.....	70
II.iii – §§30-38. Segunda dedução do princípio de comunicabilidade?	76
II.iiii – §39. Como deduzir a comunicabilidade de um sentimento?	93
3. Da comunicabilidade na <i>Crítica da Razão Pura</i>	100
III.i – O problema fundamental do solipsismo metodológico.....	102
III.ii – Da comunicabilidade do conhecimento em geral: o conceito de certeza.....	111
III.iii – Da comunicabilidade do conhecimento em geral: o conceito de convicção.....	119
III.iiii – Da comunicabilidade como interesse da razão especulativa.....	129
Considerações finais	141
Apêndice A - Breve história do conceito de <i>sensus communis</i>	146
Bibliografia	157

APRESENTAÇÃO

É natural que um texto filosófico, sobretudo de cunho acadêmico, evite o uso do pronome pessoal reto na primeira do singular. Ou porque a universalidade e a natureza abstrata constitutiva do discurso filosófico exija a impessoalidade das palavras ou porque o raciocínio, se fala a um auditório universal (o dos seres racionais), deve ser ele mesmo um orador universal. Mais do que natural é, por isso mesmo, que uma apresentação do mesmíssimo texto filosófico mostre-se com toda pessoalidade de que dispõe, evitando o plural majestático e entregando-se às tranqüilidades do verbo limpo que torna então patente a relevância do pronome. A apresentação deve ser como o esconderijo daquele que já não aparece como ser racional, mas como pessoa. E somente deste ponto de vista é que o texto impessoal pode justificar, não sua correção, mas sua existência.

Este trabalho existe em virtude de uma desconfiança que tive quando da leitura da Dedução dos juízos estéticos puros da *Crítica da Faculdade do Juízo* de Kant. Ali, o filósofo pretende justificar o direito de se referir a priori ao juízo de outros sujeitos mediante um argumento como este: se o conhecimento é universalmente comunicável, então o estado de ânimo que é condição do conhecimento também deve sê-lo. Pensei comigo mesmo: se a água é líquida (pelo menos em condições normais de temperatura e pressão), também o hidrogênio, que é sua condição, deve sê-lo; uma conclusão que contraria o juízo saudável. Tive então a idéia de analisar com a maior atenção que pudesse a referida passagem, para ver se havia ali alguma falha lógica de Kant. No decorrer da pesquisa, percebi que a Dedução era uma espécie de ponto polêmico privilegiado por um número razoável de comentadores. A Dedução já configurava, portanto, o nó górdio de uma polêmica que se alimenta há algumas décadas entre os pesquisadores da obra em questão. Fiquei convencido de que há no argumento da Dedução uma falha lógica. Mas, como é bastante sabido, Kant é um filósofo transcendental, cuja lógica é muito mais do que aquela que eu estava empregando. Tive então de procurar compreender o máximo que pudesse a teoria do conhecimento de Kant, até o ponto de ficar satisfeito com relação à validade ou invalidade do argumento,

ou pelo menos perceber a coerência interna que aquele argumento mantém com a lógica transcendental de Kant. A partir de então, o que parecia ser apenas uma questão de *non-sequitur* plenamente particular ganhou novas proporções e permitiu-me, afinal, passear por boa parte do sistema kantiano, o que tanto pode alegrar quanto desanimar.

A questão específica sobre o argumento da dedução é meu ponto de inflexão, o núcleo e o escol deste trabalho. Em torno deste núcleo gravitam outras questões igualmente importantes da filosofia de Kant, sobretudo de sua teoria do conhecimento, que mereceriam um cuidado minucioso, o que simplesmente estava fora dos limites de minha pretensão. Tentei pensar e harmonizar a dedução de acordo com os limites impostos pela filosofia kantiana do conhecimento. No que diz respeito à primeira questão, não vai ser difícil perceber que não há simplesmente como aceitar a validade do argumento da dedução. Mas isso não significa nada, dependendo do estatuto e do valor que é dado ao êxito demonstrativo. Quanto à tentativa de harmonização, por outro lado, parece que há uma solução para a *questio iuris* envolvida no juízo de gosto junto à teoria kantiana do conhecimento, mas só se nos restringimos a um interesse de coerência interpretativa. É surpreendente notar que, da parte dos filósofos, a instabilidade característica da terceira Crítica abriu e pode abrir um sem-número de propostas: a reinvenção de uma teologia, uma metafísica subterrânea, uma abertura para o Absoluto, uma modificação no conceito de liberdade, uma proposta de educação estética, um trampolim para o Idealismo Alemão, um retorno ao pensamento dogmático, uma teoria da imaginação, uma gravidez precoce do pragmatismo. É claro que também tenho suspeitas pessoais, mas este trabalho diz respeito apenas a Kant e, até onde foi possível, tentei amparar-me nas ricas e imprescindíveis interpretações disponíveis do texto kantiano de modo a acalmar a questão ainda de dentro da filosofia de Kant.

Primeiramente, permito-me um resgate do tema do gosto no período pré-crítico, o que se revelou, ao longo da pesquisa, muito promissor, uma vez que, antes de consolidar a sua teoria crítica do conhecimento, Kant já se mostrava inclinado a fundamentar o gosto na vida social dos homens. Isso consta da minha Introdução. No primeiro capítulo, exponho, ao longo de quatro sub-capítulos, os quatro momentos da Analítica do Belo da Crítica da Faculdade do Juízo e seus conceitos fundamentais, assim caracterizando o juízo do belo segundo a quantidade, a qualidade, a relação e, finalmente, segundo a modalidade. No fio condutor deixado pelo último sub-capítulo,

referente à modalidade do juízo de gosto puro – onde fica estabelecido que um tal juízo é *necessário* – coloca-se, por conseguinte, o problema da necessidade de uma dedução que prove a legitimidade da sua pretensão de validade; antes, porém, insisto que o domínio estético está relacionado com um modo de validade específico: a comunicabilidade. Assim, procuro delimitar, no segundo capítulo, o sucesso e os limites do empreendimento kantiano de uma dedução dos juízos estéticos puros, mantendo como pano de fundo considerações de comentadores. Fui levado, num passo seguinte, a um estudo do tema da comunicabilidade na *Crítica da Razão Pura*, que é, como se sabe, o tratado do conhecimento de Kant, a fim de lançar luz sobre a tentativa de Kant de deduzir a comunicabilidade estética a partir da comunicabilidade cognitiva. Depois disso tudo, tem lugar, finalmente, uma conclusão. A dificuldade de fornecer uma dedução transcendental para o princípio de comunicabilidade estética, acredito, é um tema privilegiado e um recorte que me permitiu pensar a relação da primeira com a terceira *Crítica*, o que sem tal recorte seria absolutamente inviável. Jogo também com dois tipos antropológicos descritos por Kant: o homem de gosto e o egoísta lógico, pois se o primeiro pretende a correção não justificada do seu juízo, poder-se-ia acusá-lo de agir como o segundo, que considera inútil tomar o juízo alheio como pedra-de-toque.

Uma solução pode ser encontrada – como bem ressaltou Guyer – numa possibilidade que Kant cogitou mais de uma vez, embora não a tenha desenvolvido. Com efeito, no §22 da CFJ, Kant não se decide a respeito do estatuto do princípio de comunicabilidade do gosto (se ele é constitutivo ou apenas regulativo, isto é, se é intrínseco ao juízo estético ou apenas expressa uma regra que deveria servir como uma meta a ser alcançada). Não obstante, Kant faz avançar a dedução sob a premissa implícita de que tal princípio tem valor constitutivo. E, uma vez verificadas as insatisfações, o esforço conceitual se reduziria muito no caso duma solução óbvia: a de que o princípio de comunicabilidade, por não admitir uma dedução transcendental, não pode ser compreendido como constitutivo, mas apenas regulativo. Acredito, portanto, ser esta solução, comum a Guyer e MacMillan, a que exige menos rearranjos conceituais e tem a vantagem de ter sido admitida e esboçada pelo próprio Kant. Quanto àquelas insatisfações, faço minhas estas palavras que um grande filósofo como Deleuze à vontade põe na primeira página de seu *O que é a Filosofia?*: “a *Crítica do Juízo* de Kant é uma obra de velhice, uma obra desatada atrás da qual não cessarão de correr seus

descendentes: todas as faculdades do espírito ultrapassam seus limites, estes mesmos limites que Kant tinha fixado tão cuidadosamente em seus livros de maturidade”.

Antes de dar por terminada esta apresentação, contudo, creio por bem chamar a atenção para o apêndice ao final do trabalho, *Breve história do conceito de sensus communis*. Como o título já indica, trata-se de uma incursão pela história das idéias e não teria lugar no corpo do texto, embora estimo que possa iluminar algumas questões conceituais, principalmente se for lido entre o primeiro e o segundo capítulo.

INTRODUÇÃO

Período pré-crítico e antecedentes da Crítica da Faculdade do Juízo

Já que propomos a tarefa de uma investigação textual, não podemos nos esquivar do seu elemento dialógico, isto é, do ponto de partida de nosso autor, a saber: a situação da estética filosófica e do problema do gosto no período que imediatamente antecede a redação da *Crítica da Faculdade do Juízo*¹ e as principais reflexões de Kant sobre este tema que datam do período pré-crítico. Neste sentido, é reconhecida a importância que os assuntos concernentes à Dialética Transcendental da *Crítica da Razão Pura*² representou no desenvolvimento do edifício do pensamento kantiano. Como é sabido, o projeto crítico nasceu com a Dissertação inaugural de 1770 na tentativa de superar aquilo que Kant chamou de “escândalo da aparente contradição da razão consigo mesma”, isto é, o fato de que a razão enreda-se em contradições e antinomias, não por acaso, mas em virtude de seus próprios princípios. Esse tópico principal do pensamento de Kant obstruiu e adiou de modo significativo o desenvolvimento de suas reflexões estéticas. “Que a *Crítica do Juízo*, ou do Gosto, foi escrita em resposta a uma questão pendente da fase pré-crítica é óbvio”, disse Hannah Arendt³, certificada pela clareza com que Kant relata suas próprias experiências reflexivas nas cartas a Marcus Herz, de 24 de novembro de 1776 e de 20 de agosto de 1777. Tentaremos, portanto, uma resumida exposição desta conjuntura, não apenas histórica mas também teórica, que está na base do pensamento estético kantiano. Porém, permitimo-nos já antecipar um desvio essencial na trama dessa história – também com o auxílio de Arendt – pois ocorre que

¹ Toda citação a essa obra que aqui for feita pertence à tradução luso-brasileira de Valerio Rohden e António Marques: *Crítica da Faculdade do Juízo*, Rio de Janeiro, Forense Universitária, 1995. De qualquer forma, cotejamos as traduções das principais citações utilizadas com o original alemão. Utilizamos as iniciais CFJ para as citações pertencentes a esta obra, seguidas da página da tradução mencionada.

² Salvo com a retificação de algum comentário, para as citações dessa obra usamos a tradução portuguesa de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão: *Crítica da Razão Pura*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2001, 5ª ed. Utilizamos as iniciais CRP seguidas da paginação original comumente usada para as duas edições: A (1781) e B (1787). Quando a uniformidade de vocabulário com a tradução da CFJ exigiu, utilizamos também a tradução de Valerio Rohden e Udo Baldur Moosburger: *Crítica da Razão Pura*, São Paulo, Nova Cultural, 1996, coleção Os Pensadores.

³ ARENDT, 1993, p.18

Kant “quando retornou às preocupações do período pré-crítico, algo nelas havia mudado à luz do que ele agora sabia”⁴.

É surpreendente notar, de início, que o principal texto sobre estética do Kant pré-crítico não possa fornecer nenhum elemento realmente interessante para as questões fundamentais da estética setecentista e para o problema do gosto em geral. As *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime* constituem uma espécie de psicologia social ou antropologia, de natureza meramente empírica, escrita no estilo literário dos moralistas franceses. Elas tratam, pois, do belo e do sublime na ausência de qualquer distinção conceitual relevante, privilegiando somente a descrição e a catalogação de ocorrência desses sentimentos de acordo com a idade, o gênero, a nacionalidade e o temperamento. Feita esta ressalva, avancemos, então, ao problema do gosto propriamente dito.

Tanto quanto a famosa distinção entre empiristas e racionalistas no domínio cognitivo da metafísica tradicional, por razões de economia teórica também tornou-se comum utilizar a mesma distinção para os antecessores de Kant em assuntos estéticos, divididos entre os empiristas ingleses: Hume, Hutcheson, Kames e Burke, de um lado; e os racionalistas alemães: Wolff, Leibniz, Meier e Baumgarten, de outro. Também por motivos econômicos, vamos nos restringir a apenas um representante de cada corrente. A primeira delas, conforme a tradição empirista, se limita a descrever as mais variadas experiências estéticas na forma de uma exposição *fisiológica*, meramente empírica, sem se preocupar com a fundamentação de um princípio de justificação dos juízos estéticos. Segundo o próprio Kant, Edmund Burke (1729-1797) merece ser considerado o autor mais importante nessa espécie de abordagem⁵, e por isso passamos a discutir algumas proposições desse autor, menos conhecido do que Hume e seu mais amplamente difundido ensaio sobre o padrão do gosto. Em suas *Investigações filosóficas sobre a origem de nossas idéias do sublime e do belo*, Burke limita sua definição de beleza às qualidades puramente sensíveis das coisas, na medida em que despertam amor ou alguma paixão semelhante.⁶ Nesse sentido, embora as afecções estéticas possam ser chamadas de *espirituais*, elas são acessíveis ao estudioso tanto quanto afetam a sensibilidade, donde a denominação, por parte de Kant, de *fisiológica* para esse tipo de

⁴ *Ibidem*, p.16

⁵ CFJ, p.123

⁶ BURKE, 1993, p.99

abordagem. De fato, Burke adverte: “quando avançamos apenas um passo além das qualidades imediatamente sensíveis das coisas, saímos de nossa esfera. (...) [Portanto], estou me referindo tão-somente a certas afecções do espírito que causam certas mudanças no corpo”.⁷

Em contrapartida, a tradição racionalista toma a estética como uma “irmã menor da lógica”, pretendendo estabelecer leis objetivas que regem o domínio estético. Alexander Gottlieb Baumgarten (1714-1762) em sua obra *Aesthetica*, que pela primeira vez cunhou esse nome para um ramo particular da filosofia entendido como “ciência do belo”, dá uma definição completamente intelectualista da estética como visando à “perfeição do conhecimento sensitivo”⁸, “teoria das artes liberais, como gnoseologia inferior, como arte de pensar de modo belo, como arte do análogo da razão, ciência do conhecimento sensitivo”⁹, entendendo esta cognição sensível como o conhecimento confuso da perfeição de um objeto. Seu mais alto grau é o objetivo mesmo da estética: a beleza. Como todo conhecimento, o conhecimento sensitivo também é universal, cujas regras são capazes de liquidar qualquer disputa em questões de gosto.

De acordo com as primeiras reflexões estéticas de Kant, ainda no período pré-crítico, ambas as posições são insatisfatórias. A primeira, por reduzir o domínio estético às respostas simplesmente fisiológicas e empíricas, com cuja unanimidade não se poderia fundar uma universalidade do gosto que, por sua vez, depende tão somente de um princípio estético *a priori*. A segunda, por pretender uma definição contraditória da beleza como unidade produzida pelo pensamento cujo resultado seria sensível. No entanto, vale a pena ressaltar que Kant, embora tenha rejeitado o conceito de *perfeição* como uma relação intelectual com a beleza, não desprezou completamente esse conceito. Como atestam as anotações de Blomberg de suas lições de lógica, ministradas por volta de 1770, Kant denuncia que “ninguém ainda foi capaz de conectar, determinar e descobrir de maneira precisa a correta comparação de perfeição estética com perfeição lógica”¹⁰ e acrescenta: “Uma perfeição estética é uma perfeição de acordo com as leis da sensibilidade”. Ora, as mais estranhas estórias que se contam nos livros podem ser perfeitas de acordo com as leis da sensibilidade ao mesmo tempo em que subvertem o

⁷ *Ibidem*, p.136

⁸ BAUMGARTEM, *Aesthetica*, III, § 14, *apud* DUARTE, 1997, p.78

⁹ *Ibidem*, §1, *apud* DUARTE, 1997, p.75. Cf. também BAYER, 1998, p.184

¹⁰ KANT, *Logik Blomberg*, Ak. 24, I, pp. 45-46 *apud* GUYER, 1997, p.21. Deve-se a Paul Guyer o mérito de ter inventariado as proposições estéticas do Kant pré-crítico.

entendimento, donde a impossibilidade da perfeição sensível ser colocada em conceitos intelectuais. Sendo assim, percebe-se que Kant, em suas reflexões estéticas, oscilou entre a necessidade de uma fundamentação da universalidade do gosto, de um lado, e a impossibilidade de uma fundamentação *objetiva* desta mesma universalidade. Sintomaticamente, encontrou refúgio numa forma de validade *intersubjetiva* como terceiro termo entre as abordagens empiristas e racionalistas da beleza, tendo afirmado, segundo as anotações de Blomberg, que uma tal perfeição sensível “recebe seu valor na medida em que permite ser comunicada”. Dessa forma, Kant concebe o gosto como um prazer da comunicação, isto é, uma satisfação em verificar que, em algum grau, os outros concordam com o meu juízo sobre a beleza de um objeto. Noutras passagens do período pré-crítico, pertencentes às suas reflexões manuscritas, Kant defende que a beleza é “o que agrada porque também pode agradar a outros”¹¹ e que “precisamente porque o gosto concerne a como algo apraz a outros, ele ocorre apenas em sociedade”¹². Essa aparente solução, no entanto, não demorou por se revelar problemática e se mostrou também insatisfatória.

O status do caráter social do gosto como cumprindo um papel constitutivo da experiência estética do indivíduo continha muitos problemas. O primeiro é óbvio e reside no incômodo de uma circularidade teórica, uma vez que a beleza apraz a *um* porque também apraz a outros. Problema maior, contudo, significou a importância de uma efetiva participação e experiência em sociedade, o que devolve o problema do gosto à contingência de leis empíricas. A existência da sociedade ou a propensão do homem a ela só se pode verificar empírica ou psicologicamente, o que significa que a universalidade do prazer teria de fundamentar-se em leis *a posteriori*, posição que Kant viu-se obrigado a aceitar. Segundo as anotações de Blomberg, Kant cita, de forma pouco polida, o nome de Henry Home – que não é ninguém menos do que Lord of Kames, já mencionado entre os estetas ingleses – contra Baumgarten, mostrando-se decididamente cético a respeito de um princípio *a priori* do gosto:

Em Frankfurt, o filósofo Baumgarten montou o plano para uma estética científica. Mas Home denominou a estética mais corretamente de Crítica [*Kritik*], já que ela não fornece nenhuma regra *a priori*, a qual possa determinar suficientemente o juízo, como a lógica faz, mas deriva suas regras *a posteriori*, e apenas constrói as leis empíricas

¹¹ *Reflexion* 701, Ak. 15, 1, p.311 *apud* GUYER, 1997, p.20

¹² *Reflexion* 648, Ak. 15, 1, p.284 *apud* GUYER, 1997, p.20

comparativamente gerais, de acordo com as quais nós reconhecemos o menos perfeito ou o mais perfeito (belo).¹³

Aqui, o emprego do termo “crítica” como relativo a um conhecimento não alicerçado em princípios a priori nada tem que ver com o emprego ulterior que essa palavra ganharia no contexto do período *crítico*. Aliás, mesmo com a descoberta de leis a priori da sensibilidade pela *Crítica Razão Pura*, isso não teve implicações imediatas para o pensamento estético de Kant, uma vez que ele negou que o sentido da expressão *estética transcendental* pudesse ter qualquer coisa a ver com questões de gosto. Até aquele momento, Kant acreditava que as regras do gosto tinham a forma de leis empíricas capazes de direcionar e guiar nossos juízos, mas não seriam suficientes para fundamentar a pretensão de validade dos juízos nem para decidir sobre disputas estéticas. Essas leis não poderiam constituir a experiência estética, mas somente conter as formulações de um uso saudável do juízo, como as regras da gramática ou da etiqueta, por exemplo. No entanto, como já foi dito, Kant oscilou, em suas reflexões estéticas do período pré-crítico, entre, de um lado, a necessidade de um fundamento da validade universal dos juízos estéticos e, de outro, a desconfiança da possibilidade de um princípio estético a priori. Em alguns fragmentos pré-críticos de suas reflexões manuscritas, é possível verificar que Kant ventilava uma certa complexidade do juízo estético que poderia conter o germe da possibilidade de situar a *experiência*¹⁴ estética no domínio do sensível e do contingente e, no entanto, estabelecer uma necessidade do *juízo* com vistas à validade intersubjetiva. “Todo caso do belo, em que a forma do objeto facilita as operações do entendimento, pertence ao sentimento e é subjetivo; mas que essa forma seja geralmente válida, de qualquer modo, é objetivo”¹⁵. Somente num fragmento de 1771 é que Kant dá provas de ter, de uma vez por todas, aberto a mente para a grandeza dessa idéia: “O que está de acordo com as leis universais e subjetivas do conhecimento (não da sensação) do homem é belo e apraz [*gefällt*] na reflexão,

¹³ *Logik*, Ak. 9, p.15 *apud* GUYER, 1997, p.15

¹⁴ Apesar de Kant jamais se referir, na CFJ, a uma experiência estética, mas sim a um sentimento estético, por enquanto, acredito não ser necessária a escolha de outra palavra que diferencie experiência estética e experiência cognitiva [*Erfahrung*], até porque nesse período pré-crítico Kant ainda não tinha desenvolvido o jogo de linguagem da sua teoria do conhecimento e, no caso da CFJ, outros termos entram em jogo: comprazimento, sentimento, deleite, gozo e outros, cada qual com sua filigrana semântica. Aqui, estamos tomando *experiência* num sentido muito genérico do tipo de relação estética do sujeito com o objeto belo, sentido para o qual qualquer termo do maduro vocabulário de Kant poderia ser despropositado.

¹⁵ *Reflexion* 630, Ak. 15, 1, p.274 *apud* GUYER, 1997, p.25

simplesmente porque está em harmonia com as condições da reflexão. O belo deleita [*vergnügt*] apenas em sociedade, mas apraz [*gefällt*] também na solidão”¹⁶. Portanto, somente depois de inaugurar o período crítico com a Dissertação de 1770 e ter atentado para a distinção entre as condições de possibilidade da experiência estética individual, de um lado, e as condições de possibilidade do juízo estético intersubjetivamente válido, de outro, foi que Kant deu o passo decisivo na longa caminhada que o levaria à *crítica do gosto*.

Mas, nessas últimas passagens, é notável a presença dos aspectos cognitivos envolvidos no juízo estético. Kant parece afastar-se das antigas idéias de *leis da sensibilidade e gosto* – que estão diretamente relacionadas ao caráter constitutivamente social e comunicativo da reação estética – dando lugar à noção de *forma bela* como “facilitação das operações do entendimento” e à idéia de “harmonia com as condições da reflexão”, o que conjuga experiência estética e aspectos subjetivos da cognição, ligando a primeira às condições transcendentais de possibilidade do conhecimento que mais tarde seriam fornecidas pela *Crítica da Razão Pura*. Quando Kant descobre essa relação do estético com os aspectos cognitivos, ele tende a minimizar o caráter social e intersubjetivo do gosto, donde a surpreendente denominação de “objetivo”, conforme a citação acima, para o fato de que a forma bela seja geralmente válida. Não por acaso, como veremos no decorrer do trabalho, as aporias da comunicabilidade do gosto faz com que alguns comentadores encontrem amparo na idéia de *forma bela*, diretamente relacionada ao conceito de juízo reflexionante exposto nas duas Introduções à CFJ e na Crítica do Juízo Teleológico. Mas, reiteramos que Kant fez *oscilar* suas reflexões estéticas entre a busca de um princípio a priori do gosto e um certo ceticismo quanto à existência desse princípio. Tal ambigüidade perdurou até a *Crítica da Faculdade do Juízo* e talvez nunca tenha sido completamente resolvida. Mesmo com a descoberta de uma teoria estética complexa que coordenava a contingência da experiência com a necessidade do juízo, capaz de solucionar o problema tanto da origem empírica quanto da validade intersubjetiva do juízo estético, Kant nada poderia ter feito antes da *Crítica da Razão Pura*, pois essa complexa teoria do estético estava tão intimamente combinada com questões cognitivas que se tornava dependente de uma também complexa teoria do conhecimento e das faculdades da mente. No entanto, mesmo quando esta já estava

¹⁶ *Reflexion* 878, Ak. 15, 1, p.385 *apud* GUYER, 1997, p.24

pronta, Kant permanecia cético quanto à possibilidade de um fundamento a priori do gosto.

Na famosa carta a Reinhold, escrita em 28 de dezembro de 1787, Kant anuncia a descoberta de um princípio a priori do gosto: “Devo apenas retomar o quadro geral dos elementos do conhecimento e dos poderes mentais que lhe pertencem, a fim de obter elucidações para as quais eu não estava esperançoso. Ocupo-me agora com a crítica do gosto, em cuja ocasião foi descoberto um outro tipo de princípio *a priori*, como os anteriores.”¹⁷ É difícil especular sobre quanto da mencionada crítica do gosto já estava escrita quando da descoberta de um tal princípio.¹⁸ Mas é possível saber que, até o mês de abril do mesmo ano de 1787, Kant continuava cético em relação a um princípio a priori do gosto, pois, para a segunda edição da *Crítica da Razão Pura*, fez modificações irrisórias na famosa nota de esclarecimento à expressão *estética transcendental*:

São os alemães os únicos que atualmente se servem da palavra *estética* para designar o que outros denominam crítica do gosto. Esta denominação tem por fundamento uma esperança malograda do excelente analista Baumgarten, que tentou submeter a princípios racionais o julgamento crítico do belo, elevando as suas regras à dignidade de uma ciência. Mas esse esforço foi vão. Tais regras ou *critérios*, com efeito, são apenas empíricos quanto às suas fontes (principais) e nunca podem servir para leis determinadas *a priori*, pelas quais se devesse guiar o gosto dos juízos; é antes o gosto que constitui a genuína pedra de toque da exatidão das regras. Por esse motivo é aconselhável prescindir dessa denominação ou reservá-la para a doutrina que expomos e que é verdadeiramente uma ciência (assim nos aproximaríamos mais da linguagem e do sentido dos antigos entre as quais era famosa a distinção do conhecimento em *αἰσθητὰ* και *νοητὰ*).¹⁹ (CRP A 21/B 35)

¹⁷ KANT, 1922, p.345. No original: “nur nach jener allgemeinen Verzeichnung der Elemente der Erkenntnis und der dazu gehörigen Gemütskräfte zurücksehen darf, um Aufschlüsse zu bekommen, deren ich nicht gewärtig war. So beschäftige ich mich jetzt mit der Kritik des Geschmacks, bei welcher Gelegenheit eine andere Art von Prinzipien a priori entdeckt wird, als die bisherigen.”

¹⁸ Numa carta a L. H. Jakob de 11 de setembro de 1787, Kant afirma ter entregado a seu editor os manuscritos da *Crítica da Razão Prática* dizendo: “imediatamente volto-me para a elaboração da *Crítica do gosto*”, que teria começado então em setembro de 1787. (Cf. TERRA, 1995, p.18)

¹⁹ No original: “Die Deutschen sind die einzigen, welche sich jetzt des Worts Ästhetik bedienen, um dadurch das zu bezeichnen, was andere Kritik des Geschmacks heißen. Es liegt hier eine verfehltete Hoffnung zum Grunde, die der vortreffliche Analyst Baumgarten faßte, die kritische Beurteilung des Schönen unter Vernunftprinzipien zu bringen, und die Regeln derselben zur Wissenschaft zu erheben. Allein diese Bemühung ist vergeblich. Denn gedachte Regeln oder Kriterien sind ihren vornehmsten Quellen nach bloß empirisch, und können also niemals zu bestimmten Gesetzen a priori dienen, wonach sich unser Geschmacksurteil richten müßte, vielmehr macht das letztere den eigentlichen Proberstein der Richtigkeit der ersteren aus. Um deswillen ist es ratsam, diese Benennung entweder wiederum eingehen zu lassen, und sie derjenigen Lehre aufzubehalten, die wahre Wissenschaft ist, (wodurch man auch der Sprache und dem Sinne der Alten näher treten würde, bei denen die Einteilung der Erkenntnis in *aistheta* kai *noeta* sehr berühmt war)”.

As modificações em relação à edição de 1781 dizem respeito somente aos parênteses, e novamente a ambigüidade em que estamos insistindo desde o início parece estar presente no difícil significado da expressão “fontes (principais)”. Além disso, é o vocabulário em torno do termo “gosto” que sempre está presente nas proposições que apresentam maior ceticismo em relação à possibilidade de um princípio a priori, ao contrário do vocabulário metodológico característico das proposições mais otimistas quanto à existência desse princípio.²⁰ No entanto, essa objeção da CRP perde força pelo fato de datar, mesmo com a diferença de poucos meses, de um momento anterior à carta a Reinhold.

Melhores elementos, contudo, podem ser encontrados na impressionante análise filológica realizada por Giorgio Tornelli em “La formazione del testo della *Kritik der Urteilskraft*”²¹. Sem dúvida nenhuma, a *Primeira Introdução* é o principal texto de desenvolvimento do princípio a priori mencionado por Kant na carta a Reinhold, que nada mais é do que o princípio de finalidade da natureza que rege o Juízo reflexionante. Mediante um levantamento terminológico, Tornelli trabalha os indícios internos ao texto, e não externos, a fim de datá-los, e chega à conclusão de que a “Analítica do Belo” seria a parte mais antiga da CFJ, correspondendo à *Crítica do gosto* mencionada nas cartas. Embora Kant tenha dito, na *Primeira Introdução*, que o juízo estético, mais que o teleológico, é o modelo adequado à forma reflexionante de julgar, na “Analítica do Belo” não aparecem termos como “Crítica do Juízo” (*Kritik der Urteilskraft*), “Juízo reflexionante” (*Reflektierende Urteilskraft*) ou “Juízo determinante” (*Bestimmende Urteilskraft*). A *Primeira Introdução* seria, portanto, imediatamente anterior à *Crítica do Juízo Teleológico*, pois esta contém os principais conceitos daquela. Também a “Dedução” seria, para Tornelli, anterior à *Primeira Introdução*. Se se pode dizer, então, que a passagem da *Crítica do gosto* à *Crítica da Faculdade do Juízo* é representada pela *Primeira Introdução* escrita após a *Analítica do Belo*, algumas ressalvas devem ser feitas no que diz respeito à *Dedução*, que, embora contenha apenas análogos dos conceitos mencionados, apresenta um jogo de linguagem todo metodológico e relacionado aos aspectos cognitivos. Embora a *Analítica do Belo* não apresente o termo

²⁰ Guyer também assinala que a desconfiança cética vem geralmente acompanhada de questões relativas ao belo artístico, enquanto as proposições em torno de um suposto princípio a priori tendem a privilegiar o problema do belo natural. (Cf. GUYER, 1997, p.12-28 *passim*)

²¹ TORNELLI, 1954, pp.423-448

“faculdade de juízo estética” (*Asthetische Urteilskraft*), utilizando simplesmente o termo “gosto” (*Geschmack*), a Dedução não somente apresenta o novo conceito, como também o identifica com o velho. Contudo, o termo “gosto” (*Geschmack*) continua predominando. Não por acaso, o §21 da CFJ, pertencente à Analítica do Belo, mas já empreendendo uma argumentação do tipo dedutiva, garante à comunicabilidade universal um papel constitutivo na experiência estética, enquanto que a Dedução propriamente dita oscila entre um status constitutivo e um meramente regulativo para esse princípio. De qualquer forma, Kant pretende deduzir a comunicabilidade do gosto a partir da comunicabilidade do conhecimento em geral, procedimento que conjuga aspectos da validade intersubjetiva associada a um princípio *fraco* para a fundamentação do gosto e, de outro lado, aspectos da relação da experiência estética com as condições subjetivas do conhecimento, com o que pretende devolver ao princípio a força que sempre almejou. Além disso, a disparidade cronológica e terminológica torna difícil e muito complicado entender a relação do princípio de comunicabilidade com o princípio de finalidade das formas da natureza. Sem dúvida, a Dedução consiste, explicitamente, na tentativa de fundamentação do princípio de comunicabilidade, e não do princípio a priori do juízo reflexionante. Já na Dedução, mesmo antes de ter escrito, segundo Tornelli, a Primeira Introdução, é provável que Kant estivesse sob a influência do princípio anunciado a Reinhold, pois consta que nos últimos meses de 1787 – portanto entre o início da *Crítica do gosto* e a carta a Reinhold – Kant ocupou-se de uma lição exigida pela rotina universitária de ensino intitulada “Ueber den Gebrauch der teleologischen Prinzipien in der Philosophie”. “Em todo caso, a Analítica do Belo não poderia ter sido estendida além do §9, no máximo, antes da conclusão do artigo «*Ueber den Gebrauch...*». De fato, o §10 faz um uso do termo «*Zweckmässigkeit*» inconciliável com o uso feito no artigo.”²² Isso sugere que a descoberta do princípio de finalidade da natureza interferiu imediatamente na redação da CFJ, mas de um modo muito impreciso. Além disso, o §9 dá à questão da comunicabilidade a importância de ser “a chave da crítica do gosto”. Portanto, o procedimento dedutivo do princípio de comunicabilidade goza de uma relativa independência em relação ao princípio do juízo reflexionante.²³ Quando Kant pretende deduzir a comunicabilidade estética a partir da

²² TORNELLI, 1954, p.446

²³ A questão à qual Kant pretendia responder, desde o período pré-crítico, é a questão do prazer da comunicabilidade do gosto, não do prazer estético propriamente dito, que é sempre particular de um

comunicabilidade do conhecimento em geral, torna-se patente que seu objetivo é utilizar a complexa teoria do conhecimento e das faculdades da mente contida na CRP de modo a construir aquela complexa teoria estética vislumbrada em 1771, muito antes de qualquer descoberta de um princípio a priori do Juízo (*Urteilkraft*)²⁴. Na verdade, toda essa dificuldade reside, como já apontamos, na perseguição de uma fundamentação da validade universal do juízo estético associada à convicção numa dimensão empírica profundamente indissociada da experiência estética. É o que pode ser claramente verificado no §37 da CFJ, cujo título é “Que é propriamente afirmado *a priori* de um objeto em um juízo de gosto?”: “É um juízo empírico o fato de que eu perceba e ajuíze um objeto com prazer. É porém um juízo *a priori* que eu o considere belo, isto é, que eu deva imputar aquele comprazimento a qualquer um como necessário.”²⁵ Dessa forma se explica o complexo procedimento metodológico da CFJ, dividido entre análise

sujeito concreto. Ou seja, o prazer que interessava a Kant é aquele que reside na praticamente inexplicável constatação de que os outros concordam comigo, nalgum grau, em relação às minhas preferências estéticas. O prazer em notar que não estou sozinho em matéria de preferências, que não sou um egoísta em assuntos estéticos, mas que freqüentemente posso encontrar parceiros nessas preferências. Talvez devesse, então, como Aristóteles, se dedicar ao estudo da amizade, pois não se encontra tal unanimidade de preferências senão entre os amigos. Mas, surpreendentemente, Kant é levado – não posso dizer por quê – a compreender esse prazer da comunicação como o próprio comprazimento no belo, e a isso se deve, como veremos, a inclusão de provas irrelevantes na Dedução, na tentativa de identificar o prazer de um com o prazer de cada um. A estratégia que segui neste estudo me convenceu de que o prazer que reside em saber que não estou sozinho em matéria de gosto passa pela necessidade de cultivá-lo e ouvir meus interlocutores, pois se submeto cada um deles ao meu gosto particular, perco o prazer daquela constatação que depende fundamentalmente da *contingência* das leis empíricas. De acordo com os *Prolegômenos*, não haveria nenhuma razão para os juízos alheios concordarem necessariamente com o meu não fosse a unidade do objeto. A intersubjetividade do gosto (que não é objetiva) não precisa negar essa tese fundamental da teoria kantiana do conhecimento. Pelo contrário, ao negá-la, perco o prazer que reside em que os outros não teriam a priori nenhum motivo para concordar comigo, e no entanto concordam. Por isso, apreciamos tanto os amigos. E aqui encontro, sinceramente, razão para acreditar numa profunda analogia entre o problema da comunicabilidade e a questão do prazer que reside em verificar que a natureza se organiza como sistema contingente de leis empíricas, pois não haveria nenhum motivo para o cinábrio permanecer vermelho e leve, mas permanece.

²⁴ P. Guyer chega mesmo a dizer que a ênfase das duas Introduções no princípio a priori do juízo reflexionante tende a obscurecer a verdadeira estrutura da solução ao problema do gosto. Cf. GUYER, 1997, p.25

²⁵ CFJ, p.135. No original: “Es ist ein empirisches Urteil: daß ich einen Gegenstand mit Lust wahrnehme und beurteile. Es ist aber ein Urteil a priori: daß ich ihn schön finde, d. i. jenes Wohlgefallen jedermann als notwendig ansinnen darf.” Fui convencido pelo Prof. Verlaine Freitas de que “Wohlgefallen” poderia ser melhor traduzido por “comprazimento”, e não “complacência”. É verdade que Kant utiliza, por vezes, o correspondente do latim *complacere* = *cum alio placere*, isto é, sentir prazer com outros. “Complacência”, portanto, expressa este sentido original e apresenta o único inconveniente de trazer consigo, em português, um forte tom pejorativo. “Comprazimento”, pelo contrário, além de não ser nenhum neologismo, tem a mesma raiz latina sem o mencionado inconveniente. Contudo, é preciso fazer justiça à tradução de Valério Rohden, que se justificou da tradução adotada apontando o problema, embora seu parceiro de trabalho, António Marques, tenha adotado “comprazimento” para a edição portuguesa da CFJ. Cf. ROHDEN, 1992. Ademais, “comprazimento” é a tradução adotada por Marco Aurélio Werle em HEGEL, *Cursos de Estética*, São Paulo, EdUSP, 1999-2004. Por esses motivos, nos reservamos o direito à tradução modificada.

conceitual e explicação psicológica²⁶. O aparato transcendental da *Crítica da Razão Pura*, necessário à complexa teoria estética antevista por Kant em 1771, influenciou de maneira fundamental o princípio de comunicabilidade do gosto do período pré-crítico, donde a estratégia de deduzir a comunicabilidade do gosto a partir da comunicabilidade cognitiva. Como podemos ver, esse procedimento, contudo, provocou significativas alterações no *insight* pré-crítico de fundamentar o gosto na sociedade e no prazer da comunicação, que Kant, acredito, não abandonou completamente. Portanto, de posse de toda essa conjuntura acima descrita, procuraremos compreender, neste trabalho, a influência e o significado da presença da teoria kantiana do conhecimento sobre a tentativa de fundamentação do princípio da comunicabilidade estética.

²⁶ Cf. GUYER, 1997, p.9

1

– *Quid facti?* – Propõe o homem de gosto.

Embora Kant não faça, no texto da CFJ, nenhum esclarecimento inicial que identifique a sua primeira parte, denominada *Analítica do Belo*, com a *exposição* dos juízos de gosto – contraposta à *Dedução* –²⁷, basta uma rápida visão da estrutura geral de suas duas outras *Críticas* e demais obras para compreender que essa é uma distinção profundamente incorporada no seu próprio *método* de trabalho. Kant utiliza um procedimento heurístico de método combinado entre análise e síntese, herdado dos matemáticos gregos, como alternativa ao método axiomático utilizado pelos metafísicos de sua época.²⁸ Com efeito, existe um jogo de linguagem muito característico desse método combinado, resumidamente conforme o diagrama abaixo²⁹:

Quid facti	Quid juris
Exposição	Dedução
Método analítico	Método sintético
Análise regressiva	Análise progressiva
Movimento ascendente	Movimento descendente
Busca das condições	Justificação das condições
Fixação dos princípios	Legitimação dos princípios

²⁷ Isso somente será feito no §30, e por duas vezes, no início da Dedução. Cf. CFJ, p.126

²⁸ Cf. LOPARIC, 1982, pp.33-78 e Cf. também FRIEDMAN, 1992, p.20 e segs.

²⁹ Cf. KANT, 1783, §5, p.22, nota 6; KANT, 1800, §87, p.184. Cf. também o Prefácio à Fundamentação da Metafísica dos Costumes. (KANT, 1785).

Apenas antecipamos, a título introdutório, essa tábua de conceitos como um traço fundamental do método kantiano de pesquisa. Tentaremos elucidar, neste primeiro capítulo, o que significa propriamente uma *exposição* e qual o significado da Analítica do Belo como uma investigação do juízo de gosto segundo esse método, reservando para o segundo capítulo a análise da parte que concerne à *dedução*.

Ora, a exposição dos elementos requeridos para o conhecimento puro do entendimento está contida na Analítica Transcendental da CRP, que comporta, por isso, uma definição bastante suficiente, para nós, do que seja uma *exposição*. Kant afirma que o processo de análise visa à decomposição do nosso inteiro conhecimento em seus múltiplos *elementos*, cujo fio condutor são as funções lógicas dos juízos formados com os conceitos do entendimento. Tal procedimento depende de uma premissa muito imprecisa, mas ao mesmo tempo muito interessante, de toda teoria kantiana do conhecimento, a saber, um suposto princípio do contexto que garante a significação de um conceito somente no interior de um juízo, pois “O entendimento não pode fazer outro uso desses conceitos a não ser julgar através deles”³⁰ (CRP A 68/B 93). Aqui, “juízo” está sendo tomado como um sinônimo de “pensamento”, isto é, como ato de conectar um predicado a um sujeito.³¹ Portanto, Kant decompõe os nossos juízos, veículos de nosso inteiro conhecimento, mediante suas funções lógicas produzindo, assim, analiticamente, uma exposição dos conceitos puros do entendimento implicados nessas funções.³²

Portanto, devemos ter em mente, antes de tudo, que a Analítica do Belo não é uma análise estrita do belo tampouco da experiência da beleza propriamente ditos, mas, antes, uma análise do *juízo* a ela referente, a saber, o juízo estético puro. Contudo, admitindo que o juízo de gosto “não é nenhum juízo de conhecimento, por conseguinte não é lógico e sim estético”³³, por que esse procedimento deveria também valer para a sua análise? É fácil observar uma discrepância entre a análise do juízo de gosto e aquela da CRP, por exemplo, quanto à qualidade: enquanto esta admite apenas três tipos de

³⁰ Neste trecho, optamos pela tradução de Rohden e Moosburger. No original: “Von diesen Begriffen kann nun der Verstand keinen anderen Gebrauch machen, als daß er dadurch urteilt.”

³¹ Não entraremos na discussão sobre a delicada diferença entre juízo (*iudicium*) e proposição (*propositio*).

³² No contexto da CRP, a passagem da tábua dos juízos às categorias do entendimento também é chamada de *dedução metafísica*, enquanto a justificação dos princípios denomina-se *dedução transcendental*.

³³ CFJ, p.48. No original: “Das Geschmacksurteil ist also kein Erkenntnisurteil, mithin nicht logisch, sondern ästhetisch”.

juízo: afirmativos, negativos e infinitos, aquela afirma ser o juízo de gosto *estético*, concluindo pelo seu caráter *desinteressado*, isto é, uma espécie de juízo não contida na tábua inicialmente concebida. Pretendemos detalhar, no decorrer deste trabalho, as críticas que são dirigidas à exatidão da tentativa de Kant de analisar o juízo de gosto a partir de suas funções lógicas. Por enquanto, é suficiente notar que, para fazer valer o seu procedimento, Kant, em nota de rodapé, apóia-se numa remanescente relação com o entendimento contida na idéia de *reflexão*.

O que porém é requerido para denominar um objeto belo tem que a análise dos juízos de gosto descubri-lo. Investiguei os momentos, aos quais esta faculdade do juízo em sua reflexão presta atenção, segundo orientação das funções lógicas para julgar (pois no juízo de gosto está sempre contida ainda uma referência ao entendimento).³⁴

Num comentário a esta passagem, Henry Allison afirma que é a natureza *reflexiva* do juízo de gosto, que envolve uma referência ao entendimento, o que está subjacente ao apelo às funções lógicas. Para explicar essa referência, Allison baseia-se no trabalho de Béatrice Longuenesse: “Nesse respeito, é de particular relevância a tese de Longuenesse de que a reflexão lógica aponta para a formação de conceitos que são *combináveis* em juízos”³⁵. Portanto, mesmo antes de chegar a conceitos determinados, a atividade de reflexão – responsável por comparar representações com vistas à formação de conceitos empíricos – *antecipa* as funções lógicas dos juízos a fim de formar conceitos que se combinam. Outro modo de sustentar o procedimento de Kant, tacitamente contido na solução de Allison e Longuenesse³⁶, é admitir que os juízos de gosto possuem, de qualquer maneira, uma forma lingüística (*a é belo*)³⁷, cujas características relacionam-se com as funções lógicas: quantidade, qualidade, relação e modalidade. De fato, ainda que o juízo de gosto não seja lógico, mas estético – pelo fato de o termo “belo” não se referir absolutamente a nada no objeto, mas ao sentimento do sujeito – de qualquer forma “belo” continua sendo um predicado que se liga a um

³⁴ CFJ, p.47 n.19. No original: “Was aber dazu erfordert wird, um einen Gegenstand schön zu nennen, das muß die Analyse der Urteile des Geschmacks entdecken. Die Momente, worauf diese Urteilskraft in ihrer Reflexion achthat, habe ich nach Anleitung der logischen Funktionen zu urteilen aufgesucht (denn im Geschmacksurteile ist immer noch eine Beziehung auf den Verstand enthalten.)”

³⁵ ALLISON, 2001, p.74, grifo nosso.

³⁶ Vale notar que Longuenesse não discutiu propriamente a questão da esquematização sem conceitos do juízo de gosto, mas apenas o papel do conceito de *reflexão* na formação dos juízos cognitivos.

³⁷ Veremos que o sujeito de um juízo estético deve ser necessariamente um único indivíduo, jamais um objeto indefinido “x” ou uma classe de objetos. Cf. LOPARIC, 2001, p.63, nota 25.

sujeito num juízo de gosto. É por isso que a análise deve descobrir “o que é requerido para *denominar (nennen)* um objeto belo”. Além disso, não somente a lógica “formal” é o fio condutor para análise kantiana dos juízos de gosto, mas também “certas expressões estéticas na linguagem comum”³⁸, como é o caso da distinção entre o agradável, o bom e o belo.

I.i - Qualidade: o agradável, o bom e o belo

Nos textos de Kant, o termo “estético” diz respeito tanto ao juízo (*juízo estético*) quanto às representações (*representações estéticas*). Contudo, há uma diferença essencial entre tais empregos que não se pode jamais perder de vista. Dizer de uma representação que ela é *estética* significa simplesmente afirmar que ela pertence à sensação (*Empfindung*) de uma *intuição empírica* por ocasião de um objeto que afetou a sensibilidade em sua passividade. Este emprego está ligado ao vocabulário da teoria kantiana da faculdade receptiva do conhecimento sistematizada na *Estética Transcendental* da CRP. Trata de designar uma representação que pertence à *sensação* numa percepção sensível qualquer, por exemplo, a cor de um objeto, seu peso, a temperatura ambiente, etc. Surpreendentemente, ao contrário do que se poderia pensar, dizer de um juízo que ele é *estético* não significa, de maneira nenhuma, dizer que ele compõe-se de representações estéticas, pois “O verde é composto de amarelo e azul”, por exemplo, não é nenhum juízo de gosto, isto é, não é um juízo estético.

Representações dadas em um juízo podem ser empíricas (por conseguinte estéticas); mas o juízo que é proferido através delas é lógico se elas são referidas no juízo somente ao objeto. Inversamente, porém – mesmo que as representações dadas fossem racionais, mas em um juízo fossem referidas meramente ao sujeito (seu sentimento) – elas são sempre estéticas.³⁹

³⁸ LOPARIC, 2001, p.57. Não queremos nos comprometer aqui com o método específico da chamada semântica transcendental, mas apenas aproveitar a indicação de que Kant menciona, mais de uma vez, as características da linguagem comum em benefício de sua distinção conceitual.

³⁹ CFJ, p.49 (tradução modificada). No original: “Gegebene Vorstellungen in einen Urteile können empirisch (mithin ästhetisch) sein; das Urteil aber, das durch sie gefällt wird, ist logisch, wenn jene nur im Urteile auf das Objekt bezogen werden. Umgekehrt aber, wenn die gegebenen Vorstellungen gar rational wären, würden aber in einem Urteile lediglich auf das Subjekt (sein Gefühl) bezogen, so sind sie sofern jederzeit ästhetisch.”

Sendo assim, o que significa dizer, segundo a qualidade, que o juízo de gosto é *estético*? Essencialmente: que seu fundamento de determinação (*Bestimmungsgrund*) é sempre *subjetivo*. Noutras palavras, significa que, no juízo, a representação não se refere absolutamente a nada no objeto mas, antes, ao sentimento de prazer ou desprazer do sujeito e como ele se sente na presença do objeto. Em suma, o que Kant pretende ao afirmar que o juízo de gosto é *estético* é fundar um modo de ajuizamento completamente distinto dos juízos de conhecimento, rejeitando para ele qualquer pretensão de objetividade. Kant deseja, pois, distanciar-se do pensamento estético racionalista.

Assim que aponta a qualidade *estética* do juízo de gosto, Kant considera oportuno rejeitar o conceito de *perfeição*, o que só deve se completar no segundo momento da Analítica do Belo. Quando ele diz, então, que o juízo de gosto não é nenhum juízo de conhecimento, faz questão de ignorar o grau de exatidão desse conhecimento. A reação estética não é, por isso, nem um conhecimento claro nem confuso do objeto, pois ele se refere *inteiramente* ao sujeito e àquilo que Kant denomina seu “sentimento de vida” (*Lebensgefühl*). Na verdade, prazer e desprazer são unicamente outros nomes para este sentimento que Kant, infelizmente, não chegou a desenvolver.⁴⁰ Portanto, essa faculdade de distinção e ajuizamento (*Beurteilungsvermögen*) – que ainda não é a *Urteilkraft* – tem somente a função de manter a representação dada no sujeito, isto é, seu sentimento, “em relação com a inteira faculdade de representações”, apesar de Kant ressaltar, curiosamente, que ela “em nada contribui para o conhecimento”. Prenuncia-se, dessa forma, a posterior teoria da harmonia das faculdades, que é o verdadeiro fundamento de determinação do juízo de gosto, mesmo que esse estado de completa vivificação das faculdades do ânimo (*Gemüt*) só seja, contudo, elevado à consciência mediante o sentimento de prazer ou desprazer. Os juízos que vão além disso e fazem interferir na predicação algo de uma referência que não seja *inteiramente* ao sujeito escapam a esta caracterização. Em todo caso, pode-

⁴⁰ Também os comentadores dizem pouco ou quase nada a respeito deste intrigante conceito, com exceção de Rudolf A. Makkreel, que investigou as proposições de Kant sobre o assunto e, tendo partido de uma definição de vida dos *Primeiros princípios metafísicos da ciência natural* como “capacidade de uma substância determinar a si mesma”, chegou a três interessantes teses: 1) a vida não envolve apenas a capacidade de ação, mas também a capacidade de *reação*, fundamental para o sentimento estético; 2) apesar de o belo não se fundar num interesse pela existência do objeto, o sentimento de vida representa um interesse daquele que julga pela sua própria existência e 3) esse interesse pela reprodução e manutenção do estado de ânimo pode ser compreendido como um atributo biológico de auto-preservação. Cf. MAKKREEL, 1990, pp. 90-99.

se associar o sentimento também à representação da existência de um objeto ou a um conceito empírico do mesmo. Estes são os juízos do agradável e do bom, respectivamente.

No primeiro caso, o fundamento de determinação do juízo é simplesmente a faculdade de apetição ou qualquer ligação com ela, com o que o sujeito se sente inclinado em relação à existência do objeto de seu comprazimento. Esse tipo de juízo comporta, pois, interesse. Também chamado de *gosto dos sentidos*, o agradável deleita na mera sensação empírica: sabor, cheiro, textura, etc., sem nenhuma referência ao sentimento de vida e à inteira faculdade de representações. O deleite empírico está, portanto, preso à sua efemeridade temporal, já que a mera sensação sem forma não pode ser captada pela imaginação e referida às demais faculdades. Essa efemeridade faz com que o deleite seja bom enquanto dure, nisso alimentando um interesse pela *existência* do objeto. Ao contrário, “se a questão é saber se algo é belo, então não se quer saber se a nós ou a qualquer um importa ou sequer possa importar algo da existência da coisa, e sim como a ajuizamos na simples contemplação (intuição ou reflexão)”⁴¹. Entretanto, pode-se porventura argumentar que o sentimento seja, de qualquer forma, uma *sensação*, isto é, a sensação de um prazer, objeção contra a qual Kant ofereceu uma resposta bastante instigante. Não se pode negar que a sensação empírica ou a influência da lei moral sobre a vontade, por exemplo, comporte um prazer. Este último, contudo, é representado como mero *efeito* da influência de uma sensação ou da lei moral sobre o ânimo, não como fundamento de determinação, pois os princípios não se pautam por essa consequência; do contrário, só conheceríamos o que fosse prazeroso ou não mediríamos esforços para obter prazer na ação prática, qualquer que fossem os meios, o que de nenhum modo está de acordo com a lei moral. Que haja, pois, uma sensação de prazer *adicional* em cultivar a beleza e exercer o gosto, não se pode negar, mas deve-se ter em mente uma distinção qualitativa entre o mero prazer que possa resultar, como efeito, do agrado na sensação de um estado de ânimo e o fundamento de determinação desse prazer, que difere dele. Além disso, se o *sentimento* no sujeito fosse simplesmente uma *sensação* empírica peculiar, mas essencialmente da mesma qualidade que a sensação perceptiva do sujeito cognitivamente ativo, ela poderia servir para alguma

⁴¹ CFJ, p.49 No original: “wenn de Frage ist, ob etwas schön sei, nicht wissen, ob uns oder irgend jemand an der Existenz der Sache irgend etwas gelegen sei oder auch nur gelegen sein könne sondern, wie wir sie in der bloßen Betrachtung (Anschauung oder Reflexion) beurteilen.”

forma de autoconhecimento. Ora, Kant negou completamente esta possibilidade: “Pois, no último caso, a representação é referida ao objeto; no primeiro, porém, meramente ao sujeito, e não serve absolutamente para nenhum tipo de conhecimento, tampouco para aquele pelo qual o próprio sujeito se conhece.”⁴² Isso coloca questões verdadeiramente intrigantes para a relação da estética de Kant com sua teoria do conhecimento; por exemplo, quer dizer que, ao contrário da sensação cognitiva, o sentimento não se encontra sob o auspício das antecipações da percepção, isto é, sob o princípio de grandeza intensiva? Como falar então de um grau de intensidade do sentimento estético? Como comparar uma reação estética com outra, um objeto belo com outro? Seríamos então levados a admitir que todo objeto belo é *igualmente* belo, isto é, que o sentimento de prazer despertado pela experiência da beleza não pode ser gradativo? Não poderíamos ter sentido mais prazer ontem do que hoje? Voltaremos a este problema mais tarde. Em todo caso, enquanto no Belo o prazer é mero *efeito*, no agradável, porém, é seu próprio fundamento, sensação empírica que, por isso mesmo, instiga um interesse pela *existência* do objeto. O agradável não somente apraz, mas deleita (*vergnügt*); o interesse que açula não é apenas o de um encanto contemplativo, mas beira mesmo o desejo, a avidez, a concupiscência.⁴³ Temos já, portanto, a fixação de um princípio: “cada um tem seu próprio gosto (dos sentidos).”⁴⁴

Outrossim, pode-se falar ainda de uma estima ou aprovação ligada a conceitos, de uma preferência intelectual, da predileção por algo que seja capaz de nos servir melhor, com mais exatidão e eficácia. Este é, pois, o comprazimento no *Bom*. Ele apraz somente como meio. Dizemos geralmente “x é bom para y”. Ele confunde-se, pois, com a utilidade. “Para considerar algo bom, preciso saber sempre que tipo de coisa o objeto deva ser, isto é, ter um conceito do mesmo. Para encontrar nele beleza, não o necessito.”⁴⁵ É, portanto, um tipo de comprazimento essencialmente distinto do agrado na mera sensação. Se o agradável se mostra efêmero, poder-se-ia dizer que aquilo que permanece duradouramente agradável é bom, mas isto seria um erro conceitual. Mesmo nas conversações mais comuns, diz Kant, distingue-se o agradável do bom.

⁴² CFJ, p.51 No original: “Denn im letztern Falle wird die Vorstellung auf das Objekt, im erstern aber lediglich auf das Subjekt bezogen, und dient zu gar keinen Erkenntnisse, auch nicht zu demjenigen, wodurch sich das Subjekt selbst erkennt.”

⁴³ Kant chega mesmo a usar o substantivo *Begierde*, que admite todas estas traduções. Cf. CFJ, p.53

⁴⁴ CFJ, p.57 No original: “ein jeder hat seinen eigenen Geschmack (der Sinne).”

⁴⁵ CFJ, p.52

De um prato que realça o gosto mediante temperos e outros ingredientes, diz-se sem hesitar que é agradável e confessa-se ao mesmo tempo em que não é bom; porque ele, na verdade, *agrada* imediatamente aos sentidos, mas mediadamente, isto é, pela razão que olha para as conseqüências, ele *desagrada*.⁴⁶

Esse uso comum também encontra amparo na distinção entre intuições e conceitos, pois Kant sempre reiterou a irredutibilidade entre esses dois tipos de representação, negando que qualquer intuição, por mais clara que fosse, pudesse alcançar o status de um conceito – enquanto que até o mais obscuro conceito, como o de justiça, por exemplo, não se poderia jamais reduzir-se ao estatuto de uma intuição.⁴⁷ Felicidade não é a soma dos momentos felizes. De qualquer forma, um objeto belo não pode ser prejudicial à saúde, mas também não pode ser meramente saboroso. Se o agradável e o bom distinguem-se fundamentalmente entre si, também o belo não se confunde nem com um nem com outro, e também não se pode dizer que esteja a meio caminho entre os dois. Pelo contrário, o comprazimento no belo é de natureza completamente especial, isto é, independente de todo e qualquer interesse, seja sensível ou conceitual.

Nesse sentido, o comprazimento no belo está intimamente relacionado a uma questão antropológica, pois os animais somente podem ter acesso ao gosto dos sentidos, já que nenhuma relação neles é possível com a totalidade das faculdades de representação reunidas na alma (ânimo). Da mesma forma, se há um Deus onisciente, então do seu ponto de vista tudo é tomado como bom ou ruim de acordo com este saber. Somente ao homem é possível o comprazimento no belo, pois este é desinteressado e livre, ou seja, sem coerção da sensibilidade nem da razão. Trata-se de uma graça, um favor, uma benevolência.⁴⁸ A possibilidade de uma subjetividade descentrada, livre das pressões cognitivas e morais, de algum modo poderia fundar uma espécie de liberdade que Kant acreditou poder aproveitar em benefício de seu propósito de sistema, para cujo projeto a *Crítica da Faculdade do Juízo* deveria lançar uma ponte entre os domínios

⁴⁶ CFJ, p.53 No original: “Von einem durch Gewürze und andre Zusätze den Geschmack erhebenden Gerichte sagt man ohne Bedenken, es sei angenehm, und gesteht zugleich, daß es nicht gut sei: weil es zwar unmittelbar den Sinnen behagt, mittelbar aber, d. i. durch die Vernunft, die auf die Folgen hinaus sieht, betrachtet, mißfällt.”

⁴⁷ KANT, 1995, p.63, nota 8.

⁴⁸ O termo usado por Kant é *Gunst*. Este conceito suspeito de metafísica ou mitologia tem sido particularmente desprezado pelos comentadores, com exceção de Heidegger. Quando Kant diz “Denn Gunst ist das einzige freie Wohlgefallen”, parece indicar que, como nem os animais nem os deuses são capazes da experiência da beleza, esta seria uma espécie de compensação pela finitude humana. Cf. CFJ, p.55

teórico e prático da razão, anteriormente cindidos. O primeiro momento da Analítica do Belo, então, avança concluindo pelo caráter desinteressado da beleza.⁴⁹

Mas, guardamos para o momento o fato de Kant, antes de detalhar o aspecto interessado do comprazimento no *agradável* e no *bom*, ter afirmado que tal elucidação poderia ser mais bem levada a cabo se ao mesmo tempo fosse possível a certeza de que não há mais espécies de interesse do que as nomeadas. É nesse contexto, pois, que ele faz, em nota de rodapé, um primeiro comentário a respeito de um suposto interesse que o desenvolvimento do gosto em sociedade pode despertar.

Um juízo sobre um objeto do comprazimento pode ser totalmente *desinteressado* e ser contudo muito *interessante*, isto é, ele não se funda sobre nenhum interesse, mas produz um interesse; tais são todos os juízos morais puros. Mas em si os juízos de gosto não fundam absolutamente interesse algum. Somente em sociedade torna-se *interessante* ter gosto, e a razão disso é indicada no que se segue.⁵⁰

A nota termina por aí. No que imediatamente se segue, ou seja, ainda no que diz respeito à qualidade do juízo de gosto, nada mais é dito sobre o assunto. Obviamente, Kant voltará a mencionar o caráter social do gosto, sempre reiterando que este não é, de qualquer forma, seu fundamento de determinação, mas sem ser suficientemente claro a respeito do papel meramente agregado e contingente que a experiência em sociedade pode representar. O curioso é que, ao mencionar essa possibilidade, Kant cita Rousseau, não diretamente, mas apenas para negar que o verdadeiro e puro exercício do gosto possa ter qualquer coisa do “bom estilo *rousseauuniano*” em recriminar a vaidade da sociedade corrompida e exploradora do suor do povo em benefício de seus caprichos ou pretender que, numa ilha inabitada, seria improvável que um homem construísse para si um edifício suntuoso.⁵¹ De pelo menos uma coisa, portanto, podemos estar certos: se o gosto tem algo de um caráter social, não é da sociedade empírica que estamos falando.

⁴⁹ Percebemos que, na maioria das vezes, os comentadores da estética de Kant elegem logo o desinteresse como a qualidade fundamental do juízo sobre o belo e não se preocupam em associar claramente este aspecto à qualidade *estética* do juízo, deixando escapar assim a pretensão kantiana de análise conceitual *ascendente*. O §1 da Analítica do Belo diz “O juízo de gosto é estético”, embora a conclusão do primeiro momento, segundo a qualidade, seja a de que o gosto “é a faculdade de ajuizamento de um objeto ou de um modo de representação mediante um comprazimento ou descomprazimento *independente de todo interesse*.” (CFJ, p.55)

⁵⁰ CFJ, p.50 (tradução modificada) No original: “Ein Urteil über einen Gegenstand des Wohlgefallens kann ganz uninteressiert, aber doch sehr interessant sein, d. i. es gründet sich auf keinem Interesse, aber es bringt ein Interesse hervor; dergleichen sind alle reine moralische Urteile. Aber die Geschmacksurteile begründen an sich auch gar kein Interesse. Nur in der Gesellschaft wird es interessant, Geschmack zu haben, wovon der Grund in der Folge angezeigt werden wird.”

⁵¹ Cf. CFJ, p.49-50

I.ii – Quantidade: da universalidade subjetiva à comunicabilidade universal

Nem sempre uma análise conceitual resulta bem sucedida e livre de dúvidas. Em todo caso, devemos partir das intenções do próprio Kant, que não propôs por simples capricho uma inversão na ordem dos dois primeiros momentos da tábua dos juízos. Apesar das dificuldades que veremos vir à tona, Kant defende que a explicação do belo segundo a quantidade pode ser inferida de sua explicação anterior, pois, “a respeito de cujo comprazimento alguém é consciente de que ele é nele próprio independente de todo interesse, isso ele não pode ajuizar de outro modo, senão que tenha de conter um fundamento do comprazimento para qualquer um.”⁵² Assim, pois, do caráter puro e desinteressado do belo pode-se concluir, segundo Kant, que ele é representado como objeto de um comprazimento universal. Isso porque o sujeito que julga sente-se *livre* em relação ao comprazimento que dedica ao objeto, já que ele não se funda sobre uma mera inclinação individual. O juízo que não tem por fundamento de determinação nada que somente pertença ao sujeito como condição privada deve acompanhar, por conseguinte, uma pretensão de validade universal, pois diante da liberdade em relação ao prazer que sente, o sujeito é da crença (*Glaube*) de que conta com uma *voz universal* em seu favor. Se um sujeito, portanto, sente prazer no ajuizamento de um objeto sobre o qual não se sente inclinado, então pode pressupor em todo outro o mesmo prazer na presença do mesmo objeto, isto é, não encontrando razão de explicação em si mesmo, resta ao sujeito a crença de que o prazer é produzido por uma propriedade do objeto, donde o enunciado do juízo de gosto não meramente na forma tímida de uma proposição em primeira pessoa, mas na forma de uma predicação afirmativa.

Ele falará, pois, do belo como se a beleza fosse uma qualidade do objeto e o juízo fosse lógico (constituindo através de conceitos do objeto um conhecimento do mesmo), conquanto ele seja somente estético e contenha simplesmente uma referência da representação do objeto ao sujeito; porque ele contudo possui semelhança com o lógico, pode-se pressupor a sua validade para qualquer um.⁵³

⁵² CFJ, p.56 (tradução modificada) No original: “Denn das, wovon jemand sich bewußt ist, daß das Wohlgefallen an demselben bei ihm selbst ohne alles Interesse sei, das kann derselbe nicht anders als so beurteilen, daß es einen Grund des Wohlgefallens für jedermann enthalten müsse.”

⁵³ CFJ, p.56 No original: “Er wird daher vom Schönen so sprechen, als ob Schönheit eine Beschaffenheit des Gegenstandes und das Urteil logisch (durch Begriffe vom Objekte eine Erkenntnis desselben ausmache) wäre; ob es gleich nur ästhetisch ist und bloß eine Beziehung der Vorstellung des

Mas o juízo não pode apoiar-se na simples suspeita de que a beleza possa pertencer ao objeto como sua propriedade, já que, na ausência de um princípio objetivo, essa suposição não pode passar de uma *opinião*.⁵⁴ Nesse sentido, é a voz universal que o sujeito pensa ter em seu favor o que dá o verdadeiro ponto de apoio ao juízo de gosto, restando daquela opinião somente a forma da predicação e sua semelhança com um juízo lógico.

Contudo, uma poderosa objeção contra o caráter rigidamente ascendente da análise kantiana é o fato de o *desinteresse* ser uma determinação meramente *negativa* da qualidade do juízo de gosto, segundo a qual fica provado que o sentimento não se funda sobre nenhuma sensação material e, assim, eliminada toda fonte de particularidade. No entanto, não se percebe qualquer caracterização positiva do verdadeiro fundamento de determinação do juízo, isto é, uma definição do juízo de gosto como uma *atividade produtiva* pela qual não somente se negam as fontes materiais, mas acrescenta-se a *afirmação das fontes formais*. Ou seja, a definição negativa necessita ser completada por uma definição positiva do caráter *formal* do juízo, que só será dada no terceiro momento da análise, referente à relação. Sem esta complementação, fica fragilizada a pretensão de analiticidade da passagem do conceito de *comprazimento desinteressado* à idéia de uma *universalidade sem conceito*.

Este problema dá margem às mais severas críticas contra a exatidão do procedimento analítico de Kant.⁵⁵ Os resultados a que chegam os críticos apontam para uma desconfiança na inadequação da tábua das funções lógicas no sentido da análise do juízo de gosto ou, pelo menos, para a conclusão de que Kant falhou ao inverter os papéis entre a qualidade e a quantidade na estrutura do texto. Tal objeção leva à defesa de que o verdadeiro pressuposto e ponto de partida da análise do juízo de gosto é a universalidade, e não seu caráter desinteressado. Ou seja, Kant já deveria ter em mente que o juízo de gosto merecedor de investigação era *universal*. Isto, na verdade, pode-se verificar de duas maneiras convergentes: 1) na relativa independência que o segundo

Gegenstandes auf das Subjekt enthält: darum, weil es doch mit dem logischen die Ähnlichkeit hat, daß man die Gültigkeit desselben für jedermann daran voraussetzen kann."

⁵⁴ Cf. o terceiro sub-capítulo do terceiro capítulo deste trabalho: "Da comunicabilidade do conhecimento em geral: o conceito de convicção".

⁵⁵ GUYER, 1997, pp.131-2. Contudo, Henry Allison tenta defender Kant contra as críticas de Guyer partindo da hipótese de que o conceito de interesse da CFJ é fundamentalmente distinto do mesmo conceito no contexto da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Cf. ALLISON, 2001, pp. 85-118

momento representa em relação ao primeiro, como sendo também um ponto de partida *dado* ou 2) na dependência que ambos os momentos manifestam em relação ao emprego comum dos juízos de gosto. Se escolhermos o primeiro caminho, inevitavelmente encontraremos também o ponto de chegada do segundo. Sintomaticamente, Kant caracteriza a universalidade do belo não apenas formalmente, derivando-a do desinteresse, mas também como ponto de partida de sua distinção em relação ao agradável e ao bom.

Com respeito ao agradável, cada um (...) de bom grado contenta-se com o fato de que ele diz “o vinho espumante das Canárias é agradável”, um outro corrige-lhe a expressão e recorda-lhe que deve dizer “ele me é agradável”; (...) Com o belo passa-se de modo totalmente diverso. Seria (precisamente ao contrário) ridículo se alguém que se gabasse de seu gosto pensasse justificar-se com isto: este objeto (o edifício que vemos, o traje que aquele veste, o concerto que ouvimos, o poema que é apresentado ao ajuizamento) é *para mim* belo.⁵⁶

Mesmo um detalhe muito interessante com respeito ao agradável pode ser verificado nesse contexto. Pois, ocorre que também se pode encontrar acordo em relação ao gosto dos sentidos, com o que este ganha um status não permitido pela análise conceitual. Assim, “se diz de alguém que sabe entreter seus hóspedes com amenidades (do gozo através dos sentidos), de modo tal que apraz a todos, que ele tem gosto.”⁵⁷ E não com o significado banal de que este alguém possui um órgão sensorial que lhe permite desfrutar do gosto dos sentidos, mas como se houvesse, além disso, uma “faculdade de ajuizamento com respeito ao agradável”. Eis o lugar reservado ao juízo referente à sociabilidade do gosto, na medida em que ela se baseia em regras empíricas, mas como se fosse uma faculdade de distinção estética.⁵⁸ Isso prova que o emprego lingüístico comum pode, como um *dado* e um ponto de partida da argumentação de Kant, forçar cautelas conceituais. A recorrência desse tipo de argumento é impressionante, mesmo em contextos onde a ascendência lógico-formal teria de se

⁵⁶ CFJ, pp.56-7 No original: “In Ansehung des Angenehmen (...) ein jeder: (...) Daher ist er es gern zufrieden, daß, wenn er sagt, der Kanariensekt ist angenehm, ihm ein anderer den Ausdruck verbessere und ihn erinnere, er solle sagen: er ist mir angenehm; (...) Mit dem Schönen ist es ganz anders bewandt. Es wäre (gerade umgekehrt) lächerlich, wenn jemand, der sich auf seinen Geschmack etwas einbildete, sich damit zu rechtfertigen gedächte: dieser Gegenstand (das Gebäude, was wir sehen, das Kleid, was jener trägt, das Konzert, was wir hören, das Gedicht, welches zur Beurteilung aufgestellt ist) ist für mich schön.” Há uma falha de impressão na tradução utilizada: em vez de “concerto”, temos “conceito”.

⁵⁷ CFJ, p.57 No original: “So sagt man von jemanden, der seine Gäste mit Annehmlichkeiten (des Genusses durch alle Sinne) so zu unterhalten weiß, daß es ihnen insgesamt gefällt: er habe Geschmack.”

⁵⁸ Cf. CFJ, p.58

impor. Observe-se a seguinte passagem: “esta reivindicação de validade universal pertence tão essencialmente a um juízo pelo qual declaramos algo *belo*, que sem pensar essa universalidade ninguém teria idéia de usar essa expressão.”⁵⁹

Essa estratégia é ainda tão importante para Kant que ele chega mesmo a enfrentar a objeção que a própria experiência faz contra a pretensão de universalidade do juízo sobre o belo pois, também nesse caso, a unanimidade é freqüentemente rejeitada como uma possibilidade. Kant, no entanto, tendo podido refutar essa crença comum como um erro conceitual, preferiu contradizer a experiência com o auxílio dela mesma:

Ora, é contudo estranho que (...) o gosto da reflexão que, como ensina a experiência, também é bastante freqüentemente rejeitado com sua reivindicação de validade universal de seu juízo (sobre o belo) para qualquer um, não obstante possa considerar possível (o que ele também faz efetivamente) representar-se juízos que pudessem exigir universalmente este acordo unânime e *de fato* o presume para cada um de seus juízos de gosto.⁶⁰

Ora, embora a experiência mostre que a maioria seja relativamente cética em relação à validade universal de todo tipo de gosto, inclusive o da reflexão, a mesma experiência mostra que *de fato* cada um profere seu juízo sobre o belo com pretensão de validade universal.⁶¹ Isso explica a, até aqui, obscura tese de Kant de que “o próprio juízo de gosto não *postula* o acordo unânime de qualquer um (pois isto só pode fazê-lo um juízo lógico-universal, porque ele pode alegar razões); ele somente *imputa* a

⁵⁹ CFJ, p.58 No original: “dieser Anspruch auf Allgemeingültigkeit so wesentlich zu einen Urteil gehören, wodurch wir etwas für schön erklären, daß, ohne dieselbe dabei zu denken, es niemand in die Gedanke kommen würde, diesen Ausdruck zu gebrauchen”.

⁶⁰ CFJ, p.58-9 No original: “Num ist es doch befremdlich, daß (...) der Reflexions-Geschmack, der doch auch oft genug mit seinem Anspruche auf die allgemeine Gültigkeit seines Urteils (über des Schöne) für jedermann abgewiesen wird, wie die Erfahrung lehrt, gleichwohl es möglich finden könne (welches er auch wirklich tut) sich Urteile vorzustellen, die diese Einstimmung allgemein fordern könnten, und sie in der Tat für jedes seiner Geschmackurteile jedermann zumutet”.

⁶¹ Esta é uma enfermidade da qual padece o método kantiano, pois “fatos sobre os significados das palavras são contingentes, enquanto resultados filosóficos são necessários”. (BENNETT, 1966, p.85) Como veremos, a tarefa de uma *dedução* depende em grande parte de Kant acreditar que seja um *fato* que a pretensão de universalidade (conceitual) esteja ligada ao simples emprego (lingüístico) do termo “belo” em juízos de gosto, como também na CRP a dedução concerne ao direito de se servir (na linguagem) de certos conceitos puros. Kant não pode passar do domínio lingüístico ao conceitual sem mais. Para uma crítica a esta ingenuidade kantiana, no contexto da CRP, cf. BENNETT, 1966, p.71-99.

qualquer um este acordo”⁶². A distinção entre postular e imputar é muito difícil de ser esclarecida unicamente no âmbito conceitual.

Contudo, não se pode dizer categoricamente que não exista uma pretensão de derivação rígida na argumentação de Kant. Como assinalamos anteriormente, o método parte de um *dado* e explica-se por uma complementariedade entre lógica formal e uso lingüístico comum. Nisso não há nada de novo. A peculiaridade da Analítica do Belo reside no fato de que o elemento comum *dado*, que deveria estar presente somente como ponto de partida da argumentação, no momento da qualidade, mostra-se fundamental também no segundo momento, segundo a quantidade, donde a conclusão de que a pretensão de universalidade do juízo não é somente derivada, mas está na raiz da própria teoria que Kant pretendia construir.

Na verdade, Kant sempre criticou nos racionalistas – mais enfaticamente em Wolff e Leibniz – o uso exclusivo da lógica formal como órgãoon do conhecimento objetivo, no modelo dos sistemas axiomáticos da matemática. A esse modelo, Kant contrapôs, já no período pré-crítico, uma alternativa baseada no método da ciência experimental da natureza utilizado pela física de Newton, que não se limitava a partir somente de princípios lógicos formais para realizar suas inferências, mas também de algumas proposições primitivas, simples e evidentes, como o fato incontestável da queda de uma maçã ou da constituição composta dos corpos físicos. Esse conhecimento meramente confiável conteria um ponto de partida mais seguro do que os obscuros e controversos conceitos da metafísica. O estatuto dessas proposições primitivas não encontrava-se em nenhuma definição apropriada, mas simplesmente no seu caráter não-controverso, isto é: mesmo que não contenha a essência da coisa, pode ser usado como um ponto de partida seguro. Desde o início, Kant identificou-se com esse tipo de procedimento, seguindo o exemplo de Crusius, ao criticar as escolas de filosofia que ignoravam estes princípios “materiais” e valorizavam unicamente os “formais”.⁶³

De fato, partindo apenas dos princípios formais não podemos demonstrar absolutamente nada, pois que são requeridas proposições que contêm o termo médio graças ao qual a relação lógica dos outros conceitos deve poder ser conhecida num silogismo e entre estas proposições, algumas devem ser primeiras. Contudo, só podemos conceder a

⁶² CFJ, p.60 No original: “Das Geschmackurteil selber postuliert nicht jedermanns Einstimmung (denn das kann nur ein logisch allgemeines, weil es Gründe anführen kann, tun); es sinnet nur jedermann diese Einstimmung an”.

⁶³ Cf. KANT, 1763, p.127-157

certas proposições o valor de princípios materiais supremos se forem evidentes para todo o entendimento humano.⁶⁴

Voltaremos a discutir, no terceiro capítulo, a relação desses princípios materiais com o sentimento de certeza.⁶⁵ Ressaltamos que, para Kant, existe ainda a necessidade da construção de uma prova objetiva para aquelas proposições, sem a qual o método ficava incompleto. Isso, no entanto, não impedia que a argumentação pudesse partir delas para, mais tarde, obter definitivamente clareza conceitual. Por isso, o procedimento tornou-se recorrente no método kantiano de investigação, que podemos ver aplicado em quase todas as suas obras.

Na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, ele parte, deliberadamente, da noção cotidiana de “boa vontade” e da idéia de “obrigação” contida na filosofia moral popular para chegar, analiticamente, ao conceito de *dever*, para só então na terceira e última parte da obra dar uma prova objetiva deste conceito, mediante o método sintético.⁶⁶ Mas é na *Crítica da Razão Prática* que ele demonstra um verdadeiro apreço por esse método. Apesar de a razão prática não funcionar por juízos, mas por imperativos, ela contudo pode representar-se como objetos os conceitos de bom e mau, para os quais Kant construiu uma tábua de categorias da liberdade.⁶⁷ Porém, teve de enfrentar o problema conceitual entre o *bom* referido à lei moral para consecução de seus objetivos e o bom como conceito daquilo cuja existência promete prazer, referido à faculdade de apetição.

(...) deste modo o conceito do que é imediatamente bom remeteria somente àquilo com que a sensação de deleite está imediatamente vinculada, e o conceito do simplesmente mau teria de referir-se unicamente àquilo que provoca imediatamente dor. Mas porque isto já contraria o uso lingüístico, que distingue o agradável do bom, e o desagradável do mau, e exige que bom e mau sejam sempre ajuizados pela razão, por conseguinte, mediante conceitos que se deixam comunicar universalmente e não mediante simples

⁶⁴ KANT, 1763, p.151 No original: “Denn aus diesen allein [formale Grundsätze] kann wirklich gar nichts bewiesen werden, weil Sätze erfordert werden, die den Mittelbegriff enthalten, wodurch die logische Verhältnis anderer Begriffe soll in einem Vernunftschlusse erkannt werden können, und unter diesen Sätzen müssen einige die ersten sein. Allein man kann nimmermehr einigen sie nicht vor jeden menschlichen Verstand augenscheinlich sind.”

⁶⁵ Fomos verdadeiramente forçados pela argumentação do trabalho a antecipar uma questão que será um de nossos principais temas, a saber, a relação do sentimento de certeza e deste saber cotidianamente compartilhado com o conceito de universalidade subjetiva (ou comunicabilidade universal). Isso revela um curioso aspecto meta-teórico e auto-referente no problema tratado.

⁶⁶ Cf. KANT, 1785, p.19-20

⁶⁷ Cf. KANT, 1788, p.106

sensação (...), o ajuizamento da relação dos meios a fins pertence indubitavelmente à razão.⁶⁸

Quando Paul Guyer critica a relação da estrutura da Analítica do Belo com as funções lógicas do juízo de gosto, ele pretende uma dupla negação que concorre a um mesmo objetivo: atacar a ênfase que possivelmente pode recair sobre a ligação do princípio de comunicabilidade universal com as condições do conhecimento objetivo e atacar o caráter “ascendente” da análise, isto é, a tentativa de Kant de passar do conceito de comprazimento desinteressado ao conceito de universalidade subjetiva; ambos ataques com o objetivo de reiterar a pretensão de validade intersubjetiva como a mais fundamental característica do juízo sobre o belo, limitando ao desinteresse e à conformidade a fins formal – que será tratada a seguir – o status de critérios justificatórios, isto é, mediante os quais o sujeito justifica-se da pretensão levantada. Ora, não negamos que possuamos certa afinidade, aqui, com a posição geral de Guyer em reafirmar a comunicabilidade como sendo o verdadeiro princípio do juízo de gosto. Mas, não podemos deixar de dar razão a Allison e Longuenesse quanto ao fato de ser possível sustentar uma relação satisfatória entre a estrutura da Analítica do Belo e as funções lógicas do juízo, através do critério já comentado da solução de Longuenesse ao problema da antecipação das funções lógicas pela atividade de reflexão. É verdade que ainda não foi suficientemente provado o aspecto rigidamente ascendente da análise e há dúvidas sobre se realmente a universalidade subjetiva segue-se, analiticamente, do conceito de comprazimento desinteressado; isso porém não invalida a relação da Analítica com a tábua das funções lógicas. Acreditamos ser possível uma síntese dialética entre as duas perspectivas se admitirmos que, para a análise do juízo de gosto, Kant utiliza, além da lógica formal, as peculiaridades que a distinção conceitual entre agradável, bom e belo herda da linguagem comum. Ou seja, mesmo que fosse formalmente sólida a passagem do caráter desinteressado do belo à sua validade universal subjetiva, uma ligação entre o belo e a pretensão de validade já seria colonizadora do emprego cotidiano deste tipo de juízo, o que devolveria à questão da

⁶⁸ KANT, 1788, p.94 No original: “so würde der Begriff von dem, was unmittelbar gut ist, nur auf das gehen, womit die Empfindung des vergnügens unmittelbar verbunden ist, und der von dem schlechthin Bösen auf das, was unmittelbar Schmerz erregt, allein bezogen werden müssen. Weil aber das dem Sprachgebrauche schon zuwider ist, der das Angenehme vom Guten, das Unangenehme vom Bösen unterscheidet und verlangt, das Gutes und Böses jederzeit durch Vernunft, mithin durch Begriffe, die sich allgemein mitteilen lassen, und nicht durch bloße Empfindung (...); denn die Beurteilung des Verhältnisses der Mittel zum Zwecken gehört allerdings zur Vernunft.”

validade intersubjetiva – que é o verdadeiro problema do gosto desde o período pré-crítico – o papel essencial, sem deixar de tornar plausível o procedimento analítico kantiano. Do contrário, tanto a relação do juízo de gosto com a tábua das funções lógicas quanto o próprio intento de Kant de, contrariamente a essa mesma tábua, antecipar o momento da qualidade em relação ao da quantidade ficariam incompreensíveis. Na verdade, a solução entre as duas perspectivas nada mais prova do que a ambigüidade característica do problema, isto é, de que a comunicabilidade universal sempre constituiu o principal escopo da estética kantiana, contudo ele tivesse sob a pressão da suspeita de que, assim como os princípios materiais de Crusius, a comunicabilidade universal, que já está no ponto de partida de sua argumentação, necessitaria ainda de uma prova objetiva, cujo fundamento outro não pode ser senão a própria objetividade do conhecimento.

A universalidade do belo possui, portanto, duas origens: uma que remonta ao próprio emprego da expressão e constitui, por isso, uma procedência empírica – não da universalidade propriamente, que jamais tem fundamento empírico, mas da manifestação de uma pretensão de universalidade verificada no simples emprego da expressão “*a* é belo”; outra que pertence ao complexo jogo das faculdades de mente que constitui um misto de explicação psicológica e análise conceitual. Nesses múltiplos contextos, imiscuem-se expressões como “universalidade subjetiva”, “comunicabilidade universal” ou “subjetiva comunicabilidade universal”, que nada mais significam do que a possibilidade de compartilhar universalmente um juízo como expressão de uma regra cujo conteúdo explícito não pode ser fornecido por um conceito do objeto. Continuemos, então, com os desdobramentos da análise do referido conceito sob o último aspecto, pois a distinção lingüística quanto à pretensão de validade do belo e do agradável deve ser, então, completada por sua origem conceitual-psicológica.

O fato de existir uma perspectiva ligada à complexa teoria kantiana das faculdades da mente subjacente à análise conceitual formal que infere a universalidade do belo a partir do prazer desinteressado pode ser claramente verificado já no início ao §8 da CFJ. Com efeito, Kant afirma que

Esta particular determinação da universalidade de um juízo estético, que pode ser encontrada em um juízo de gosto, é na verdade uma curiosidade não para o lógico, mas sim para o filósofo transcendental; ela desafia seu não pequeno esforço para descobrir a origem da mesma, mas em compensação desvela também uma propriedade de nossa

faculdade de conhecimento, a qual sem este desmembramento teria ficado desconhecida.⁶⁹

De acordo com essas condições transcendentais, a universalidade do juízo estético puro não é oposta à particularidade ou singularidade de seu conteúdo, antes, é uma validade universal oposta à validade meramente privada do gosto dos sentidos, donde a denominação de *públicos*⁷⁰ para esses pretensos juízos comumente válidos. “No que concerne à quantidade lógica, todos os juízos de gosto são singulares”⁷¹, diz Kant, já que somente um conceito poderia conter a regra de aplicação do predicado à totalidade dos objetos que caem sob ele. No juízo estético, ao contrário, o sujeito atém o objeto imediatamente ao seu sentimento. Desse modo, a universalidade do juízo não diz respeito à quantidade do sujeito – um objeto empírico ou uma obra de arte – ao qual se aplica o predicado (belo), mas antes, à quantidade dos sujeitos (julgantes) aos quais se aplica o sentimento (prazer ou desprazer). Nesse sentido, pois, universalidade subjetiva e comunicabilidade se identificam, já que a universalidade não se refere à aplicabilidade de um predicado ao conceito do objeto, mas uma pretensão levantada quanto à aplicabilidade do sentimento ao conjunto dos sujeitos capazes de julgar, isto é, a possibilidade de compartilhá-lo e encontrá-lo válido para cada um. “Como juízos singulares, os juízos estéticos, tanto empíricos quanto puros, estão liberados da determinação objetiva do sujeito do enunciado”.⁷² E, paralelamente à singularidade do sujeito do enunciado, temos a universalidade do sujeito da enunciação.⁷³ Assim, uma vez que não pode haver uma regra, um conceito, segundo a qual alguém deveria ser coagido a reconhecer um objeto como belo, a validade universal do sentimento possui então a mera forma da validade em geral, denominada comunicabilidade ou comunicabilidade (*Mitteilbarkeit*). Quanto a isso, sob o aspecto do sujeito que julga sobre seu próprio sentimento, experiência à qual tem acesso privilegiado, a voz

⁶⁹ CFJ, p.58 No original: “Diese besondere Bestimmung der Allgemeinheit eines ästhetischen Urteils, die sich in einem Geschmackurteile antreffen läßt, ist eine Merkwürdigkeit, zwar nicht für den Logiker, aber wohl für den Transszendental-Philosophen, welche seine nicht geringe Bemühung auffordert, um den Ursprung derselben zu entdecken, dafür aber auch eine Eigenschaft unseres Erkenntnisvermögens aufdeckt, welche ohne diese Zergliederung unbekannt geblieben wäre.”

⁷⁰ Cf. CFJ, p.58

⁷¹ CFJ, p.59 No original: “In Ansehung der logischen Quantität sind alle Geschmacksurteile einzelne Urteile.”

⁷² Cf. FIGUEIREDO, 2001, p.221

⁷³ Aproveito aqui o vocabulário próprio e bastante clarificador da Profa. Virginia Figueiredo.

universal é, portanto, somente uma *idéia*⁷⁴, estimulada pela consciência da separação de tudo que pertence ao agradável e ao bom. Porém, tendo em vista que o juízo, apesar de singular, não se limita a proposições em primeira pessoa e que o sujeito concreto pode estar equivocado sobre o caráter desinteressado de seu próprio sentimento, do ponto de vista metodológico da análise, portanto, as regras devem ser suficientes e devem fornecer as condições de possibilidade dessa pretensão de validade universal. Para isso, é imprescindível saber se o prazer antecede o ajuizamento ou se o ajuizamento antecede o prazer. À solução deste problema, Kant chamou de “chave da crítica do gosto” e, por isso, “digna de toda a atenção”. Aqui, pois, cumpre à comunicabilidade um papel crucial na crítica do gosto, já elevando-se, prematuramente, ao estatuto de princípio.

Se o prazer no objeto dado fosse o antecedente e no juízo de gosto somente a comunicabilidade universal do prazer devesse ser concedida à representação do objeto, então um tal procedimento estaria em contradição consigo mesmo. Pois tal prazer não seria nenhum outro que o simples agrado na sensação sensorial e, por isso, de acordo com sua natureza, somente poderia ter validade privada, porque dependeria imediatamente da representação pela qual o objeto é *dado*.

Logo, é a universal capacidade de comunicação do estado de ânimo na representação dada que, como condição subjetiva do juízo de gosto, tem de fazer como fundamento do mesmo e ter como consequência o prazer no objeto.⁷⁵

A partir de agora, o que antes era, do ponto de vista do sujeito, apenas a pretensão de universalidade subjetiva do sentimento, torna-se, do ponto de vista metodológico de suas condições de possibilidade, a comunicabilidade universal do estado de ânimo que está na origem do sentimento.⁷⁶ Não se trata simplesmente de associar uma pretensão de validade intersubjetiva ao juízo que se refere a um sentimento mas, antes, associar ao sentimento um juízo intersubjetivamente válido sobre o estado

⁷⁴ CFJ, p.60

⁷⁵ CFJ, p.61 No original: “Ginge die Lust an dem gegebenen Gegenstande vorher und nur die allgemeine Mitteilbarkeit derselben sollte im Geschmacksurteile der Vorstellung des Gegenstandes zuerkannt werden, so würde ein solches Verfahren mit sich selbst im Widerspruche stehen. Denn dergleichen Lust würde keine andere als die Bloße Annehmlichkeit in der Sinnenempfindung sein und daher ihrer Natur nach nur Privatgültigkeit haben können, weil sie von der Vorstellung, wodurch der Gegenstand gegeben wird, unmittelbar abhinge.

Also ist es die allgemeine Mitteilungsfähigkeit des Gemütszustandes in der gegebenen Vorstellung, welche als subjektive Bedingung des Geschmacksurteils demselben zum Grunde liegen und die Lust an dem Gegenstande zur Folge haben muß.”

⁷⁶ Em geral, os comentadores tendem a logo identificar estes conceitos, descuidando da guinada que o §9 representa na argumentação de Kant e na passagem do ponto de visto subjetivo para o ponto de vista metodológico, que é ao mesmo tempo a passagem do problema da universalidade subjetiva do sentimento à universal comunicabilidade do estado de ânimo que lhe dá ensejo. Para uma razão definitiva desta distinção, cf. a segunda parte do terceiro capítulo do presente trabalho: Da comunicabilidade da convicção que acompanha o conhecimento.

de ânimo diante da representação dada. Esta é, pois, a condição de possibilidade do juízo de gosto pretender universalidade em geral. O prazer aparece, então, como uma conseqüência do ajuizamento da universal comunicabilidade do estado de ânimo que está na base da reação estética. Tem início, nesse contexto, o desenvolvimento da complexa teoria estética vislumbrada por Kant já em 1771, que liga o prazer no belo ao estado de ânimo que acompanha o conhecimento em geral. Pois, somente para destacá-la ainda mais, omitimos até aqui a continuação da citação referente ao §9 que não deixa dúvida a respeito dessa ligação: “Nada, porém, pode ser comunicado universalmente, a não ser conhecimento e representação, na medida em que ela pertence ao conhecimento.”⁷⁷ Deve-se ter bastante cautela na compreensão deste trecho que Kant apresentou como a chave da crítica do gosto. Os detalhes dessa complexa teoria estética não podem passar despercebidos. Se o juízo de gosto não é nenhum conhecimento, nem mesmo um autoconhecimento, resta-nos somente a segunda opção, isto é, a de que o estado de ânimo só pode ser universalmente comunicável na medida em que é uma representação pertencente ao conhecimento.⁷⁸ A objetividade do conhecimento, portanto, permanece como ponto de referência universal (*allgemeinen Beziehungspunkt*) dessa representação: “Pois só e unicamente nesta medida a última é objetiva e só assim tem um ponto de referência universal, com o qual a faculdade de representação de todos é coagida a concordar.”⁷⁹ Do ponto de vista metodológico, portanto, existe um ponto de referência que assegura àquele que emite um juízo de gosto com pretensão de universalidade que ele não está em conflito com as condições de possibilidade dessa pretensão, embora, de seu próprio ponto de vista, o fundamento determinante do juízo não seja esta garantia metodológica, mas o simples estado de ânimo na relação recíproca das suas faculdades. É preciso, pois, não confundir os pontos de vista.

Portanto, Kant garante as condições de possibilidade da pretensão de validade intersubjetiva do juízo de gosto associando o sentimento de prazer ao estado de ânimo que pertence ao conhecimento em geral, estado este que nada mais é do que o acordo e a referência recíproca das faculdades da mente.

⁷⁷ CFJ, p.61 No original: “Es kann aber nichts allgemein mitgeteilt werden, als Erkenntnis, und Vorstellung, sofern sie zum Erkenntnis gehört.”

⁷⁸ Como o estado de ânimo pode ser uma representação pertencente ao conhecimento, contudo, somente será elucidado no terceiro momento da Analítica do Belo, segundo a relação.

⁷⁹ CFJ, p.61 No original: “Denn sofern ist die letztere nur allein objektiv und hat nur dadurch einen allgemeinen Beziehungspunkt, womit die Vorstellungskraft aller zusammenzustimmen genötigt wird.”

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. Ora, a uma representação pela qual um objeto é dado, para que disso resulte conhecimento, pertencem a *faculdade de imaginação*, para a composição do múltiplo da intuição, e o *entendimento*, para a unidade do conceito, que unifica as representações.⁸⁰

A fim de compreender o que Kant quer significar com a expressão “jogo livre” é preciso ter em mente a atividade do conhecimento como um todo. De acordo com a CRP, a faculdade de imaginação é responsável pela capacidade de síntese em geral, dividida entre as sínteses da apreensão e da reprodução no contexto da primeira edição (A 100) e denominada simplesmente síntese figurada (*synthesis speciosa*) na segunda edição (B 151). Em ambos os casos, a receptividade da sensibilidade é afetada por um múltiplo da intuição que apenas unindo-se à espontaneidade das fontes subjetivas pode tornar possível o conhecimento. A imaginação, portanto, sintetiza os dados que estão em pura diversidade para a sensibilidade, embora não seja capaz de fornecer um conhecimento. Torna-se necessária, para que a unidade do conhecimento se complete, a síntese do reconhecimento no conceito (A 103) ou o que Kant chamou, na segunda edição da CRP, de *synthesis intellectualis*, isto é, a representação da síntese figurada referida à unidade sintética originária da apercepção, o que só pode ser feito mediante regras, que são as categorias puras do entendimento (B 150). Apesar de Kant interpretar, na segunda edição, a capacidade de imaginação como um “efeito do entendimento sobre a sensibilidade” (B 152), é neste contexto que ela aparece não somente como capacidade de *reprodução* – pois nenhum conhecimento é possível sem a possibilidade de os fenômenos se reproduzirem (A 102) – mas também como capacidade de determinar a síntese das intuições “*em conformidade com as categorias*” (B 152), capacidade que lhe garante o nome de *imaginação produtiva* e o caráter de

⁸⁰ CFJ, p.62 No original: “Die Erkenntniskräfte, die durch diese Vorstellung ins Spiel gesetzt werden, sind hiebei in einem freien Spiele, weil kein bestimmter Begriff sie auf eine besondere Erkenntnisregel einschränkt. Also muß der Gemütszustand in dieser Vorstellung der eines Gefühls des freien Spiels der Vorstellungskräfte an einer gegebenen Vorstellung zu einem Erkenntnis überhaupt sein. Nun gehören zu einer Vorstellung, wodurch ein Gegenstand gegeben wird, damit überhaupt daraus Erkenntnis werde, Einbildungskraft für die Zusammensetzung des Mannigfaltigen der Anschauung, und Verstand für die Einheit des Begriffs, der die Vorstellungen vereinigt.”

espontaneidade, ao contrário da imaginação reprodutiva limitada às leis empíricas da associação.

Portanto, para o conhecimento ser possível, imaginação e entendimento precisam estar em recíproca cooperação, em qualquer situação cognitiva em geral. Contudo, sob a coerção da regra, isto é, do conceito, a imaginação, embora espontânea em relação à sensibilidade, torna-se *passiva* em relação ao entendimento. Todo o ânimo (*Gemüt*) está, sob o auspício do conceito, submetido ao entendimento enquanto capacidade espontânea principal. Assim, pois, compreendemos “jogo livre” como a ocasião de harmonia entre as faculdades em que nenhuma delas submete o ânimo em conjunto, mas a própria faculdade de conhecimento, enquanto totalidade das faculdades da mente, isto é, o ânimo como um todo, encontra-se em plena atividade. É inevitável que, ao submeter a experiência a um conceito determinado, o entendimento limite a imaginação em sua completa capacidade de síntese; lembremos o exemplo usado por Kant das histórias fantásticas, que provocam desprazer ao entendimento ao mesmo tempo em que agradam à imaginação e à sensibilidade. Portanto, o prazer que reside na cooperação mútua entre imaginação e entendimento se perde na presença de um conceito determinado, na medida em que o acordo entre as faculdades, mesmo cooperativo, deixa de ser livre. Em situação de livre jogo, ao contrário, temos o conceito de uma subjetividade descentrada que não está dirigida a nenhuma atividade em particular, mas cujo ânimo encontra-se em completa excitação.⁸¹

É de vital importância ressaltar que Kant destaca esse estado de ânimo como um ponto de referência universal (*allgemeinen Beziehungspunkt*) porque, como ele mesmo explica, “o conhecimento como determinação do objeto, com o qual representações dadas (seja em que sujeito for) devem concordar, é o único modo de representação que vale para qualquer um.”⁸² Temos, portanto, um fundamento *epistemológico* para a validade universal do estado de ânimo que acompanha o conhecimento. Mas, “em uma relação que não se funda sobre nenhum conceito (como a relação das faculdades de

⁸¹ Veremos, adiante, como este conceito de uma completa vivificação das faculdades da mente pôde dar origem a uma faculdade de ajuizamento do gosto sob o nome de *sensus communis*, ou sentido comum, que, como tal, não está limitado ao domínio específico da sensibilidade como se fosse um sentido exterior. Isto é fundamental, por exemplo, para pensar a beleza da *significação* na poesia, beleza predicada de um objeto completamente espiritual, distinto da palavra e do som.

⁸² CFJ, p.62 No original: “Erkenntnis, als Bestimmung des Objekts, womit gegebene Vorstellungen (in welchem Subjekte es auch sei) zusammen stimmen sollen, die einzige Vorstellungsart ist, die für jedermann gilt.”

representação a uma faculdade de conhecimento em geral) tampouco é possível uma outra consciência da mesma senão por sensação do efeito”.⁸³ A complexa teoria estética kantiana está, pois, consolidada em seus pontos principais. Poderíamos interpretar, então, o ajuizamento da universal comunicabilidade do estado de ânimo na representação dada, que antecede o prazer, como a *ratio essendi* do juízo de gosto, embora apenas o sentimento de prazer possa nos tornar conscientes desse estado, o que podemos entender como a sua *ratio cognoscendi*. No primeiro aspecto, as condições de possibilidade da validade intersubjetiva do juízo estão asseguradas, embora sejam as veredas confusas e frágeis da experiência empírica do prazer o fator que “realiza” essa possibilidade. Sendo assim, assegurar a validade intersubjetiva do estado de ânimo não assegura a mesma validade para o prazer que deriva dele. E, contudo, resta ainda a questão essencial de entender que tipo de princípio rege a relação entre as duas *rationes* do juízo de gosto, a saber: o que nos prova a ligação do ajuizamento da comunicabilidade do estado de ânimo de harmonia entre as faculdades com o próprio comprazimento no belo? Kant afirma:

Que o poder comunicar seu estado de ânimo, embora somente com vistas às faculdades cognitivas, comporte por si um prazer, poder-se-ia demonstrar facilmente (empírica e psicologicamente) a partir da tendência natural do homem à sociabilidade. Isto, porém, não é suficiente para o nosso objetivo. (...) temos que reservar a discussão desta questão até à resposta àquela outra: se e como juízos estéticos *a priori* são possíveis.⁸⁴

A complexa teoria estética que Kant tem em mente não poderá, portanto, se completar antes do quarto momento da Analítica do Belo, onde finalmente a questão poderá obter resposta. É suficiente, por enquanto, destacar que Kant não colocou simplesmente a questão de como são possíveis juízos estéticos *a priori*, mas duvidou mesmo dessa possibilidade com uma insuspeitada partícula condicional: *se* e como juízos estéticos *a priori* são possíveis?

⁸³ CFJ, p.63 No original: “bei einem Verhältnisse, welches keinen Begriff zum Grunde legt (wie das der Vorstellungskräfte zu einem Erkenntnisvermögen überhaupt), ist auch kein anderes Bewußtsein desselben, als durch Empfindung der Wirkung”.

⁸⁴ CFJ, p.63 (tradução modificada) No original: “Daß seinen Gemütszustand selbst auch nur in Ansehung der Erkenntnisvermögen mitteilen zu können, eine Lust bei sich führe: könnte man aus dem natürlichen Hange des Menschen zur Geselligkeit (empirisch und psychologisch) leichtlich dartun. Das ist aber zu unserer Absicht nicht genug. (...) Die Erörterung dieser Frage aber müssen wir uns bis zur Beantwortung derjenigen: ob und wie ästhetische Urteile *a priori* möglich sind, vorbehalten.”

I.iii – Relação: um excursão objetivista na discussão da validade?

Não é verdade que a estética kantiana esteja tão estritamente encerrada no domínio do problema da validade intersubjetiva do juízo de gosto que nada mais possa importar-lhe noutro mérito. Existe, sim, uma preocupação de Kant relativamente aos temas da estética clássica, particularmente ao conceito de *forma bela*, cujas raízes remontam a Platão e, sobretudo, a Aristóteles. Sem dúvida uma das discussões mais interessantes da estética filosófica, não poderia deixar de seduzir também Kant, embora, aqui, nos tenha subtraído aos encantos da matéria e seu contexto muito temporalmente deslocado a própria dedicação ao texto kantiano, por si só instigante e profundo. Também não é verdade que não haja críticas particularmente direcionadas à estrutura desconexa do texto,⁸⁵ como se não se pudessem verificar seus encadeamentos conceituais; mas não é por acaso ou de modo totalmente indiferente às demais partes da obra e a sua estratégia argumentativa que Kant chega a enfrentar o conceito de forma bela.⁸⁶ Antes, ele aparece como uma conseqüência da análise do juízo de gosto segundo a relação, nutrindo-se, nalguma medida, dos resultados até aqui adquiridos. Se o juízo de gosto é estético e referente à representação do objeto de um comprazimento universal sem conceito, não se pode qualificá-lo mediante nenhuma das categorias objetivas apontadas pela CRP, pois dizer do comprazimento no belo que haja uma causa que o determine não seria absolutamente possível, precisamente porque isso exigiria uma conceituação determinada. O juízo de gosto, portanto, erige-se sobre a representação de uma conformidade a fins (*forma finalis*) do objeto – ou da representação pela qual ele é dado – em relação ao comprazimento no sujeito ou seu estado de ânimo na harmonia entre as faculdades. Mas não podemos compreender com exatidão o que significa uma conformidade a fins (*Zweckmäßigkeit*) antes de entender em que consiste um fim (*Zweck*). Segundo Kant, *fim* “é o objeto de um conceito, na medida em que este for considerado como a causa daquele (o fundamento real de sua possibilidade)”.⁸⁷ O que isto quer dizer? Basicamente, significa que determinado fim, objetivo, meta, resultado

⁸⁵ Já mencionamos a tese de Guyer de que o primeiro e o terceiro momento da Analítica são relativamente independentes da questão da validade intersubjetiva. Cf. GUYER, 1997, p.185-227.

⁸⁶ Cf. ALLISON, 2001, p.119-143.

⁸⁷ CFJ, p.64 No original: “so ist Zweck der Gegenstand eines Begriffs, sofern dieser als die Ursache von jenem (der reale Grund seiner Möglichkeit) angesehen wird”.

etc., só pode ser pensado como mediado pela representação de um conceito que desempenhe sua causa, como um meio para atingi-lo, e seja fundamento real da sua possibilidade, isto é, da possibilidade concreta de realização do fim. Não é possível apontar o fim de um objeto, ou seja, o objetivo pretendido com sua fabricação, senão mediante um conceito desse objeto, unicamente através do qual é possível dizer o que ele deva ser, isto é, a que fim ele serve e a que almejava seu fabricante. Por exemplo, sem um conceito de “espreguiçadeira” é absolutamente impossível dizer para quê ela serve, isto é, a que fim ela deve sua possibilidade concreta como obra da vontade de um artesão. O fim consiste, portanto, num *conteúdo* determinado fornecido por um conceito do objeto.

Por outro lado, a mera *forma* desse tipo de causalidade que explica a função de uma representação como a causa real da possibilidade de uma outra representação é a conformidade a fins (*Zweckmäßigkeit*). Mais precisamente, é a forma de relação onde em geral a representação do efeito antecede a representação de sua causa e, mais do que isso, constitui seu próprio fundamento. Ora, se determinada representação é pensada em conformidade a fins embora, apesar de todo esforço, nenhum fim *determinado* possa ser para ela encontrado, temos então somente a simples forma da conformidade a fins em geral, sem aquele conteúdo específico que exclusivamente um conceito específico poderia preencher.

Conforme a um fim, porém, chama-se um objeto ou um estado de ânimo ou também uma ação, ainda que sua possibilidade não pressuponha necessariamente a representação de um fim, simplesmente porque sua possibilidade somente pode ser explicada ou concebida por nós na medida em que admitimos como fundamento da mesma uma causalidade segundo fins, isto é, uma vontade, que a tivesse ordenado desse modo segundo a representação de uma certa regra. A conformidade a fins pode, pois, ser sem fim.⁸⁸

Fica então estabelecido que, assim como o juízo é estético e se refere, não ao objeto, mas ao sentimento do sujeito, também a relação que é predicada dele num juízo de gosto não é nenhuma outra senão sua relação de conformidade a fins com a forma subjetiva de julgar, não sendo esta mesma relação atribuída ao próprio objeto como

⁸⁸ CFJ, p.64-65 No original: “Zweckmäßig aber heißt ein Objekt oder Gemütszustand oder eine Handlung auch, wengleich ihre Möglichkeit die Vorstellung eines Zwecks nicht notwendig voraussetzt, bloß darum, weil ihre Möglichkeit von uns nur erklärt und begriffen werden kann, sofern wir eine Kausalität nach Zwecken, d. i. einen Willen, der sie nach der Vorstellung einer gewissen Regel so angeordnet hätte, zum Grunde derselben annehmen. Die Zweckmäßigkeit kann also ohne Zweck sein”.

produto de uma vontade sem a qual sua possibilidade estaria arruinada. Ou seja, a *efetividade* do objeto dito belo não depende enfaticamente da pressuposição de um conceito-fim como única causalidade possível para ele, mas apenas deve-se supor uma tal relação de conformidade e fins, sem a interferência de um fim determinado, para explicar e conceber *para nós* o modo de representação pelo qual o objeto é dado, a saber, a forma da conformidade a fins *como se* a representação mencionada fosse objeto de uma causalidade que a tivesse tomado na pressuposição de um fim determinado, isto é, como se ela fosse produto de uma vontade. Mas que papel poderia cumprir na constituição do juízo de gosto o representar-se tal conformidade? Kant esclarece que “a consciência da causalidade de uma representação com vistas ao estado do sujeito, para *conservar* a este nesse estado, pode aqui de modo geral designar aquilo que se chama prazer”.⁸⁹ Por conseguinte, não há um conceito de objeto que explique o prazer no sujeito; não se trata de uma relação causal mecânica, tampouco uma relação de conformidade a fins com um fim específico; apenas a consciência se representa uma causalidade com o objetivo de manter o estado de ânimo prazeroso. Há uma auto-referência unicamente pela qual se explica o interesse do sujeito em representar para si esta finalidade, a saber: que ela não é implicada por um interesse despertado pelo agrado na sensação, até porque um tal deleite é imediato e não necessita de nenhuma suposição do juízo com vistas à manutenção de seu estado; a representação de uma conformidade a fins subjetiva interessa ao sujeito não como interesse pelo objeto, mas pela manutenção de seu estado de ânimo como algo prazeroso em si, e não como se fosse uma causa externa e o prazer, seu mero efeito contingente. Se o *fim* específico tomado na representação do objeto for qualquer efeito prático comum, confundir-se-á com o comprazimento no *bom*; de outro lado, se o fim específico tomado for o próprio sentimento do sujeito, outro tipo de confusão também ocorre e a experiência da beleza se perde no mero deleite dos sentidos. É por isso que a representação do objeto não pode ser *causa* do prazer no belo, posto ser este apenas um fim *subjetivo*. Apenas o estado de ânimo num interesse por sua própria continuidade, e não por um prazer que dele possa derivar, pode representar-se uma conformidade a fins sem um fim determinado, pois seu fim, se assim podemos explicá-lo, é a manutenção do estado de conformidade *sem fim*.

⁸⁹ CFJ, p.64 No original: “Das Bewußtsein der Kausalität einer Vorstellung in Absicht auf den Zustand des Subjekts, es in demselben zu erhalten, kann hier im allgemeinen das bezeichnen; was man Lust nennt”.

Kant concede, então, que a consciência do estado de ânimo e o sentimento de prazer são uma só e mesma coisa, evitando caracterizar o próprio sentimento como fim determinado da representação da causalidade segundo fins, da mesma forma como ele tinha feito ao conceber um sentimento de respeito pela lei moral com a devida cautela de não confundir esse sentimento com a finalidade da lei moral em si mesma, como se esta fosse uma causa daquele.⁹⁰

(...) 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. (...) Ora, de modo semelhante se passa com o prazer no juízo de gosto: só que aqui ele é simplesmente contemplativo e sem produzir um interesse no objeto, enquanto no juízo moral, ao contrário, ele é prático. 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.⁹¹

Tal identidade entre a consciência do estado de ânimo na harmonia entre as faculdades e o sentimento de prazer, que até agora estavam de algum modo dissociados, era a última peça que faltava no quebra-cabeça da complexa teoria estética em questão, levando Kant a convencer-se definitivamente de que o juízo de gosto baseia-se em fundamentos a priori, como o demonstra o título ao §12 da CFJ, donde retiramos a citação acima: “O juízo de gosto repousa sobre fundamentos *a priori*”. Como ele mesmo declara no início desse parágrafo, é impossível estipular a conexão a priori entre o sentimento de prazer ou desprazer e qualquer outra representação, seja sensação ou conceito. Com a ajuda da concepção de uma conformidade a fins subjetiva e a rejeição da última crença que ainda o prendia às aporias levantadas no final da seção anterior – a de que o prazer constitui mero efeito do estado de ânimo na harmonia entre as faculdades – Kant pôde dar continuidade à complexa teoria estética pretendida. Portanto, a partir de agora, temos a seguinte concepção da reação estética: 1) Estado de ânimo no jogo livre entre as faculdades e sentimento de prazer são uma única e mesma coisa; 2) Apenas o sentimento é a *consciência* da conformidade a fins nesse mesmo

⁹⁰ Cf. o terceiro capítulo da *Crítica da Razão Prática* chamado “Dos motivos da razão prática pura”. KANT, 1788, p.114 e segs.

⁹¹ CFJ, p.68 No original: “Der Gemütszustand aber eines irgend wodurch bestimmten Willens ist an sich schon ein Gefühl der Lust und mit ihm identisch, folgt also nicht als Wirkung daraus. (...) Nun ist es auf ähnliche Weise mit der Lust im ästhetischen Urteile bewandt: nur daß sie hier bloß kontemplativ, und ohne ein Interesse am Objekt zu bewirken, im moralischen Urteil hingegen praktisch ist. Das Bewußtsein der bloß formalen Zweckmäßigkeit im Spiele der Erkenntniskräfte des Subjekts bei einer Vorstellung, wodurch ein Gegenstand gegeben wird, ist die Lust selbst”.

estado, já que é impossível, na ausência de um conceito determinado, ter uma consciência intelectual dele.⁹²

Com tudo isso, é fácil perceber que Kant está refletindo ao sabor da redação,⁹³ pois as exigências da argumentação o levam a aprimoramentos conceituais que por vezes sugere uma certa incongruência entre as partes. É preciso, portanto, bastante cautela no acompanhamento da discussão. É suficiente, contudo, compreender que uma relação de causa e efeito entre o estado de ânimo na harmonia entre as faculdades e o sentimento de prazer, que só se dá empiricamente, não poderia conviver com a pretensão a priori do juízo. Cumpre, então, ressaltar enfaticamente que o estado no livre jogo das faculdades só tem interesse por sua própria manutenção, isto é, ele se reproduz na contemplação demorada *sem objetivo ulterior*. Trata-se exatamente do que Kant denomina *forma da conformidade a fins* (*Form der Zweckmäßigkeit*), porque o simples prazer empírico poderia já manchar, como um conteúdo, a causalidade formal meramente representada. Vê-se, pois, que não somente um conceito do objeto como determinação de um *fim* pode deixar escapar a pureza do belo. Também o prazer não pode representar um fim em si mesmo e, conseqüentemente, não se pode contaminar o juízo com atrativo e comoção. Ora, Kant identifica tais atrativos com o *material* de uma sensação, provocando uma identidade entre a forma da conformidade a fins (*Form der Zweckmäßigkeit*)⁹⁴ e a conformidade a fins da forma (*Zweckmäßigkeit der Form*)⁹⁵. Tal identificação é enigmática e pode sugerir uma interpretação objetivista da beleza sob o conceito de *forma bela*.⁹⁶ A forma da conformidade a fins é unicamente um modo de representar a relação de causalidade entre a representação dada e o estado de ânimo livremente harmônico. A forma bela é algo totalmente diverso e deve ser compreendido

⁹² Uma interpretação semelhante foi proposta por Hannah Ginsborg. Cf. GINSBORG, 1998. Mas ela estende esta identidade ao *juízo*, à própria atividade de julgar o objeto como belo, com o objetivo de resolver o problema do §9, o que contraria a tese de Guyer, aqui compartilhada, de que há uma complexa teoria estética que dissocia a contingência do sentimento e a necessidade do juízo. Para as críticas à proposta de Ginsborg cf. K. AMERIKS, 1998.

⁹³ Única alternativa às posições de Ginsborg e Ameriks, igualmente defensáveis. Ginsborg advoga que não tem sentido ajuizar sobre um sentimento que ainda não se sentiu. Contra ela, Ameriks afirma que o §9 não coloca uma questão de identidade, mas uma questão de prioridade, ou seja, se o juízo antecede o prazer ou vice-versa. Por isso, acreditamos que a identidade só pode ser aplicada ao estado de ânimo e o sentimento de prazer, deixando o juízo mesmo como um terceiro elemento irredutível.

⁹⁴ Cf. CFJ, p.66

⁹⁵ Cf. CFJ, p.69

⁹⁶ Cf. J. KULENKAMPFF, 1992, pp.9-23, 2001, pp.7-27. Kulenkampff viu-se inclinado a tomar a forma externa do ser organizado como paradigma da beleza. Aqui, nos distanciamos consideravelmente desta interpretação.

como *desenho* (*Zeichnung*)⁹⁷. É preciso distinguir as duas coisas, embora haja alguma conexão entre os conceitos.

Na pintura, na escultura, enfim em todas as artes plásticas; na arquitetura, na jardinagem, na medida em que são belas artes, o *desenho* é o essencial, no qual não é o que deleita na sensação, mas simplesmente o que apraz por sua forma, que constitui o fundamento de toda a disposição para o gosto.⁹⁸

Necessário, também, é salientar que a tal forma (desenho) nada tem que ver com uma espécie de organicidade objetiva ou finalidade interna. Se não for representada segundo uma conformidade a fins em relação ao jogo livre entre as faculdades, a figura não pode ser denominada bela. A conformidade a fins da forma é um desdobramento da análise, mas não podemos confundi-la com a noção objetiva de perfeição.⁹⁹ Uma conformidade a fins objetiva sem fim é uma verdadeira contradição, diz Kant.¹⁰⁰

O formal na representação de uma coisa, isto é, a concordância do múltiplo com uma unidade (seja qual for), de modo nenhum dá por si a conhecer uma conformidade a fins objetiva; pois uma vez que se abstrai desta unidade *como fim* (o que a coisa deva ser), não resta senão a conformidade a fins subjetiva das representações no ânimo do que intui.¹⁰¹

Entretanto, em todo acervo cultural da humanidade desde o mundo primitivo, não se pode negar a presença da beleza em objetos e utensílios materiais práticos. Isto é, existe um belo que depende, em algum grau, de um conceito do objeto que não pode deixar de estabelecer-lhe um *fim*. Kant divide, pois, a beleza em duas espécies: beleza

⁹⁷ O próprio sentimento de prazer não pode ser um *fim* específico desta conformidade, uma vez que ele não é nenhuma sensação empírica, mas uma representação inteiramente peculiar. Contra as leituras tradicionais deste problema, Anthony Savile defendeu brilhantemente a idéia de que uma funcionalidade espiritual, cujo paradigma é a beleza da significação na poesia, não se relaciona nem com sensação empírica nem com o *desenho* do objeto. Cf. SAVILE, 1993.

⁹⁸ CFJ, p.71 No original: “In der Malerei, Bildhauerkunst, ja allen bildenden Künsten, in der Baukunst, Gartenkunst, sofern sie schöne Künste sind, ist die Zeichnung das Wesentliche, in welcher nicht, was in der Empfindung vergnügt, sondern bloß was durch seine Form gefällt, den Grund aller Anlage für den Geschmack ausmacht.”

⁹⁹ Cf. CFJ, p.72 e segs.

¹⁰⁰ Cf. CFJ, p.73-74

¹⁰¹ CFJ, p.73 No original: “Das Formale in der Vorstellung eines Dinges, d.i. die Zusammenstimmung des Mannigfaltigen zu Einem (unbestimmt was es sein solle) gibt, für sich, ganz und gar keine objektive Zweckmäßigkeit zu erkennen; weil, da von diesem Einem als Zweck (was das Ding sein solle) abstrahiert wird, nichts als die subjektive Zweckmäßigkeit der Vorstellungen im Gemüte des Anschauende übrig bleibt”.

livre (*pulchritudo vaga*) e beleza aderente (*pulchritudo adhaerens*).¹⁰² No primeiro caso, não é pressuposto nenhum conceito do que o objeto deva ser. No segundo, ao contrário, a beleza é condicionada e limitada pelo conteúdo de um *fin* estabelecido pelo conceito do objeto.

Flores são belezas naturais livres. Que espécie de coisa uma flor deva ser, dificilmente o saberá alguém além do botânico; e mesmo este, que no caso conhece o órgão de fecundação da planta, se julga a respeito através do gosto, não toma em consideração este fim da natureza. (...) Poder-se-ia colocar em um edifício muita coisa que aprazeria imediatamente na intuição, desde que não se tratasse de uma igreja.¹⁰³

No caso de uma igreja, por exemplo, a beleza cultivada reduz-se a mero ornamento em torno da forma que é, em todo caso, limitada por um conceito do que uma igreja deva ser. Da mesma forma ocorre com a beleza de uma espada, de um escudo, de uma mesa de jantar, de um automóvel. A liberdade de criação esbarra nos limites mínimos estabelecidos pelas notas características do conceito do objeto. Um escudo deve ser robusto e o artista não poderá lançar mão da beleza de uma pluma para constituir-lhe a forma; no máximo ficará satisfeito ao enfeitar e ataviar o instrumento com toda sorte de adornos que puder encontrar.

Ora, os desdobramentos desta distinção são importantes, bem como complexos. Kant aponta como belezas livres muitos pássaros, uma porção de crustáceos. Mas não apenas a natureza é capaz de aprazer livremente. Também os desenhos *à la grecque*, a folhagem para molduras ou papel de parede são belezas livres, porque não representam nada, nenhum objeto. Assim mesmo ocorre com a música sem texto. De outro lado, a beleza do ser humano, a beleza feminina, é contada entre as belezas aderentes, porque Kant acredita haver um conceito do que um homem ou uma mulher deva ser.¹⁰⁴ Mas se o botânico pode abstrair do conhecimento sobre a sexualidade das plantas e julgar exclusivamente pelo gosto, não deveria também ser possível tal abstração no ajuizamento da beleza humana? Ou estaríamos tão naturalmente interessados na beleza

¹⁰² Particularmente sobre este ponto, o artigo de Eva Shaper, *Free and Dependent Beauty*, tornou-se um clássico. Cf. SCHAPER, 1974.

¹⁰³ CFJ, p.75-76 No original: “Blumen sind freie Naturschönheiten. Was eine Blume für ein Ding sein soll, weiß, außer dem Botaniker, schwerlich sonst jemand; und selbst dieser, der daran das Befruchtungsorgan der Pflanze erkennt, nimmt, wenn er darüber durch Geschmack urteilt, auf diesen Naturzweck keine Rücksicht. (...) Man würde vieles unmittelbar in der Anschauung Gefallende an einem Gebäude anbringen können, wenn es nur nicht eine Kirche sein sollte”.

¹⁰⁴ Cf. CFJ, 75 e segs.

de nossos semelhantes que seria impossível para nós tamanha abstração? Mas isso seria um assunto empírico, psicológico. E no caso da moldura sem forma, seria ela mais livre do que um quadro figurativo? E a música sem texto, por não afigurar nada, seria mais livre, quando exatamente a ausência de figuração parece identificá-la com o mero agradável dos timbres? Ora, não é difícil verificar que a identidade entre forma da finalidade e finalidade da forma é a grande responsável por essas dificuldades. Na música, a composição pode apresentar a forma da conformidade a fins, mas não a conformidade a fins da forma, uma vez que Kant identifica esta última com a *figuração* ou *desenho*. E os papéis de parede, os afrescos árabes, por exemplo, como poderiam ser belezas livres se são realizados segundo rígidas regras geométricas?¹⁰⁵ A obsessiva minúcia na aplicação das regras não pode provocar nenhuma mudança qualitativa na sua concepção. Isso mostra que a conformidade a fins da forma desses traçados pode ferir o verdadeiro conceito que está em questão: a forma da conformidade a fins. Tal conformidade deve ser *sem fim*, e o fim não reside unicamente na função representativa, isto é, figurativa do traçado, mas no fim que em geral podemos representar como sua causalidade, por exemplo, o fim específico de provocar uma ilusão de ótica, ou de ressaltar a magnitude do ambiente ou até mesmo de aprazer pela mera sensação dos sentidos.¹⁰⁶ Qualquer um desses fins representados escorraça um belo papel de parede para o domínio bastardo da beleza aderente. Na verdade, Kant se vale aqui claramente da polissemia do termo “*Zeichnung*”, cuja tradução “desenho”, também significa “projeto”, “subscrição”, com forte conotação funcional (conforme a fins).¹⁰⁷ No conceito de conformidade a fins formal não devemos ver tanto uma teoria objetiva da beleza quanto um conceito de autenticidade.

¹⁰⁵ Para a crítica de Kant à beleza de figuras geométricas, cf. CFJ, p.88. Kant identifica mesmo todo o rigidamente regular com o mau gosto.

¹⁰⁶ Para um detalhamento das dificuldades aqui apresentadas, cf. SCHAPER, 1974. Shaper enumera quatro possíveis interpretações para esta passagem e conclui que nenhuma delas se sustenta se não aceitar pelo menos duas premissas: 1) a de que “representar” não significa necessariamente “retratar” (depicting or portraying); e 2) a de que não existe paralelo entre beleza livre e natural, de um lado, e beleza dependente e artística de outro. Disso se conclui que as duas espécies de beleza não se baseiam em características intrínsecas ao objeto, mas em diferentes atitudes que podemos tomar diante deles.

¹⁰⁷ Assim como o inglês “design”. Sem dúvida nenhuma, existe uma conotação funcional num “*Zeichnung*” ou num “design”. A língua espanhola, também, manteve a palavra “diseño” para esse tipo de construção, entendido como traço planejado conforme a fins, como um projeto arquitetônico, por exemplo, reservando o vocábulo “dibujo” para denotar a mera figura sem cálculo de conseqüências. As dificuldades da transposição aumentam mais ainda para o leitor de língua portuguesa, pois, apesar de termos, em português, tanto o “desenho” quanto o “debuxo”, este último caiu em desuso e logo se chama “desenho” os primeiros traços que uma criança em idade muito tenra é capaz de esboçar distraidamente.

É de vital relevância destacar que o conceito é um só: *conformidade-a-fins-sem-fim*, em que o *sem-fim* não consiste apenas num *addendum*, cumprindo um papel secundário; antes, ele compõe um elemento crucial da idéia, qual seja, a de que a conformidade não pode ter um fim específico de nenhum modo. Beleza e autenticidade são o mesmo para Kant.¹⁰⁸ Não podemos esquecer que há, justamente a partir de Kant, um crescente processo de autonomização na história da arte e da discussão estética modernas. Embora o Renascimento tenha permitido o último suspiro do belo clássico, as artes vão se separando cada vez mais das categorias objetivas da beleza.¹⁰⁹ As peculiaridades do domínio estético foram pela primeira vez sistematizadas por Kant e tal autonomia se concretiza na autenticidade do objeto artístico, isto é, na concepção de uma conformidade a fins *sem fim*. Embora Kant não tenha tido, por razões óbvias, condições de discutir o conceito moderno de autenticidade, geralmente ligado às estéticas vanguardistas, não podemos esquecer sua teoria do gênio artístico, de quem a originalidade tem que ser a “primeira propriedade”.¹¹⁰ O conceito de conformidade a fins formal deve ser compreendido, portanto, como um conceito de autenticidade e não como um conceito de *forma bela*. Tanto é assim que a liberdade no modo como dois sujeitos diferentes podem representar a forma da causalidade conforme a fins pode dar origem a dois juízos, um puro e outro impuro, em relação ao mesmo objeto:

Um juízo de gosto seria puro com respeito a um objeto de fim interno determinado somente se o julgante não tivesse nenhum conceito desse fim ou se abstraísse dele em seu juízo. Mas este, então, conquanto proferisse um juízo de gosto correto enquanto ajuizasse o objeto como beleza livre, seria contudo censurado e culpado de um juízo falso pelo outro que contempla a beleza nele somente como qualidade aderente (presta atenção ao fim do objeto), se bem que ambos julguem corretamente a seu modo.¹¹¹

Ora, as conseqüências disso não poderiam ser diferentes. Afora a especificidade do objeto dito belo, é no *nosso* modo de representar a causalidade na representação dada que se pode gerar um juízo desta ou daquela natureza. A representação da conformidade

¹⁰⁸ Cf. BARBOSA, 1999, p.117

¹⁰⁹ Cf. HABERMAS, 1981, p.387

¹¹⁰ Cf. CFJ, p.153

¹¹¹ CFJ, p.77 No original: “Ein Geschmackurteil würde in Ansehung eines Gegenstandes von bestimmtem innern Zweck nur alsdann rein sein, wenn der Urteilende entweder von diesem Zwecke keinem Begriff hätte, oder in seinem Urteile davon abstrahierte. Aber alsdann würde dieser, ob er gleich ein richtiges Geschmackurteil fällte, indem er den Gegenstand als freie Schönheit beurteilte, dennoch von dem andern, welcher die Schönheit an ihm nur als anhängende Beschaffenheit betrachtet (auf den Zweck des Gegenstandes sieht), getadelt und eines falschen Geschmacks beschuldigt werden, obgleich beide in ihrer Art richtig urteilen”.

a fins sem fim é, portanto, apenas subjetiva e o desenvolvimento deste conceito acaba por reiterar o problema da comunicabilidade universal do juízo assim gerado. A citação acima pertence ao final do §16 da CFJ e precede as primeiras palavras do §17 que afirma o seguinte:

A comunicabilidade universal da sensação (do comprazimento ou descomprazimento), e na verdade uma tal que ocorra sem conceito, a unanimidade, o quanto possível, de todos os tempos e povos com respeito a este sentimento na representação de certos objetos, é o critério empírico, se bem que fraco e suficiente apenas para a suposição da derivação de um gosto, tão confirmado por exemplos, do profundamente oculto fundamento comum a todos os homens, da unanimidade das formas sob as quais lhe são dados objetos.¹¹²

Este trecho tem um significado fundamental: mesmo admitindo a idéia da conformidade a fins da forma, a questão da comunicabilidade universal do modo de representação da causalidade mediante a forma da conformidade a fins permanece, pois mesmo na ausência de sensação material, o ajuizamento da forma (desenho) é sem-conceito, o que reitera o problema da validade intersubjetiva do juízo, cujo princípio é o profundamente oculto fundamento comum a todos os homens, a saber, o sentido comum (*sensus communis*), sobre cuja pressuposição o juízo deve fundar-se e para cuja discussão passaremos a seguir.

I.iii - Modalidade: a fixação de um princípio de comunicabilidade

Não é tarefa das mais fáceis investigar o papel específico do quarto momento da Analítica do Belo, segundo a modalidade, pois Kant já destaca, no momento da quantidade, que o conteúdo da predicação, embora ocorra sempre na presença de um

¹¹² CFJ, p.77 (tradução modificada) No original: “Die allgemeine Mitteilbarkeit der Empfindung (des Wohlgefallens oder Mißfallens), und zwar eine solche, die ohne Begriff stattfindet: die Einhelligkeit, soviel möglich, aller Zeiten und Völker in Ansehung dieses Gefühls in der Vorstellung gewisser Gegenstände ist das empirische, wiewohl schwache und kaum zur Vermutung zureichende, Kriterium der Abstammung eines so durch Beispiele bewährten Geschmacks von dem tief verborgenen, allen Menschen gemeinschaftlichen Grunde der Einhelligkeit in Beurteilung der Formen, unter denen ihnen Gegenstände gegeben werden.”

objeto singular, diga respeito unicamente à aplicação do sentimento do sujeito à totalidade dos demais sujeitos com capacidade de julgar, já estabelecendo, portanto, a validade universal intersubjetiva do juízo.¹¹³ A tábua das funções lógicas da CRP enumera três tipos de juízos segundo a modalidade: problemáticos, assertóricos e apodícticos, na medida em que o conteúdo do juízo pode considerar o valor da cópula em referência, não ao objeto, mas ao pensamento em geral. Pode-se, então, num juízo, considerar apenas o possível em relação à totalidade do pensamento consolidado; ou pode-se considerar o real, ou seja, a efetividade da intuição que cai sob o conceito do objeto ou, por último, considerar a absoluta necessidade da pertinência do predicado ao conceito do objeto. (CRP A 74/B 99) Ora, é sempre possível a ligação de qualquer representação dada com o sentimento de prazer, e isso não diz nada sobre a modalidade do juízo de gosto. De outro lado, o sentimento do sujeito não é nenhuma intuição empírica presente no mundo como totalidade dos objetos referenciáveis.¹¹⁴ Rendendo-nos ao poder da metáfora, não se pode abrir o peito de um sujeito que julga um objeto belo na esperança de lá encontrar seu sentimento e ajuizar sobre a existência ou inexistência dele. O juízo de gosto, portanto, não tem nenhum valor de verdade. No entanto, já vimos que o sujeito que julga um objeto belo imputa a qualquer um o comprazimento no mesmo, o que, por conseguinte, representa uma ligação *necessária* da representação dada com o sentimento de prazer ou desprazer. Noutras palavras, não é possível julgar um objeto belo sem se referir ao sentimento de prazer, não porque esta seja uma exigência do conceito do objeto e a necessidade fosse teoricamente fundada sobre ele; antes, trata-se da própria definição do juízo de gosto como uma referência ao sentimento do sujeito, pelo qual a necessidade desta ligação se torna, então, simplesmente subjetiva. Somente com o auxílio de um conceito do objeto poderíamos ajuizar que inevitavelmente qualquer um *sentirá* prazer em sua presença. O que podemos, no entanto, afirmar a priori é que, se o sujeito julga o objeto belo então, necessariamente, deve conectá-lo ao sentimento de prazer. A conexão, portanto, ocorre *hic et nunc*; é preciso estar já sob a ocorrência do juízo para ligá-lo

¹¹³ Cf. GUYER, 1997, p.108

¹¹⁴ Aquí, o conceito de referência está sendo usado no sentido de “denotação”, isto é, como ato de referir-se a um objeto dando-lhe significado.

necessariamente ao comprazimento. Isto é o que Kant denomina *necessidade exemplar*:

Mas, como necessidade que é pensada em um juízo estético, ela só pode ser denominada *exemplar*, isto é, uma necessidade do assentimento de todos a um juízo que é considerado como exemplo de uma regra universal que não se pode indicar. Visto que um juízo estético não é nenhum juízo objetivo e de conhecimento, esta necessidade não pode ser deduzida de conceitos determinados e não é, pois, apodítica.¹¹⁵

Ora, nenhuma necessidade pode ser dada a posteriori. Não se pode, por indução, coletando dados a respeito de uma certa uniformidade com que certos objetos são acompanhados de comprazimento, fundar uma necessidade. Em contrapartida, somente um conceito do objeto poderia oferecer uma necessidade apodítica absolutamente a priori da ligação da representação dada com o sentimento de prazer. Logo, resta ao juízo estético somente a necessidade subjetiva da ligação predicada, condicionada pelo ajuizamento *in concreto* da beleza de um objeto. A idéia de uma necessidade exemplar, como se pode ver, também compõe um dos elementos daquela complexa teoria estética mencionada no decorrer deste trabalho, a saber, uma raiz fática da experiência do ajuizamento como condição sob a qual unicamente pode-se pretender a ligação a priori do juízo com o sentimento. A necessidade subjetiva do juízo de gosto, portanto, é uma necessidade *condicionada*.

O juízo de gosto imputa o assentimento a qualquer um; e quem declara algo belo quer que qualquer um *deva* aprovar o objeto em apreço e igualmente declará-lo belo. O *dever*, no juízo estético, segundo todos os dados que são requeridos para o ajuizamento, é, portanto, ele mesmo expresso só condicionadamente. Procura-se ganhar o assentimento de cada um, porque se tem para isso um fundamento que é comum a todos; com esse assentimento também se poderia contar se apenas se estivesse sempre seguro de que o caso seria subsumido corretamente sob aquele fundamento como regra da aprovação.¹¹⁶

¹¹⁵ CFJ, p.82 No original: “Sondern sie kann, als Notwendigkeit, die in einem ästhetischen Urteile gedacht wird, nur exemplarisch genannt werden, d. i. eine Notwendigkeit der Beistimmung aller zu einem Urteil, was wie Beispiel einer allgemeinen Regel, die man nicht angeben kann, angesehen wird. Da ein ästhetisches Urteil kein objektives und Erkenntnisurteil ist, so kann diese Notwendigkeit nicht aus bestimmten Begriffen abgeleitet werden und ist also nicht apodiktisch.”

¹¹⁶ CFJ, p.83 No original: “Das Geschmacksurteil sinnet jedermann Beistimmung an; und, wer etwas für schön erklärt, will, daß jedermann dem vorliegenden Gegenstande Beifall geben und ihn gleichfalls für schön erklären solle. Das Sollen im ästhetischen Urteile wird also selbst nach allen Datis, die zur Beurteilung erfordert werden, doch nur bedingt ausgesprochen. Man wirbt um jedes andern Beistimmung, weil man dazu einem Grund hat, der allen gemein ist; auf welche Beistimmung man auch rechnen könnte, wenn man nur immer sicher wäre, daß der Fall unter jenem Grunde als Regel des Beifalls richtig subsumiert wäre.”

Logo se percebe, a partir do trecho mencionado, que não há uma correspondência biunívoca, por assim dizer, entre a condição da necessidade da ligação do ajuizamento com o sentimento do sujeito, que é a ocorrência concreta do juízo, por um lado, e a condição da necessidade subjetiva destacada pela exigência de imputação de acordo para cada um. Há uma ligeira diferença que deve ser compreendida com clareza. 1) Só pode assinalar a necessidade da ligação do sentimento de prazer com a representação do objeto aquele que *já* julgou o objeto belo. 2) Como essa ligação ocorre sem conceito, só pode imputar sua necessidade, sua validade para todo outro, aquele que esteja seguro da correta subsunção do caso sob as regras do ajuizamento puro, isto é, aquele que está consciente de não ter fundado seu juízo nem sobre um interesse privado nem sobre um conceito empírico do objeto. Sem esta distinção, perde-se o sentido daquela complexa teoria que Kant tem em vista. Se o sujeito não julgar o objeto belo, ele não *deve* nada (1). Do contrário, se julga o objeto belo, então ele pode imputar a necessidade dessa ligação a todo outro *somente* sob a condição (2) de estar seguro da pureza de seu fundamento. Outro é o dever que Kant aponta como condicionado e diz respeito ao dever de um *outro* sujeito; isto é, se julgo um objeto belo, então posso imputar a qualquer outro que ele *deva* concordar comigo, e este só deve conceder ao assentimento se eu mesmo tiver feito a subsunção correta. Em que pese a imprecisão do texto, é importante notar que há uma condição a posteriori da ligação necessária em questão e, de outro lado, há uma condição unicamente sob a qual é possível representar essa ligação como *necessária*, a saber, a absoluta ausência de interesse prático, seja de origem empírica (patológica) ou conceitual (racional). Mas, como assinalamos anteriormente que o desinteresse constitui apenas uma definição *negativa* do juízo de gosto, torna-se necessária ainda a pressuposição do Kant chamou acima de *fundamento comum a todos*:

Se juízos de gosto (identicamente aos juízos de conhecimento) tivessem um princípio objetivo determinado, então aquele que os profere segundo este princípio reivindicaria necessidade incondicionada de seu juízo. Se eles fossem desprovidos de todo princípio, como os do simples gosto dos sentidos, então ninguém absolutamente teria a idéia de alguma necessidade dos mesmos. Logo, eles 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. Um tal princípio, porém, somente poderia ser considerado como um *sentido comum*, o qual é essencialmente distinto do entendimento comum, que às vezes também se chama senso comum (*sensus communis*); neste caso, ele não julga segundo o sentimento, mas sempre segundo

conceitos, se bem que habitualmente somente ao modo de princípios obscuramente representados.

Portanto, somente sob a pressuposição de que exista um sentido comum (pelo qual, porém, não entendemos nenhum sentido externo, mas o efeito decorrente do livre jogo de nossas faculdades de conhecimento), somente sob a pressuposição, digo eu, de um tal sentido comum o juízo de gosto pode ser proferido.¹¹⁷

Citamos acima a totalidade do §20 da CFJ, acreditando que cada um de seus elementos seja imprescindível para a correta compreensão do papel desempenhado pelo mencionado fundamento comum a todos, que agora sabemos tratar-se de um sentido comum (*sensus communis*).¹¹⁸ A primeira parte do trecho consiste claramente num silogismo, composto de duas premissas explícitas e uma implícita. Na primeira delas, nega-se a possibilidade de um princípio objetivo do gosto, porque do contrário ele seria passivo de uma necessidade universal objetiva, o que não é o caso, porque não se pode sempre prever se alguém irá ou não sentir prazer diante do objeto dito belo. Na segunda, nega-se que o gosto não possua nenhum princípio, porque ele é sempre acompanhado de uma pretensão de validade e mesmo o uso comum da linguagem logo distingue o gosto dos sentidos do gosto da reflexão. A premissa implícita no argumento diz que nenhuma necessidade, seja subjetiva ou objetiva, pode ser deduzida de princípios a posteriori, mas depende exclusivamente de um princípio a priori, o qual, então, deve ser provido para o juízo estético. A conclusão do argumento diz que deve ser, portanto, fornecido um princípio do gosto que contenha as seguintes características inevitáveis: a) ser apriori; b)

¹¹⁷ CFJ, p.83-4 No original: “Wenn Geschmacksurteile (gleich den Erkenntnisurteilen) ein bestimmtes objektives Prinzip hätten, so würde der, welcher sie nach dem letztern fället, auf unbedingte Notwendigkeit seines Urteils Anspruch machen. Wären sie ohne alles Prinzip, wie die des bloßen Sinnengeschmacks, so würde man sich gar keine Notwendigkeit derselben in die Gedanken kommen lassen. Also müssen sie ein subjektives Prinzip haben, welches nur durch Gefühl und nicht durch Begriffe, doch aber allgemeingültig bestimme, was gefalle oder mißfalle. Ein solches Prinzip aber könnte nur als ein Gemeinsinn angesehen werden, welcher vom gemeinen Verstande, den man bisweilen auch Gemeinsinn (*sensus communis*) nennt, wesentlich unterschieden ist: indem letzterer nicht nach Gefühl, sondern jederzeit nach Begriffen, wiewohl gemeinlich nur als nach dunkel vorgestellten Prinzipien, urteilt.

Also nur unter der Voraussetzung, daß es einen Gemeinsinn gebe (wodurch wir aber keinen äußern Sinn, sondern die Wirkung aus dem freien Spiel unsrer Erkenntniskräfte verstehen), nur unter Voraussetzung, sage ich, eines solchen Gemeinsinns kann das Geschmacksurteil gefällt werden.”

¹¹⁸ Sem dúvida nenhuma, a tradução de Gemeinsinn (*sensus communis*) é daquelas que maior dificuldade pode oferecer. Ao contrário do inglês *common sense*, a expressão “senso comum” em língua portuguesa dissociou-se do emprego cotidiano e passou a desempenhar uma função exclusiva do jogo de linguagem acadêmico, referindo-se àquele saber compartilhado pela maioria carente de esclarecimento. O sentido original migrou para a expressão “bom senso”, assim como o francês “*bon sens*”, em que se perde o caráter *comum* do significado, parecendo qualidade e discernimento de uma minoria. Também a tradução do Gemeinsinn por “sentido comunal” ou “sentido comunitário” tem os seus prejuízos, por politizar demasiado o significado da expressão. Se as devidas ressalvas forem feitas, principalmente sobre o caráter interno deste *senso*, a expressão “sentido comum” pode preencher provisoriamente uma lacuna que só pode ser completamente superada pelo próprio conceito: *sensus communis*.

subjetivo; c) estético. Destas, apenas a última ainda não foi suficientemente elucidada. Se a necessidade a ser garantida por um tal princípio não é uma necessidade segundo conceitos, tem que ser, pois, uma necessidade *sentida*. Por mais estranha que possa parecer essa idéia, o sujeito que nomeia uma coisa bela *sente* a universal comunicabilidade da ligação necessária da representação dada com o prazer ou desprazer. É por isso que ele não a *postula*, como disse Kant anteriormente.

Como um princípio, o sentido comum poderia presumivelmente ser uma crença ou pressuposição, tal como a crença na similaridade universal das operações das faculdades cognitivas superiores, que poderia permitir a alguém imputar a outros um prazer atribuído a essas faculdades. O sentido comum seria apenas o tipo de princípio sobre o que é público na vida mental de alguém (...) Mas Kant glosa essa expressão dizendo que ele entende este termo significando não “algum sentido externo, mas antes o efeito do jogo livre de nossas faculdades cognitivas”. Seja como for, desde que o efeito desse jogo livre nada mais é do que o sentimento de prazer que constitui a própria reação estética, isto sugere que o sentido comum é uma espécie de sentimento.¹¹⁹

Somente um princípio a priori e *estético* pode fundamentar uma necessidade subjetiva da universal validade do juízo estético. Temos, assim, chegado agora o fim da Analítica do Belo, a fixação do princípio do juízo de gosto puro: a saber, um *sensus communis*, sentido que é fundamento comum a todos os homens capazes de julgar: o tão esperado princípio da universal comunicabilidade do juízo estético.

Chamam nossa atenção duas importantes observações para a boa compreensão do que seja este *sensus communis*. Em primeiro lugar, não se trata de um sentido externo, como a visão, a audição ou o paladar. Em segundo lugar, não se pode confundilo com o que se compreende por entendimento comum, isto é, as crenças compartilhadas pela maioria. Este entendimento representa significados de um saber obscuro e confuso, subjacente à vida em comum e que, no entanto, ainda necessita ser provado objetivamente. Não se trata apenas de uma diferença de grau, pois o entendimento comum conhece por conceitos, se bem que de modo insatisfatório, o que não é o caso do *sensus communis*, que é um *sentido*. Ocorre apenas que, no entanto, também o entendimento comum seja denominado *sensus communis*.

Ora, fica então estabelecido que somente sob a pressuposição de um *sensus communis* é possível o juízo estético como um juízo sintético a priori, por conseguinte válido intersubjetivamente – já que não vale como ligação necessária do sentimento

¹¹⁹ GUYER, 1997, p.249

com o objeto, mas do sentimento com a totalidade dos sujeitos entre si – e com as características mencionadas nos três momentos antecedentes: sem interesse nem conceito ou fim específico. O conteúdo do juízo decomposto em suas partes segundo a qualidade, a quantidade e a relação – como condições de possibilidade do juízo estético puro – são, então, reunidos num princípio geral da faculdade de juízo estética.¹²⁰

Para finalizar este capítulo, um item fundamental da argumentação de Kant deve ser tematizado. Embora tal *sensus communis* seja condição de possibilidade para um juízo estético com as características mencionadas no decorrer da Analítica, um fator a mais deve juntar-se a este se tomarmos o ponto de vista daquele que julga. Um problema diz respeito a *se* e como o juízo de gosto puro é possível (possibilidade lógica); outro problema se refere a como é possível que tal juízo seja proferido (*gefällt werden*) – (possibilidade real)¹²¹. Kant afirma que isto depende da pressuposição de que *exista, haja* um sentido comum (*es einem Gemeinsinn gebe*). Ora, isso constitui a passagem do *quid facti* para o *quid juris* no domínio estético. Pois, é um *fato* que só sob a pressuposição de um sentido comum o juízo estético é possível. Resta saber se aquele que profere um juízo estético – que a partir de agora chamaremos *homem de gosto* – tem o *direito* de pressupor a *existência* de um tal sentido comum, pois somente se for justificada a pressuposição da existência de um sentido como este pode-se então provar a universal comunicabilidade do sentimento que é referido pelo juízo estético. Ainda no § 21 da Analítica do Belo Kant esboça uma resposta para o problema, mas, como se trata de um tipo de argumentação dedutiva, isto é, que visa à *legitimação* do princípio fixado, nos dedicaremos a ela somente no próximo capítulo.

A fim de guiar nossa discussão sobre o caráter legítimo ou ilegítimo da pressuposição da existência deste fundamento comum a todo homem, utilizaremos, aqui e ali, dois dos tipos antropológicos descritos por Kant. Um deles já é por nós bastante conhecido, o *homem de gosto*¹²², como tipo ideal do sujeito requintado, amante das artes e do gosto, que seguro sempre está da correção e do desinteresse do seu juízo. O outro

¹²⁰ Cf. ALLISON, 2001, p.144-159. Allison defende, contra Guyer, a tese de que, apesar dos três momentos antecedentes exaurirem o conteúdo de um juízo estético, essas características são combinadas na idéia de um *sensus communis*. Realmente, Kant afirma, no final do §22: “cabe-nos somente decompor a faculdade do gosto em seus elementos e uni-la finalmente na idéia de um sentido comum.” (CFJ, p.85) No original: “sondern haben vor jetzt nur das Geschmacksvermögen in seine Elemente aufzulösen und sie zuletzt in der Idee eines Gemeinsinns zu vereinigen.”

¹²¹ Para um esclarecimento das expressões “possibilidade lógica” e “possibilidade real”, cf. BONACCINI, 2003, p.172

¹²² Cf. CFJ, p.87

tipo quase se confunde com o homem de gosto, se atentarmos para o seu pedantismo e vaidade.¹²³ Trata-se do *egoísta lógico*¹²⁴, classificado como aquele para o qual “a concordância do seu próprio juízo com o juízo dos outros é considerado um critério dispensável”.¹²⁵ Portanto, pode-se resumir metaforicamente, assim, a meta de nossa investigação: somente se for provado o direito que o homem de gosto tem de ajuizar na posição dos outros sob a pressuposição da existência de um sentido comum a todos os homens, poderá ele salvar-se de desprezar a pérola dos encantos do seu requinte sentando à mesa na desagradável companhia do egoísta lógico.

¹²³ O próprio Kant recorda que os virtuosos do gosto são freqüentemente “vaidosos, caprichosos, entregues a perniciosas paixões”. Cf. CFJ, p.144

¹²⁴ KANT, 1798, p.15

¹²⁵ KANT, 1800, p.97 (Ak 80)

2

– *Quid iuris?* – Duvida o egoísta lógico.

Tendo em vista que o §21 da CFJ, mesmo pertencendo à Analítica do Belo, empreende uma forma de argumentação dedutiva, investigaremos o significado do método dedutivo, também chamado *questio juris*, antes de dar prosseguimento à análise dessa passagem. Ao mesmo tempo, isso deve comprovar nossa interpretação do referido parágrafo como pertencendo a este método e não ao *expositivo*, trabalhado no capítulo anterior. Em todo caso, o principal objeto de nossa pesquisa é a dedução dos juízos estéticos puros propriamente dita, que se inicia no §30. Passemos, então, às definições necessárias à boa compreensão do que seja uma *dedução*.

No segundo capítulo da Analítica Transcendental da CRP, Kant enuncia os princípios de uma dedução transcendental em geral. Antes de tudo, deve ficar claro que aquilo que Kant denomina *dedução* não diz respeito ao procedimento silogístico da lógica clássica pelo qual se deduz uma conclusão particular de pelo menos uma premissa universal. Antes, ele tem em mente o tipo de argumentação que o termo designa na linguagem jurídica. Assim,

Quando os jurisconsultos falam de direitos e usurpações, distinguem num litígio a questão de direito (*quid juris*) da questão de fato (*quid facti*) e, ao exigir provas de ambas, dão o nome de *dedução* à primeira, que deverá demonstrar o direito ou a legitimidade da pretensão. (A 84/B 116)

Pergunta-se “*quid juris?*” quando se quer colocar em questão o direito de se servir de conceitos em geral, sejam empíricos ou puros, assim como na linguagem comum se questiona o direito ao uso de conceitos obscuros ou “usurpados”, como os chama Kant, tais como o de *felicidade*, *destino*, etc. Quanto ao uso de conceitos empíricos, como “cachorro”, “mesa”, etc., pode-se fornecer uma *dedução empírica*, mediante a qual se mostra como se adquire um conceito mediante a experiência e a

reflexão sobre ela. Portanto, basta apontar uma mesa para assegurar a realidade objetiva do conceito “mesa”. O ponto de inflexão que interessa a Kant, e a nós, é a possibilidade de conceitos puros inteiramente a priori referirem-se aos seus objetos. Assim, não se pode simplesmente apontar com o dedo a referência de um conceito puro, como o de causalidade, por exemplo. A legitimidade de uso de um conceito como este apenas pode ser demonstrada por uma *dedução transcendental* (A 86/B 118). Em suma, o que Kant pretende não é estabelecer uma *genética* do conhecimento, isto é, explicar como adquirimos conceitos, mas investigar as condições de possibilidade de aplicação de conceitos *puros totalmente a priori*, que não nascem absolutamente da experiência.¹²⁶ A gênese, seja histórica ou psicológica, de conceitos empíricos é uma modalidade peculiar da *questio facti*, pois explica unicamente a *posse* desses conceitos, mas não seu uso legítimo. Ao contrário, Kant afirma que uma dedução transcendental apenas prova o direito de uso de um conceito puro na medida em que demonstra ser ele condição de possibilidade a priori dos objetos de uma experiência possível.¹²⁷ Quanto ao espaço e ao tempo, por exemplo, Kant declara:

Visto que um objeto só nos pode aparecer mediante estas formas puras da sensibilidade, isto é, ser um objeto da intuição empírica, o espaço e o tempo são intuições puras que contêm *a priori* a condição de possibilidade dos objetos enquanto fenômenos, e a sua síntese possui validade objetiva. (A 89/B 121-2)

Contudo, em relação às categorias do entendimento, não se pode dizer que elas sejam condições pelas quais os objetos são dados na intuição, mas sim condições de possibilidade pelas quais algo é pensado *como objeto*.¹²⁸ Tais categorias são, pois,

¹²⁶ É facilmente compreensível que se possa mostrar como se aprende um conceito como o de “humanidade”, mas como fazer o mesmo com o conceito de “negação”? Parece que, segundo Kant, não há como ensinar a alguém que não detém a priori o conceito de negação o significado de “não”. É certo que as categorias são conceitos extremamente gerais até o ponto de não se poder pensar como eles mesmos podem ser adquiridos, mas em todo caso permanece o questionamento de como essa generalidade pode dar ensejo à tese do idealismo transcendental segundo a qual as categorias simplesmente inventariadas sejam o instrumento “indispensável” e unicamente com os quais podemos “ler o mundo”. (Cf. BENNETT, 1966, p.76).

¹²⁷ Isso é o que se conhece por *argumento transcendental*. Uma vez que a sua tarefa é justificar a realidade objetiva de nosso discurso sobre o mundo, está claro que a justificação não pode ser conseguida analiticamente, apenas por elucidação conceitual. A peculiaridade do argumento transcendental está em que ele retira sua força de *condições epistêmicas*, da lógica transcendental, e não simplesmente da lógica formal. (Cf. ALLISON, 1983, p.86-90; DIAS, 1990; VAHID, 2002).

¹²⁸ Ou seja, algo pensado como objeto de uma experiência acompanhada de *consciência*. A análise kantiana do conceito de experiência que podemos fazer inteligível inclui a idéia de uma experiência não apenas como distinção espaço-temporal (de que os animais também são capazes), mas como experiência de um sujeito capaz de distinguir as representações como sendo *suas*, reunindo as intuições no conceito

condições de possibilidade da experiência em geral, pelo que fica demonstrada a realidade objetiva (possibilidade real) das categorias como conceitos a priori.¹²⁹ O conceito de *causa*, portanto, não é apenas um filho bastardo da imaginação¹³⁰ que retira sua necessidade da força do *hábito*, como pretende Hume¹³¹, mas uma condição objetiva unicamente pela qual se podem pensar objetos de uma experiência possível. Assim, que tal ou qual seja a causa particular de um efeito qualquer, apenas a experiência pode ensinar, contingentemente. Entretanto, antes de uma experiência empírica concreta, podemos saber a priori que qualquer fato deve ter uma causa, como condição da possibilidade de representar, pelo pensamento, este fato como objeto de uma experiência possível.

Aliás, uma vez que o juízo sobre o belo é estético, isso implica que “beleza” não deve ser tomado nem como um conceito empírico nem como um conceito a priori de um objeto, pelo que se exigiria ou uma dedução empírica ou uma dedução transcendental da possibilidade que teria este conceito de se referir a seu objeto. Por outro lado, o juízo sobre o belo não é totalmente independente da experiência, como tivemos oportunidade de esclarecer. A conexão enunciada num juízo de gosto puro é aquela entre a representação *dada* e o sentimento de prazer ou desprazer, sob a condição de *já* estarmos em situação de ajuizamento. Lembremos que a necessidade de um juízo sobre o belo é uma necessidade *exemplar*. Ademais, sabemos que essa necessidade não se baseia na aplicação do conteúdo da predicação à totalidade do sujeito lógico, que seria um conceito do objeto, mas indica a aplicabilidade do sentimento do sujeito à totalidade dos sujeitos capazes de julgar. Tudo isso configura, pois, o significado do termo “belo” e a função que ele desempenha num juízo. O que deve ser justificado, portanto, é o direito de se referir inteiramente a priori, mediante o emprego do termo “belo”, *ao sentimento de outros sujeitos*. Ora, sabemos que Kant unificou todo esse conteúdo de um juízo de gosto na idéia de um *sensus communis*, o que exige a justificação do direito

de um objeto, o que, segundo Kant, só podemos fazer admitindo que o sujeito dispõe a priori do conceito de objeto, objeto transcendental = X, mais as categorias do entendimento puro. (Cf. ALMEIDA, 1993; STRAWON, 1975).

¹²⁹ Cf. A 109, onde Kant fala da realidade objetiva como referência de um conceito a um objeto. Tal como é definida a possibilidade real (também chamada possibilidade transcendental), em oposição à mera possibilidade lógica do conceito, em A 244/B 302 e segs. Também nesse trecho, a realidade objetiva (possibilidade real) de um conceito é definida como seu sentido (*Sinn*) e sua *significação* (*Bedeutung*).

¹³⁰ KANT, 1783, p.9

¹³¹ Para uma interpretação crítica da leitura kantiana do problema da causalidade em Hume, cf. MONTEIRO, 1983.

de pressupor a existência¹³² de um tal sentido comum, isto é, a prova da possibilidade real desse conceito referir-se de maneira a priori ao seu objeto.¹³³ Ocorre, porém, que nem é possível uma dedução empírica desse sentido comum, pois não se pode mostrar empiricamente sua existência, tampouco uma tal dedução empírica justificaria a possibilidade de uma referência a priori ao seu objeto, pois sabemos que a necessidade de assentimento que o homem de gosto demanda para seu juízo é independente do efetivo acordo empírico. Portanto, mesmo que fosse possível identificar um dispositivo *natural* capaz de dar unidade às mentes humanas, essa descoberta fisiológica forneceria apenas uma dedução empírica de um *sensus communis*, compreendido de modo naturalista, mas não justificaria a possibilidade de uma referência ao seu objeto de modo inteiramente a priori.¹³⁴ O direito de pressupor a existência de um *sensus communis* deve ser, então, justificado por uma dedução transcendental.

Antes de passar, contudo, à análise do §21 da CFJ, vale assinalar que é possível, mas insuficiente, encontrar deduções empíricas para as regras do juízo de gosto puro, como o desinteresse e a forma da finalidade. Donald Crawford apontou, brilhantemente, esta possibilidade, embora exclusivamente em relação à primeira dessas regras.¹³⁵ Ele argumenta que a consciência do desinteresse, segundo Kant, ocorre em virtude de o sujeito não encontrar, como fundamento de determinação do juízo, nenhuma condição privada, pelo que alimenta a “crença” de que o fundamento de seu ajuizamento pode ser encontrado em qualquer outro.

De acordo com a distinção kantiana entre dedução empírica e transcendental discutida acima, esta discussão da pretensão de validade universal da parte do juízo de gosto constitui uma dedução *empírica*, porque ela “mostra como se adquire um conceito mediante a experiência e reflexão sobre a experiência” (A 85/B 117). (...) Mas desde que esta é meramente uma descrição empírica da origem da crença [no desinteresse],

¹³² Em A 529/B 597, Kant identifica realidade objetiva e existência (*Existenz*), o que está de acordo com a exigência que se faz àquele que *profere* um juízo de gosto de que deva pressupor que *exista* um tal sentido comum, conforme chamamos atenção no capítulo anterior.

¹³³ Há uma reflexão que devemos fazer aqui, pois mais tarde depararemos com a questão de saber se o que deve ser deduzido é nossa pretensão à existência de objetos belos ou a pretensão ao juízo sobre estados mentais de outros sujeitos. Parece-nos que, pelo menos intuitivamente, ninguém discordaria que se pode *aprender* o emprego do termo belo, mas, se existe um elemento a priori que justifique uma dedução transcendental, então o que Kant quer mostrar é que o emprego *correto* desse termo o liga necessariamente ao juízo dos outros. É o *sensus communis*, então, que exige uma dedução transcendental.

¹³⁴ Voltaremos a discutir a idéia kantiana de uma “disposição natural do homem à sociedade”. Desde já, é importante ressaltar as deficiências de uma compreensão naturalista vulgar desta disposição.

¹³⁵ Cf. CRAWFORD, 1974, p. 61e segs.

esta explicação também não pode constituir uma justificação do nosso direito a tal pretensão. Ela não é, em outras palavras, uma dedução *transcendental*.¹³⁶

Além disso, uma tal dedução só mostraria como esta crença é adquirida, do ponto de vista do sujeito, e não prova a efetiva e universal comunicabilidade do sentimento. Lembremos a guinada que o §9 representa na passagem da universalidade subjetiva à comunicabilidade universal. Assim, não basta apenas que o homem de gosto não contradiga a possibilidade de exigir assentimento para o seu juízo (possibilidade lógica), sustentando-se na ausência de um fundamento de determinação privado, mas também deve ser fundamentada a *própria possibilidade desta comunicabilidade* (possibilidade real). Nas palavras de Guyer, “Kant deve dar um argumento de que a harmonia das faculdades ocorre em diferentes pessoas sob as mesmas condições, ou que ao atribuir um prazer a este estado se está ligando-o a uma origem pública que “ele pode pressupor em todo outro” e não a alguma “condição privada” da qual somente ele poderia ser partidário”.¹³⁷

Embora Crawford não investigue o problema da conformidade a fins formal, acreditamos também ser possível encontrar para ela uma dedução empírica. Ao tomar a forma da finalidade pela qual se relaciona a representação dada com o estado de ânimo excitante, percebe-se que nela não há interferência de nenhum conceito empírico do que o objeto deva ser, e assim fica demonstrado como se adquire a consciência da representação de uma relação meramente formal, mostrando como o jogo de harmonia entre as faculdades é percebido pelo sujeito como sendo *livre*. Mas esta genética do conceito de um *livre jogo* mostra como ele se refere, empiricamente, ao estado de ânimo subjetivo e não à *forma* do objeto, isto é, ao seu *desenho*, como assinalamos anteriormente. De qualquer maneira, assim como bem mostrou Crawford, essa dedução empírica não é suficiente para justificar a referência a priori ao estado de ânimo de outros sujeitos. Que as regras do juízo de gosto puro, portanto, comportem deduções empíricas, embora insuficientes, prova o que estamos tentando ilustrar desde o início, a saber, que há uma primeira ligação empírica e contingente com uma representação *dada* e uma segunda ligação a priori e necessária com a universal comunicabilidade do estado de ânimo que acompanha essa representação, que só pode ser justificada por uma

¹³⁶ *Ibidem*, p.62

¹³⁷ GUYER, 1997, p. 228-9

dedução transcendental do princípio do juízo de gosto: o *sensus communis*. Ora, tendo Kant afirmado que “nada, porém, pode ser comunicado universalmente, a não ser conhecimento e representação, na medida em que ela pertence ao conhecimento” apenas uma consolidação desse sentido comum como uma condição de possibilidade do conhecimento em geral pode justificar sua possibilidade de se referir a priori ao seu “objeto”, que nada mais é, precisamente, que os outros sujeitos.

II.i – § 21. Primeira dedução do princípio de comunicabilidade?

Que o §21 da Analítica do Belo antecipa já a tópica da dedução pode-se verificar logo em seu título, que diz o seguinte: “Se se pode com razão pressupor um sentido comum.”¹³⁸ Além disso, se aceitamos tal antecipação, nos comprometemos também com a tese de que o *sensus communis*, e não o princípio de finalidade da natureza, é o princípio que deve ser deduzido. Analisemos, então, o argumento do §21:

Conhecimentos e juízos, juntamente com a convicção que os acompanha, têm que poder comunicar-se universalmente; pois, do contrário, eles não alcançariam nenhuma concordância com o objeto; eles seriam em suma um jogo simplesmente subjetivo das faculdades de representação, precisamente como o ceticismo o reclama. Se, porém, conhecimentos devem poder comunicar-se, então também o estado de ânimo, isto é, a disposição das faculdades de conhecimento para um conhecimento em geral, e na verdade aquela proporção que se presta a uma representação (pela qual um objeto nos é dado) para fazê-la um conhecimento, tem que poder comunicar-se universalmente; porque sem esta condição subjetiva do conhecer, o conhecimento *como efeito* não poderia surgir.¹³⁹

Avançando por partes, podemos já apontar que a primeira parte do argumento pressupõe a conclusão geral da *Crítica da Razão Pura* contra o ceticismo. O conhecimento não é simplesmente um jogo subjetivo das faculdades do homem, tal

¹³⁸ CFJ, p.84 No original: “Ob man mit Grunde einen Gemeinsinn voraussetzen könne.”

¹³⁹ CFJ, p.84, grifo nosso. No original: “Erkenntnisse und Urteile müssen sich samt der Überzeugung, die sie begleitet, allgemein mitteilen lassen; denn sonst käme ihnen keine Übereinstimmung mit dem Objekt zu: sie wären insgesamt ein bloß subjektives Spiel der Vorstellungskräfte, gerade so wie es der Skeptizismus verlangt. Sollen sich aber Erkenntnisse mitteilen lassen, so muß sich auch der Gemütszustand, d. i. die Stimmung der Erkenntniskräfte zu einer Erkenntnis überhaupt, und zwar diejenige Proportion, welche sich für eine Vorstellung (wodurch uns ein Gegenstand gegeben wird) gebührt, um daraus Erkenntnis zu machen, allgemein mitteilen lassen: weil ohne diese, als subjektive Bedingung des Erkennens, das Erkenntnis, als Wirkung, nicht entspringen könnte.”

como pretendia Hume com sua doutrina do hábito. Pelo contrário, os conhecimentos gozam de total objetividade e correspondência com os fenômenos, já que são adquiridos mediante os princípios constitutivos do entendimento e as formas puras da sensibilidade. Kant ataca a insuficiência do ceticismo principalmente ao identificar o hábito com a síntese da reprodução na imaginação: “É, na verdade, uma lei simplesmente empírica, aquela, segundo a qual, representações que freqüentemente se têm sucedido ou acompanhado, acabam, finalmente, por se associar entre si” (A 100). Pois, para Kant, a síntese que faz passar o espírito de uma representação à outra, mesmo na ausência do objeto – por exemplo, passar da fumaça ao fogo – opera essa ligação com a ajuda da referência a priori a um objeto em geral = X. Assim, mesmo quando não podemos contrapor nosso conhecimento ao objeto, posto ele estar ausente, comparamos nossos conhecimentos entre si mantendo sempre um ponto convergente no qual baseamos a comparação. Portanto, em que pese a necessidade dos nossos conhecimentos concordarem com o objeto transcendental¹⁴⁰, eles devem também concordar entre si.

Achamos que o nosso pensamento sobre a relação de todo o conhecimento ao seu objeto comporta algo de necessário, pois este objeto é considerado como aquilo a que se faz face; os nossos conhecimentos não se determinam ao acaso ou arbitrariamente, mas *a priori* e de uma certa maneira, porque, devendo reportar-se a um objeto, devem também concordar necessariamente entre si, relativamente a este objeto, isto é, possuir aquela unidade que constitui o conceito de um objeto. (A 104)

Ocorre que não se pode tomar sem mais estes conhecimentos que devem concordar entre si como conhecimentos de *diferentes sujeitos empíricos*, mas antes, como conhecimentos de um sujeito transcendental. Pois, “como aquele X, que lhes corresponde (o objeto), não é nada para nós, pois deve ser algo de diferente de todas as nossas representações, é claro que a unidade, que constitui necessariamente o objeto, não pode ser coisa diferente da unidade formal da consciência”. (A 105) Portanto, a concordância de nossos conhecimentos entre si é condição de possibilidade do conhecimento objetivo porque isso significa dizer nada mais que: a concordância de nossos conhecimentos a algo em geral = X é a concordância de todos eles em referência à *apercepção transcendental*. Se as representações associadas pertencessem a mentes empíricas distintas, então não teríamos a unidade sintética originária da *apercepção*

¹⁴⁰ Cf. BONACCINI, 2003, pp.320-328: “Nômeno, coisa em si e objeto transcendental”.

responsável pela objetividade da ligação *transcendental* dos conhecimentos de um sujeito com outros conhecimentos *do mesmo sujeito*. Se quisermos, ao contrário, que a comunicabilidade de conhecimentos de diferentes sujeitos entre si seja condição de possibilidade da objetividade destes conhecimentos, então devemos, antes, negar o solipsismo metodológico da filosofia de Kant.¹⁴¹

Mesmo um conceito ou regra ‘é sempre, considerando sua forma, algo universal’, mas Kant não argumenta efetivamente que deve ser *intersubjetivamente* válido. A dedução [da 1ª Crítica] é escrita de um ponto de vista do solipsismo metodológico, e a particularidade com a qual a universalidade de uma regra contrasta é aquela do diverso de um momento oposto a outro, mais do que a unicidade do diverso de um como oposta à de alguém mais.¹⁴²

Na verdade, o cerne da questão está no insuspeitado aposto que diz “juntamente com a convicção que os acompanha”, pois este se junta mais fortemente à segunda parte do argumento, tocando a premissa fundamental da teoria kantiana do juízo de gosto puro, isto é, que este se baseia no estado de ânimo de harmonia entre as faculdades como condição subjetiva necessária ao conhecimento em geral. Continuando a análise do argumento, temos então duas premissas importantes: 1) que a comunicabilidade do juízo é condição necessária para este ser um juízo de conhecimento e 2) que o que deve ser comunicável em cada caso de conhecimento é tanto o conteúdo proposicional quanto a atitude de crença ou convicção diretamente ligada a esse conteúdo.¹⁴³ Em relação à primeira dessas proposições, temos a seguinte estrutura:

$$P_1 \quad C_j \rightarrow B_j \\ (CS \rightarrow CN)$$

Está dito que, se um juízo tem a propriedade de ser um juízo de conhecimento, então podemos inferir sua comunicabilidade. A propriedade C é uma condição suficiente da propriedade B, e esta uma condição necessária daquela. Não podemos formalizar essa proposição ao contrário, isto é, $(B_j \rightarrow C_j)$, pois a comunicabilidade não é uma condição suficiente do conhecimento, mas apenas uma condição necessária. Seria preciso ainda a

¹⁴¹ No terceiro capítulo, discutiremos mais detalhadamente as implicações do solipsismo metodológico da CRP para o problema da intersubjetividade do gosto.

¹⁴² GUYER, 1997, p.257

¹⁴³ Cf. GUYER, 1997, p.253

referência ao objeto. Nesse caso, o condicional não permite passar da comunicabilidade para o conhecimento, mas apenas deste para aquele. É por isso que Kant precisa dizer que não apenas o conhecimento é comunicável, mas também a convicção que o acompanha, pois pretende provar que o estado de ânimo que acompanha o juízo é também comunicável. Em relação à segunda proposição, portanto, temos o seguinte:

$$P_2 \quad Dj \rightarrow Bj$$

Isto é, a convicção num juízo (Dj) é condição suficiente de sua comunicabilidade (Bj). Porém, tais premissas não são suficientes para Kant provar que o estado de ânimo na harmonia entre as faculdades é universalmente comunicável. É então que ele inclui uma outra premissa básica, dada na segunda parte do argumento: a de que o estado de harmonia entre as faculdades não pode diferir de conhecimento para conhecimento nem de pessoa para pessoa, mas é uma proporção especial que se presta à formação do conhecimento. Isso garante que se um juízo é de conhecimento, então necessariamente temos um estado de harmonia entre as faculdades.

$$P_3 \quad Cj \rightarrow Hj$$

Outro modo de garantir a relação da harmonia entre as faculdades com as primeiras premissas, estabelecendo um termo médio, é associar, ou identificar, a harmonia das faculdades com a convicção que acompanha o conhecimento.

$$P_4 \quad Dj \rightarrow Hj \quad \text{ou} \quad Dj = Hj$$

No primeiro caso, temos o seguinte argumento:

$$P_1 \quad \forall x (Cx \rightarrow Bx)$$

$$P_3 \quad \forall x (Cx \rightarrow Hx)$$

$$\blacktriangleright \quad \forall x (Hx \rightarrow Bx)$$

A premissa 1 diz que “se algo é conhecimento, então é universalmente comunicável”. A premissa 2 afirma que “se algo é conhecimento, então manifesta o estado de harmonia entre as faculdades”. Disso se conclui que “se algo manifesta tal estado, então é universalmente comunicável”. Ora, não é difícil ver que o argumento é inválido, pois há na conclusão um termo distribuído (Hx) que não está distribuído na premissa; no caso, a premissa menor, caracterizando uma falácia do *ilícito menor*.¹⁴⁴

No segundo caso, temos o seguinte argumento:

$$P_2 \forall x (Dx \rightarrow Bx)$$

$$P_4 \forall x ((Dx \rightarrow Hx) \vee (Dx = Hx))$$

$$\triangleright \forall x (Hx \rightarrow Bx)$$

Ora, para que a disjunção exposta na premissa 4 funcione, pelo menos um membro dela deve ser suficiente. No entanto, o primeiro membro da disjunção nos levaria à mesma falácia acima mencionada, apenas trocando a propriedade de ser um conhecimento pela propriedade de ser uma convicção. Utilizando o segundo membro da disjunção, ($Dx = Hx$), o argumento, então, fica válido, pois inclui na premissa menor ($Hx = Dx$) o termo distribuído na conclusão. No entanto, se prestarmos atenção à estrutura geral do argumento, perceberemos que, admitindo que convicção e harmonia entre as faculdades é uma única e mesma coisa, a conclusão nada mais diz do que aquilo que é dito pela premissa 2, isto é, que a convicção, ou harmonia entre as faculdades, é universalmente comunicável. De nada adiantaria, contudo, reunir todas as premissas P_1, \dots, P_4 , no mesmo argumento, pois elas dizem respeito a diferentes modos de chegar à comunicabilidade do estado de harmonia entre as faculdades. O argumento de que a harmonia das faculdades é condição subjetiva do conhecimento e aquele que admite ser ela um sentimento de convicção são logicamente independentes. Resta-nos a alternativa de avançar na análise do §21 em busca de uma fundamentação da comunicabilidade universal do estado de ânimo na harmonia entre as faculdades. Sendo assim, então, deparamos com o seguinte trecho:

Isto também acontece efetivamente sempre que um objeto dado leva, através dos sentidos, a faculdade da imaginação à composição do múltiplo, e esta por sua vez põe

¹⁴⁴ Cf. COPI, 1978, p.186-7

em movimento o entendimento para a unidade do mesmo em conceitos. Mas esta disposição das faculdades de conhecimento tem uma proporção diversa, de acordo com a diversidade dos objetos que são dados.¹⁴⁵

Ora, em primeiro lugar, Kant diz que a harmonia sempre acontece em situação de conhecimento. Em resumo, se trataria de uma harmonia entre a diversidade apreendida pela sensibilidade e a unidade do conceito, isto é, uma qualquer harmonia o suficiente para unificar os dados do diverso. Ocorre que essa harmonia genérica, que todo objeto de conhecimento deve ser capaz de estimular – já que se trata de um diverso sujeito à unificação – *não pode explicar a especificidade do sentimento estético*. É por isso que Kant enfatiza que a proporção entre imaginação e entendimento varia de acordo com a diversidade dos objetos dados. Isso quer dizer que: 1) Qualquer objeto conhecido depende da harmonia entre imaginação e entendimento, na medida em que o diverso da intuição deve poder ser unificado; e 2) Diferentes objetos e circunstâncias cognitivas podem diferir quanto à proporção dessa harmonia, contanto que satisfaçam a condição (1). Não obstante, Kant salienta que, mesmo admitindo essas diferenças, há uma proporção que é a mais adequada entre todas.

Todavia, tem que haver uma proporção, na qual esta relação interna para a vivificação (de uma pela outra) é a mais propícia para ambas as faculdades do ânimo com vistas ao conhecimento (de objetos dados) em geral; e esta disposição não pode ser determinada de outro modo senão pelo sentimento (não segundo conceitos).¹⁴⁶

Não é fácil precisar em que medida essa proporção mais propícia “com vistas ao conhecimento em geral” difere daquela proporção genérica que apontamos acima. A sujeição mínima que um diverso se dispõe à unidade não seria a condição para o conhecimento em geral, já que este conceito inclui tanto aqueles conhecimentos realizados em proporções minimamente harmoniosas quanto nas mais harmoniosas? Ademais, se essa harmonia que dá ensejo ao belo é a mais propícia ao conhecimento em geral, porque ela não dá ensejo a um conhecimento efetivo? Pelo contrário, os

¹⁴⁵ CFJ, p.84 No original: “Dieses geschieht auch wirklich jederzeit, wenn ein gegebener Gegenstand vermittelt der Sinne die Einbildungskraft zur Zusammensetzung des Mannigfaltigen, diese aber den Verstand zur Einheit desselben in Begriffen, in Tätigkeit bringt. Aber diese Stimmung der Erkenntniskräfte hat, nach Verschiedenheit der Objekte, die gegeben werden, eine verschiedene Proportion.”

¹⁴⁶ CFJ, p.84 No original: “Gleichwohl aber muß es eine geben, in welcher dieses innere Verhältnis zur Belebung (einer durch die andere) die zuträglichste für beide Gemütskräfte in Absicht auf Erkenntnis (gegebener Gegenstände) überhaupt ist; und diese Stimmung kann nicht anders als durch das Gefühl (nicht nach Begriffen) bestimmt werden.”

conhecimentos efetivamente realizados dependem, não de um jogo livre entre imaginação e entendimento, mas de um acordo entre as faculdades beneficiado por um conceito determinado, caso em que aquela harmonia não é a “mais propícia”.¹⁴⁷

E assim, antes de provar satisfatoriamente a universal comunicabilidade do estado de ânimo de harmonia entre as faculdades, Kant dá por terminado o problema e, partindo da necessidade de comunicar tal disposição determinada pelo sentimento, anuncia que se pode, então, pressupor um sentido comum.

Ora, visto que esta própria disposição tem que poder comunicar-se universalmente e por conseguinte também o sentimento da mesma (em uma representação dada), mas visto que a comunicabilidade universal de um sentimento pressupõe um sentido comum; assim, este poderá ser admitido com razão, e na verdade sem neste caso se apoiar em observações psicológicas; mas como a condição necessária da comunicabilidade universal de nosso conhecimento, a qual tem que ser pressuposta em toda lógica e em todo princípio dos conhecimentos que não seja cético.¹⁴⁸

Verificamos que a estratégia argumentativa de Kant depende desta premissa básica: a de que a comunicabilidade do estado de ânimo é uma condição necessária da comunicabilidade do conhecimento. Segundo Guyer, Kant utiliza aqui o princípio humeano “causas semelhantes, efeitos semelhantes”¹⁴⁹, para explicar que, tendo em vista que a harmonia entre as faculdades é condição de possibilidade do conhecimento e, ainda, que o conhecimento é universalmente comunicável, então também o estado de ânimo que manifesta tal harmonia tem que poder comunicar-se universalmente.¹⁵⁰ Há razões para isto parecer plausível. Mas, objeta Guyer:

¹⁴⁷ Em vista desse problema, para manter a especificidade do belo, teríamos que recorrer aqui à questão do *modo de consideração*, fundamentalmente distinto no que diz respeito ao juízo estético e ao juízo de conhecimento. Esse modo de consideração seria como uma idiossincrasia psicológica na relação com o estado de harmonia entre as faculdades que, transcendentemente, leva às dificuldades apontadas.

¹⁴⁸ CFJ, p.84 No original: “Da sich nun diese Stimmung selbst muß allgemein mitteilen lassen, mithin auch das Gefühl derselben (bei einer gegebenen Vorstellung); die allgemeine Mitteilbarkeit eines Gefühls aber einen Gemeinsinn voraussetzt: so wird dieser mit Grunde angenommen werden können, und zwar ohne sich desfalls auf psychologische Beobachtungen zu fußen, sondern als die notwendige Bedingung der allgemeinen Mitteilbarkeit unserer Erkenntnis, welche in jeder Logik und jedem Prinzip der Erkenntnisse, das nicht skeptisch ist, vorausgesetzt werden muß.”

¹⁴⁹ Cf. GUYER, 1997, p.255

¹⁵⁰ A analogia sugerida por Guyer com o princípio humeano é de difícil compreensão e seria algo assim: conclui-se que as condições subjetivas para o conhecimento são as mesmas em todo sujeito porque em todas elas causam o mesmo efeito, a saber, o conhecimento. A analogia é boa, mas não me parece que Kant pretendia uma ligação do tipo humeana, tão conjectural aos seus olhos, a julgar pela sua insistência em assumir um sentido comum como *condição necessária* de comunicabilidade do conhecimento, e isso “sem se apoiar em observações psicológicas”, o que rejeita uma relação do tipo humeana. Se há alguma analogia forte o suficiente, então deve ser aquela com o princípio metafísico *Nihil est in effectu quod non sit in causa*, isto é, “nada está no efeito que não esteja na causa”, ou ainda: *não pode haver mais realidade no efeito do que na causa*, uma forma de argumentação muito comum entre os filósofos medievais, na

(...) tal argumento não está acima do criticismo. Mesmo que o princípio geral ‘mesma causa, mesmo efeito’ possa ser um cânon geral do pensamento causal, devemos sempre considerar se nós estamos falando da causa de algo que realmente constitui uma condição suficiente da ocorrência do último. A aplicação do princípio a alguma dada relação de causa e efeito requer uma prova de que não há nada que possa interferir na operação de causa.¹⁵¹

O que Guyer quer dizer é que se o conhecimento fosse composto apenas de suas condições subjetivas, isto é, dessa adequada proporção entre imaginação e entendimento, então o princípio de causalção poderia ser aplicado. Ocorre, no entanto, que o conhecimento depende ainda de outras condições, por cuja interferência se perde a aplicabilidade dessa forma de argumentação. A título de exemplo, podemos pensar na composição da água (H₂O), que depende das seguintes condições: (H₂) e (O). Desta feita, poderíamos pensar: se a água é inodora e líquida (em CNTP), também o hidrogênio, como sua condição, deve sê-lo. Ora, isto é não é absolutamente verdade. O princípio de causalção não pode ser aplicado neste caso, pois há interferência de uma outra causa (O). (H₂) é apenas uma condição necessária, mas não suficiente de (H₂O). Essa mesma estrutura se pode imputar ao argumento de Kant, pois o conhecimento é composto de suas condições subjetivas e também das objetivas, a saber, a presença de um conceito do objeto. Voltaremos a discutir esses problemas mais detalhadamente em

verdade um axioma do pensamento escolástico, também usado por Descartes em suas *Meditações Metafísicas*. (Cf. DESCARTES, 1962, p.143-4; TOSI, 1991, p.162). Assim, se o conhecimento é universalmente comunicável, também a sua condição deve sê-lo, pois não pode haver mais realidade no efeito do que na causa. Não se trata de dois tipos distintos de relação causal, mas de duas interpretações diferentes do conceito geral de causalção. (Cf. AUDI, 1999, p.125 e segs). As duas formas de argumentação são, portanto, semelhantes, com a diferença do tipo de pretensão associada. Tanto que a objeção levantada por Guyer, com aquela analogia em mente, combina perfeitamente com as nossas. A analogia sugerida por Guyer, como veremos, é mais adequada à dedução do §38, onde Kant afirma que “esta dedução é tão fácil que ela não tem necessidade de justificar nenhuma realidade objetiva de um conceito (...). Ela afirma somente que estamos autorizados a pressupor universalmente em cada homem as mesmas condições subjetivas da faculdade do juízo que encontramos em nós”. (CFJ, p.136-7) Em nenhum dos dois casos, ademais, trata-se de um argumento transcendental. No último caso, justamente porque “não tem necessidade de provar nenhuma realidade objetiva de um conceito”, e no primeiro porque Kant reproduz um modelo cartesiano ao tomar o conhecimento “como efeito” desta condição subjetiva (CFJ, p.84), enquanto que o modelo do argumento transcendental é justamente aquele pelo qual Kant “abandona a idéia de uma relação inferencial causal e passa a formular a relação entre nossos pensamentos e o mundo objetivo como sendo de *pressuposição*”. (DIAS, 1990, p.36, grifo nosso). Em todo §21, a *pressuposição* aparece apenas em relação ao *sensus communis*, mas a comunicabilidade da proporção entre as faculdades é afirmada como *causa* da comunicabilidade do conhecimento, reproduzindo um modelo claramente cartesiano. O fato de não encontrarmos argumentos transcendentais em nenhuma das duas tentativas de dedução (§21 e §38) parece ser um poderoso indício de que *não é possível um argumento transcendental na justificação de um princípio de comunicabilidade* – o que já nos aproxima de uma interpretação apenas regulativa deste princípio.

¹⁵¹ GUYER, 1997, 256

relação à dedução propriamente dita. Por hora, podemos concluir pela insuficiência do §21 em fornecer uma dedução do princípio de comunicabilidade, o *sensus communis*.

Não obstante, Henry Allison empenhou-se grandemente em duvidar das críticas ao trecho mencionado, construindo para ele uma interpretação simplesmente descritiva e não já dedutiva.¹⁵² Allison admite que a leitura do §21 como uma tentativa de dedução é “fortemente sugerida pelo texto”, embora ele acredite ser possível compreendê-lo como tematizando uma concepção estritamente cognitiva do *sensus communis* e, por isso, não constituiria uma parte da dedução do gosto, já que este é entendido como um *sensus communis aestheticus*. Para esse comentador, o argumento tenta estabelecer a necessidade de pressupor um sentido comum sobre a base de premissas epistemológicas que não fazem nenhuma referência explícita à natureza do gosto.

Não há simplesmente nenhum modo de dizer que o sentimento resultante da condição não-cognitiva de livre jogo poderia servir como uma condição do conhecimento. Conseqüentemente, se lido como uma tentativa de dedução do sentido comum como uma condição do gosto, a conclusão do §21 não apenas não convence, como é também incoerente.¹⁵³

Allison interpreta o sentido comum de que fala o §21 como idêntico ao “talento especial” de que fala a primeira Crítica: “a faculdade de julgar é um talento especial, que não pode de maneira nenhuma ser ensinado, apenas exercido. Eis porque ela é o cunho específico do chamado bom senso (*Mutterwitzes*), cuja falta nenhuma escola pode suprir.”¹⁵⁴ (A 133/B 172). Nesse caso, não deveríamos compreender o sentido comum do §21 como o gosto *per se*, mas como a faculdade de ver imediatamente (*Einsichten*) se uma dada intuição encontra-se ou não sob a alçada da regra. O termo usado por Kant é *Mutterwitzes*, que significa bom senso no sentido de um “espírito materno” ou “dom materno”, talvez referindo-se a um discernimento que geralmente as mães possuem de forma bastante desenvolvida. Em todo caso, não está claro porque Kant não usa aqui o termo “gemeine Menschenverstand”, que constitui o *sensus communis logicus* de que trataremos adiante. A estratégia de Allison implica aceitar que o “Gemeinsinn” de que fala o §21 é o suposto “dom materno”, e não o *sensus communis*

¹⁵² Cf. ALLISON, 2001, pp.149-159

¹⁵³ ALLISON, 2001, p.153. Allison fala de uma “versão cognitiva do sentido comum”, que nós acreditamos estar relacionada ao conceito de convicção.

¹⁵⁴ No original: “Urteilkraft aber ein besonderes Talent sei, welches gar nicht belehrt, sondern nur geübt sein will. Daher ist diese auch das Spezifische des sogenannten Mutterwitzes, dessen Mangel keine Schule ersetzen kann”.

aestheticus ao qual está geralmente associado.¹⁵⁵ Mas isso não é o mais importante, pois apesar de deflacionar o §21, a conclusão geral de Allison não difere daquela aqui esboçada com a ajuda de Guyer, isto é, de que “isto faz do sentido comum do §21 uma condição necessária, mas não suficiente, do gosto”. Isto é, a prova de que alguma espécie de *sensus communis* é condição necessária do conhecimento em geral, não prova ser ela uma condição suficiente do gosto.

Em termos gerais, então, podemos dizer que o §21 fracassa em fornecer uma prova de que se pode com razão pressupor um sentido comum estético, utilizando para isso o argumento de que a comunicabilidade do estado de ânimo, ou convicção, seria uma condição constitutiva do conhecimento. Antes, porém, poderia ter lugar a dedução de um princípio de comunicabilidade *fraco*, isto é, de um princípio de comunicabilidade que tivesse apenas uma força *regulativa* em relação aos nossos juízos, que nos estimulasse a assumir uma perspectiva alargada nos colocando do ponto de vista dos ajuizantes em geral. Assim, somente assumindo a inconclusão do argumento de Kant no §21, é que se pode compreender por que o parágrafo seguinte tematiza o estatuto deste princípio como sendo constitutivo ou regulativo. Aliás, também Allison aposta no §22 como uma “insinuação” da conexão entre gosto e moralidade que, para ele, promete maior êxito à tentativa de dedução.¹⁵⁶ Passemos, portanto, ao exame do §22.

II.ii – § 22. Da dificuldade de definir o estatuto do princípio do juízo estético

Quase que sintomática, em relação à tentativa inconclusa de dedução que Kant esboça no §21 da CFJ, é a situação referente ao parágrafo imediatamente seguinte, cujo título, “A necessidade do assentimento universal, que é pensada em um juízo de gosto, é uma necessidade subjetiva, que sob a pressuposição de um sentido comum é representada como objetiva”, mal anuncia o verdadeiro conteúdo do texto. Kant parece querer dar uma explicação satisfatória para a, por assim dizer, exagerada confiança do homem de gosto em relação ao seu próprio ajuizamento. É então que ele, depois de

¹⁵⁵ Cf. CFJ, p.139. §40: “Do gosto como uma espécie de *sensus communis*”.

¹⁵⁶ Cf. ALLISON, 2001, pp.158-9

interromper a *démarche* da Analítica do Belo segundo a modalidade, que apresenta o juízo sobre o belo como dotado de uma necessidade apenas subjetiva, fazendo um excuro por um prelúdio da dedução, retoma a discussão em torno da necessidade que é pensada em um juízo de gosto, agora sob o auspício do até então desconhecido sentido comum, responsável por uma guinada da mera necessidade subjetiva para a representação de uma faculdade de sentir idêntica em todos os homens. Assim, explica-se a auto-confiança do homem de gosto mediante o fato de que, na pressuposição de um *sensus communis*, a necessidade do assentimento universal é representada como objetiva, como se este fosse um conceito capaz de unificar a diversidade dos sentimentos que sujeitos distintos podem ter na apreciação da beleza. Nas palavras de Kant: “Em todos os juízos pelos quais declaramos algo belo não permitimos a ninguém ser de outra opinião (*Meinung*), sem com isso fundarmos nosso juízo sobre conceitos, mas somente sobre nosso sentimento”.¹⁵⁷

É importante notar que Kant não usa, em relação ao juízo dos outros, o mesmo termo que usa em relação ao ajuizamento do sujeito de gosto. Enquanto o homem de gosto alimenta a “crença” (*Glaube*) de que tem em seu favor uma voz universal, aos outros não permite ser de outra “opinião” (*Meinung*), como se fosse impossível que dois juízos de gosto antagônicos fossem ambos corretamente ajuizados segundo a pressuposição de um *sensus communis*, caracterizando duas *crenças* antagônicas. Se o que Kant quer sugerir é que, numa disputa estética, apenas um juízo possa caracterizar-se como *crença*, deixando ao juízo oposto apenas o estatuto de mera *opinião*, então temos um forte indício de que o *sensus communis* fornece a pedra de toque para a passagem da mera opinião à *crença*, isto é, “um fato do nosso entendimento que pode repousar sobre princípios objetivos, mas que também exige causas subjetivas no espírito do que julga”. (A 820/B 848) Isso nos convence de uma forte ligação entre a CFJ e a terceira seção do Cânone da Razão Pura, intitulada “*Opinar, saber e crer*”. Além disso, fornece uma primeira explicação da auto-confiança do homem de gosto pois, de fato, o *sensus communis* lhe dá a garantia de que o seu sentimento, se tiver ajuizado corretamente, exclui a possibilidade de um sentimento oposto, e também corretamente ajuizado, de outro sujeito, produzindo completa aparência de objetividade. Nesse caso, o

¹⁵⁷ CFJ, p.85 No original: “In allen Urteilen, wodurch wir etwas für schön erklären, verstatten wir keinem, anderer Meinung zu sein; ohne gleichwohl unser Urteil auf Begriffe, sondern nur auf unser Gefühl zu gründen”.

juízo oposto deverá ser tomado como incorreto. No terceiro capítulo, estudaremos mais detalhadamente a referida passagem do Cânone da Razão Pura, na tentativa de entender as conseqüências dessa aparência de objetividade.

Ocorre que um detalhe aqui faz toda a diferença:

Logo, o sentido comum, de cujo juízo indico aqui o meu juízo de gosto como um exemplo e por cujo motivo eu lhe confiro validade exemplar, é uma simples norma ideal, sob cuja pressuposição poder-se-ia, com direito, tomar um juízo – que com ela concorde e um comprazimento em um objeto, expresso no mesmo – regra para qualquer um; porque o princípio, na verdade admitido só subjetivamente, mas contudo subjetivo-universal (uma idéia necessária para qualquer um), poderia, no que concerne à unanimidade de julgantes diversos, identicamente a um princípio objetivo, exigir assentimento universal, contanto que apenas se estivesse seguro de ter feito a subsunção correta.¹⁵⁸

A condição, portanto, de o homem de gosto poder representar a necessidade de assentimento universal subjetiva como sendo objetiva é “ter feito a subsunção correta”, isto é, ter feito do sentimento que decorre do seu juízo particular um exemplo do sentido comum. Somente assim a aparência de objetividade da crença não se torna mero pedantismo do homem de gosto. Mas como ele pode estar seguro de ter feito a subsunção correta? Como pode o homem de gosto distinguir-se do egoísta lógico? Aqui, encontramos ocasião para comentar a suspeita de Allison da conexão entre gosto e moralidade, pois “ele quer dar direito a juízos que contém um dever; ele não diz que qualquer um irá concordar com nosso juízo, mas que deve concordar com ele”.¹⁵⁹ Parafraçando Kant, “no que concerne à unanimidade de julgantes diversos”, a semelhança com um princípio objetivo é apenas aparente, pois se fosse realmente objetivo o gosto poderia prever o comprazimento de outros, o que não ocorre. O juízo contém um *dever* para outros – e não uma previsão – porque está alicerçado num suposto *direito* – e não num princípio objetivo –, se bem que um direito condicionado

¹⁵⁸ CFJ, p.85 (tradução modificada) No original: “Also ist der Gemeinsinn, von dessen Urteil ich mein Geschmackurteil hier als ein Beispiel angebe und weswegen ich ihm exemplarische Gültigkeit beilege, eine bloße idealische Norm, unter deren Voraussetzung man ein Urteil, welches mit ihr zusammenstimmte, und das in demselben ausgedrückte Wohlgefallen an einem Objekt für jedermann mit Recht zur Regel machen könnte: weil zwar das Prinzip nur subjektiv, dennoch aber, für subjektiv-allgemein, (eine jedermann notwendige Idee) angenommen, was die Einhelligkeit verschiedener Urteilenden begriff, gleich einem objektiven, allgemeine Beistimmung fordern könnte; wenn man nur sicher wäre, darunter richtig subsumiert zu haben.”

¹⁵⁹ CFJ, p.85 No original: “er will zu Urteilen berechtigten, die ein Sollen enthalten: er sagt nicht, daß jedermann mit unserm Urteile übereinstimmen werde, sondern damit zusammenstimmen solle”.

pela possibilidade de fazer a subsunção correta, pela qual se justifica a aparência de objetividade.

No entanto, sabemos que os critérios justificatórios apontados respectivamente pelo primeiro e pelo terceiro momento da Analítica do Belo, a saber, o desinteresse e a conformidade a fins formal, não são critérios objetivos, ao contrário do critério moral fornecido pelo imperativo categórico. Ao mentir, sei que a máxima da minha ação não é universalizável, pois é contraditória. A idéia de uma contradição *lógica* em assuntos morais garante a objetividade do critério mediante o qual podemos saber se a máxima de uma ação está de acordo com a lei. Isso não acontece no juízo de gosto. Como posso estar seguro do meu desinteresse? Como posso estar seguro de não ter imiscuído no meu juízo nenhum conceito do que o objeto deva ser? Ora, a consciência desta subsunção repousa no próprio sentimento e é de natureza empírica. Apenas se pode pretender a universalidade do juízo, admitindo a subsunção correta, unicamente sob a pressuposição de um sentido comum a priori. Tal pressuposição, portanto, não é um imperativo categórico, mas um imperativo hipotético, isto é, devo pressupor um sentido comum sob a condição de pretender assentimento universal para meu juízo de gosto. Nas palavras de Allison: “É necessário distinguir entre dois distintos deveres envolvidos no gosto. Um, o único aqui considerado, é a demanda por acordo conectado ao juízo de gosto. É este dever que pressupõe um sentido comum, e é totalmente independente da moralidade.”¹⁶⁰ Qual seria, então, o segundo dever, supostamente ligado à moralidade? Para Allison, este segundo dever seria o de *desenvolver* a faculdade de distinção estética, isto é, cultivar o gosto. Kant admite claramente essa possibilidade, embora mantenha em aberto a questão sobre o estatuto do princípio assim interpretado.

Esta norma indeterminada de um sentido comum é efetivamente pressuposta por nós, o que prova nossa presunção de proferir juízos de gosto. Se de fato existe um tal sentido comum como princípio constitutivo da possibilidade da experiência, ou se um princípio ainda superior da razão no-lo torne somente princípio regulativo, antes de tudo para produzir em nós um sentido comum para fins superiores; se, portanto, o gosto é uma faculdade original e natural, ou somente a idéia de uma faculdade fictícia e a ser ainda adquirida de modo que um juízo de gosto, com sua pretensão a um assentimento universal, de fato seja somente uma exigência da razão de produzir uma tal unanimidade do modo de sentir, e que o dever, isto é, a necessidade objetiva da confluência do sentimento de qualquer um com o sentimento particular de cada um, signifique somente a possibilidade dessa unanimidade, e o juízo de gosto forneça um

¹⁶⁰ ALLISON, 2001, p.159

exemplo somente de aplicação deste princípio; aqui não queremos, e não podemos, ainda investigar isso.¹⁶¹

Ora, mesmo que o segundo dever conectado ao gosto seja a demanda por adquirir a própria faculdade, isto é, desenvolver e refinar a habilidade de distinguir o belo do mero atrativo, ainda assim a relação com a moralidade é problemática. Sem dúvida nenhuma, Kant estabelece uma ligação estreita entre gosto e moralidade no que respeita à Analítica do Sublime, embora esta relação no âmbito dos juízos sobre o belo seja de difícil determinação. Como já dissemos, o critério pelo qual averiguamos se fizemos a subsunção correta consiste numa “norma indeterminada”, ao contrário do princípio supremo da razão prática, o imperativo categórico. A única ligação explícita entre beleza e moralidade na CFJ localiza-se no §59: “A beleza como símbolo da moralidade”. Neste parágrafo, podemos encontrar a seguinte afirmativa:

Ora, eu digo: o belo é o símbolo do moralmente bom; e também somente sob este aspecto (uma referência que é natural a qualquer um e que também se exige de qualquer outro como dever) ele apraz com uma pretensão de assentimento de qualquer outro, em cujo caso o ânimo é ao mesmo tempo consciente de um certo enobrecimento e elevação sobre a simples receptividade de um prazer através de impressões dos sentidos e aprecia também o valor de outros segundo uma máxima semelhante de sua faculdade do juízo.¹⁶²

Kant nos diz que toda intuição que submetemos a conceitos a priori são ou esquemas ou símbolos, dos quais os primeiros contêm apresentações diretas e os segundos, indiretas. O que isso quer dizer? Para um conceito empírico, como já se discutiu no início deste capítulo, podemos garantir as condições de referência à intuição sensível que lhe corresponde mediante um exemplo concreto, isto é, apontamos para um cão e apresentamos na intuição o correspondente do nosso conceito empírico “cão”. No caso dos conceitos puros do entendimento, as categorias, as intuições correspondentes

¹⁶¹ CFJ, p.85 No original: “Diese unbestimmte Norm eines Gemeinsinns wird von uns wirklich vorausgesetzt: das beweiset unsere Anmaßung, Geschmacksurteile zu fällen. Ob es in der Tat einen solchen Gemeinsinn, als konstitutives Prinzip der Möglichkeit der Erfahrung, gebe oder ein noch höheres Prinzip der Vernunft es uns nur zum regulativen Prinzip mache, alleerst einem Gemeinsinn zu höhern Zwecken in uns hervorzubringen; ob also Geschmack ein ursprüngliches und natürliches, oder nur die Idee von einem noch zu erwerbenden und künstlichen Vermögen sei, so daß ein Geschmackurteil, mit seiner Zumutung einer allgemein Beistimmung, in der Tat nur eine Vernunftforderung sei, eine solche Einhelligkeit der Sinnesart hervorzubringen und das Sollen, d. i. die objektive Notwendigkeit des Zusammenfließens des Gefühls von jedermann mit jedes seinem besondern, nur die Möglichkeit, hierin einträchtig zu werden, bedeute, und das Geschmackurteil nur von Anwendung dieses Prinzips ein Beispiel aufstelle: das wollen und können wir hier noch nicht untersuchen”.

¹⁶² CFJ, p.197-8

são dadas a priori, isto é, mediante o esquematismo da imaginação por uma sucessão temporal válida objetivamente. Com as idéias da razão isso não ocorre; elas necessitam de um *símbolo*, pelo qual o conteúdo da idéia é dado apenas de maneira indireta na intuição sensível. Assim, um estado monárquico é representado por um corpo animado, se for governado por leis populares, mas pode ser representado como um moinho ou uma qualquer máquina simplesmente mecânica, se governado de modo despótico. “Em ambos os casos, porém, só *simbolicamente*”, diz Kant. Existe aqui apenas uma relação analógica entre o modo como o moinho atropela e subjuga seus grãos e o modo como um governo autoritário faz o mesmo com seus súditos. Não ocorre aqui uma semelhança de *conteúdo*, mas apenas uma semelhança na estrutura da reflexão. Isso porque a simples máquina que nos serve de símbolo pode ser “porventura um moinho”¹⁶³, mas pode ser qualquer outra estrutura mecânica.

Afirmar, portanto, que o belo é o símbolo do bom não significa afirmar que o belo possui algum conteúdo moral ou possa servir como esquema para a moralidade. Nem, por outro lado, a tese implica alguma sensibilização da moralidade. A analogia entre estética e moral deve-se, não a uma semelhança de conteúdo (seja um conteúdo moral do belo ou sensível da moralidade), mas apenas aos elementos comuns de ambos os juízos, uma semelhança nas regras da reflexão.¹⁶⁴

Na verdade, a tentativa de combinar o belo com questões morais é um modo de tentar completar a dedução inconclusa.¹⁶⁵ De fato, quando Kant diz que o princípio do *sensus communis* quer dar direito a juízos “que contém um dever”, isso nos leva a acreditar que a exigência que o homem de gosto além a seu juízo não se reduz a uma imputação epistemológica, mas contém ainda a exigência do esforço moral de se colocar na perspectiva alargada e evitar atrativos e comoção. Em todo caso, em virtude de ser uma norma indeterminada, tal exigência não pode conter sem mais uma conotação moral. A exigência que o juízo contém concerne, sobretudo, às condições cognitivas de outras pessoas, cujo exame deve provar o direito transcendental à pressuposição de um sentido comum. Além disso, a concepção de um dever moral de adquirir a faculdade de distinção estética livraria o homem de gosto de um escuso namoro com o egoísta lógico ao preço de mudar-lhe o direito de imputação do seu juízo a outros pelo dever de jamais imputá-lo, sabendo que não há critério objetivo pelo qual ele possa se certificar da

¹⁶³ CFJ, p.197

¹⁶⁴ BORGES, 2001, p.128

¹⁶⁵ Cf. GUYER, 1997, pp.312-317 Chapter 11: “*Aesthetics and Morality, Completing the deduction?*”

correta subsunção e do caráter exemplar do seu sentimento em relação a um sentido comum. Nas palavras de Guyer, “as justificações dos aspectos epistemológicos e morais dessa demanda são tão distintas quanto a racionalidade de *esperar* acordo em matéria de gosto e a moralidade de *exigi-la* de alguém. As defesas de Kant desses dois aspectos são logicamente independentes”.¹⁶⁶ Não negamos aqui, porém, que motivos morais possam ser levantados para explicar conceitualmente a demanda por universalidade contida num juízo de gosto. Pois, se homem de gosto tem o direito de esperar assentimento para o seu juízo, é verdade que “quanto menos se merece um bem, menos se ousa esperá-lo”, como diz o Tartufo, de Molière. Somente admitimos essa restrição por motivos de interpretação. Compartilhamos com Guyer a idéia de que:

Tal restrição do escopo da dedução não apenas é justificado, mas, acredito, será também benéfico. Pela corrente insistência sobre o aspecto moral da dedução de Kant se tem efetivamente desviado atenção da importante e logicamente prioritária questão da veemência de seu argumento epistemológico.¹⁶⁷

Mas, em todo caso, o §22 nos deixa duas alternativas, ambas de acordo com o argumento epistemológico dado no §21: se existe um tal sentido comum “como princípio constitutivo da possibilidade da experiência” ou “se um princípio ainda superior da razão no-lo torne somente princípio regulativo”. Tomar o *sensus communis* como uma idéia transcendental da razão especulativa, e não da razão prática, “num interesse de produzir em nós um sentido comum para fins superiores”, é uma hipótese boa demais para ser descartada.

II.iii – §§30-38. Segunda dedução do princípio de comunicabilidade?

Não se pode precisar a totalidade do texto que se refere exclusivamente à Dedução dos juízos estéticos puros, cuja seção começa certamente no §30, mas não possui término exato. Pode-se considerá-lo acabado já no §38, intitulado “Dedução dos juízos de gosto” ou pode-se estendê-lo ao §40 ou mesmo ao §42. Em todo caso, o §43

¹⁶⁶ GUYER, 1997, p.232

¹⁶⁷ GUYER, 1997, p.233

trata já da teoria kantiana da arte. Evitando entrar nessa discussão exegética estéril, trataremos de analisar o texto que vai até o §39 da CFJ. O trecho que vai do §40 ao §42 será discutido no terceiro capítulo.

Logo de início, deparamos com um pormenor formidável: enquanto o §21 concernia declaradamente ao direito de pressuposição de um sentido comum, o §30 retorna ao problema analisado no terceiro momento da Analítica do Belo, a saber, a teoria kantiana da *forma bela*. Aqui, Kant parece privilegiar não estritamente o problema da intersubjetividade, mas sobretudo o problema das formas belas da natureza:

A pretensão de um juízo estético à validade universal para todo sujeito carece, como um juízo que tem que apoiar-se sobre algum princípio *a priori*, de uma dedução (isto é, de uma legitimação de sua presunção) que tem que ser acrescida ainda à sua exposição sempre que um comprazimento ou descomprazimento concerne à *forma do objeto*. Tal é o caso dos juízos de gosto sobre o belo da natureza. Pois a conformidade a fins tem então o seu fundamento no objeto e em sua figura.¹⁶⁸

O problema da dedução, aqui, se assemelha mais explicitamente ao projeto da dedução da CRP, isto é, ao problema das condições a priori da referência de nossos conceitos; particularmente, à questão sobre a existência de objetos belos na natureza. Nas palavras de Guyer, “no §30, Kant não enfoca a intersubjetividade, (...) sugerindo que o que deve ser deduzido é alguma afirmação sobre a existência de objetos belos, mais do que sobre a natureza dos sujeitos que julgam.”¹⁶⁹ Ora, já discutimos bastante detalhadamente as incômodas implicações que a identidade entre forma da conformidade a fins e conformidade a fins da forma pode comportar.¹⁷⁰ Ocorre que um novo fator agora nos priva de um dos nossos argumentos dados naquela ocasião, a saber, a polissemia em torno do termo “*Zeichnung*” que pode ser compreendido como *desenho*, mas não simplesmente como traço, debuxo, mas como traço planejado conforme a fins. Aqui, quando Kant diz que a conformidade a fins tem seu fundamento

¹⁶⁸ CFJ, p.126 No original: “Der Anspruch eines ästhetischen Urteils auf allgemeine Gültigkeit für jedes Subjekt bedarf, als ein Urteil, welches sich auf irgend ein Prinzip a priori fußen muß, einer Deduktion (d. i. Legitimation seiner Anmaßung); welche über die Exposition desselben noch hinzukommen muß, wenn es nämlich ein Wohlgefallen oder Mißfallen an der Form des Objekts betrifft. Der gleichen sind die Geschmacksurteile über das Schöne der Natur. Denn die Zweckmäßigkeit hat alsdann doch im Objekt und seiner Gestalt ihren Grund”.

¹⁶⁹ GUYER, 1997, p.237

¹⁷⁰ Cf. a terceira seção do primeiro capítulo deste trabalho: “Relação: um excuro objetivista na discussão da validade”.

no objeto e em sua *figura* ele usa o termo “*Gestalt*”, referindo-se visivelmente à forma entendida não como projeto, subscrição, mas como desenho mesmo, isto é, feição, aparência, porte, compleição. Seria simplesmente desonestidade intelectual ignorar este fato. Contra este poderoso indício do texto tentaremos apontar alguns argumentos, de preferência também encontráveis no próprio texto. Prosseguindo no §30, encontramos a seguinte passagem:

Por isso também a respeito do belo da natureza pode-se levantar diversas questões, que concernem à causa desta conformidade a fins de sua forma: por exemplo, como se pode explicar por que a natureza disseminou a beleza tão prodigamente por toda parte, mesmo no fundo do oceano, onde só raramente chega o olho humano (para o qual contudo aquela é unicamente conforme a fins)? etc.¹⁷¹

Vimos anteriormente que a causa da conformidade a fins da forma é a forma da conformidade a fins que nós dedicamos ao objeto com o objetivo de nos representar uma causalidade em virtude da manutenção de nosso estado de ânimo. Ao desviar o problema da referência a um *sensus communis* para a referência a priori a objetos belos da natureza, e assim justificar nossa pretensão à existência desses objetos, teríamos de lançar mão de um conceito de natureza capaz de explicar tal disseminação de beleza, mesmo onde o olho humano raramente consegue ver, isto é, *independentemente da forma da conformidade que lhe dedicamos*.¹⁷² Contra isso, podemos adiantar uma passagem do §38:

Se, porém, a questão fosse de como é possível admitir *a priori* a natureza como um complexo de objetos do gosto, então este problema teria relação com a teleologia; porque teria que ser considerado como um fim da natureza – que seria essencialmente inerente a seu conceito – apresentar formas conformes a fins para a nossa faculdade do juízo. Mas a correção desta suposição é ainda muito duvidosa, enquanto a efetividade das belezas da natureza permanece aberta à experiência.¹⁷³

¹⁷¹ CFJ, p.126 No original: “Man kann daher auch in Ansehung des Schönen der Natur mancherlei Fragen aufwerfen, welche die Ursache dieser Zweckmäßigkeit ihrer Formen betreffen: z. B. wie man erklären wolle, warum die Natur so verschwenderisch allerwärts Schönheit verbreitet habe, selbst im Grunde des Ozeans, wo nur selten das menschliche Auge (für welches jene doch allein zweckmäßig ist) hingelangt? u. d. gl. m.”

¹⁷² GUYER, 1997, p.238

¹⁷³ CFJ, p.137 No original: “Würde aber die Frage sein: Wie ist es möglich, die Natur als einen Inbegriff von Gegenständen des Geschmacks a priori anzunehmen? so hat diese Aufgabe Beziehung auf die Teleologie, weil es als ein Zweck der Natur angesehen werden müßte, der ihrem Begriffe wesentlich anhing, für unsere Urteilskraft zweckmäßige Formen aufzustellen. Aber die Richtigkeit dieser Annahme ist noch sehr zu bezweifeln, indes die Wirklichkeit der Naturschönheiten der Erfahrung offen liegt.”

E mesmo que Kant tenha concluído o §30 alegando que se deve investigar somente a dedução “dos juízos sobre a beleza das coisas da natureza”, o §31 começa com as seguintes palavras:

A incumbência de uma dedução, isto é, da garantia da legitimidade de uma espécie de juízos, somente se apresenta quando o juízo reivindica necessidade; o que também é o caso quando ele exige universalidade subjetiva, isto é, o assentimento de qualquer um.¹⁷⁴

Ora, também os juízos sobre o belo artístico requerem universalidade subjetiva, se forem ajuizados corretamente, isto é, na abstração de um conceito do que o objeto deva ser, seja um enfeite de casa ou um retrato perfeito de alguém. E até mesmo a bela arte “legitimamente deve reivindicar ter de aprazer a qualquer um”.¹⁷⁵ Mas, nesse caso, uma dedução deve ser tão necessária para os juízos da beleza artística quanto para aqueles da beleza natural.¹⁷⁶ Henry Allison resumiu bem este problema, congregando elementos da já discutida distinção entre beleza livre e aderente:

Mesmo que a premissa de que a Dedução concerne apenas aos juízos de gosto puros seja indubitavelmente correta, existem, afinal, três razões para que uma tal explicação da omissão de Kant quanto à beleza artística deva ser rejeitada. Primeiro, a despeito da sua aparente exclusão na passagem citada e da pobreza de exemplos de avaliações estéticas presentes no texto, é claro que Kant vê a Dedução como concernente à beleza artística bem como à natural. Segundo, como vimos, no §16 ele explicitamente inclui exemplos de beleza artística entre as “belezas livres”, que são paradigmaticamente objetos de juízos de gosto puros. Terceiro, e mais importante, vimos também que, mesmo no caso de juízos de beleza aderente, que não são *puramente* juízos de gosto, o componente do gosto é ainda “puro”, isto é, concernente à conformidade a fins da forma do objeto. Assim, mesmo que fosse assumido (em favor do argumento) que toda beleza artística é aderente e não livre e, portanto, que a determinação de tal beleza nunca é inteiramente uma questão de gosto, não se seguiria que eles não caíssem sob o escopo da Dedução.¹⁷⁷

Poderíamos ir mesmo além de Allison, pois, se é possível falar de uma disseminação da beleza natural mesmo onde o olho humano não alcança, isto é, independentemente da forma da conformidade que lhe dedicamos e unicamente

¹⁷⁴ CFJ, p.127 No original: “Die Obliegenheit einer Deduktion, d. i. der Gewährleistung der Rechtmäßigkeit einer Art Urteile tritt nur ein, wenn das Urteil Anspruch auf Notwendigkeit macht welches der Fall auch alsdann ist, wenn es subjektive Allgemeinheit, d. i. jedermanns Beistimmung fordert”.

¹⁷⁵ CFJ, p.189 No original “(...) in der schönen Kunst, die jedermann gefallen zu müssen rechtmäßigen Anspruch machen soll”.

¹⁷⁶ GUYER, 1997, p.238

¹⁷⁷ ALLISON, 2001, p.162

assentada na figura (*Gestalt*) dos objetos belos, seria simplesmente um absurdo dizer o mesmo da beleza artística, já que é precisamente no ajuizamento de objetos artísticos que se reconhece a importância da abstração de um *fim* do que o objeto deva ser, por exemplo, o fim de *afigurar*.

Na verdade, o aparecimento do termo “figura” (*Gestalt*) nesta passagem da CFJ deve ser compreendido à luz da definição de “intuição pura” contida na Estética Transcendental da CRP, na medida em que “extensão e figura” são os dois elementos que restam se abstrairmos, numa intuição empírica, o que nela pertence ao entendimento e à sensação. Os elementos restantes pertencem, por isso, à intuição pura e são independentes do objeto real, o que dissocia de uma vez por todas o termo “figura” (*Gestalt*) do que estamos chamando de *desenho* do objeto.

Assim, quando separo da representação de um corpo o que o entendimento pensa dele, como seja substância, força, divisibilidade, etc., e igualmente o que pertence à sensação, como seja impenetrabilidade, dureza, cor, etc., algo me resta ainda dessa intuição empírica: a extensão e a figura (*Gestalt*). Estas pertencem à intuição pura, que se verifica *a priori* no espírito, mesmo independentemente de um objeto real dos sentidos ou da sensação, como simples forma da sensibilidade. (A 20-1/B 35)¹⁷⁸

Que o sujeito se atenha unicamente à figura da representação dada é apenas uma condição necessária, mas não suficiente, para que o juízo de gosto seja puro. É preciso ainda dedicar a tal figura a forma da conformidade a fins subjetiva, sem a qual a primeira não passa de uma intuição pura, vazia e insípida como a extensão. Portanto, não tem nenhum sentido abandonar a tarefa inicial de justificar a pretensão à existência de um *sensus communis* e dedicar-se à justificação da referência a priori a objetos belos, isto é, explicar a existência de objetos belos na natureza. A seguir, veremos como Kant vai, passo a passo, retomando o problema esboçado no §21: se se pode com razão pressupor um sentido comum.

Voltando, então, à tópica principal da dedução, passemos às duas peculiaridades lógicas do juízo sobre o belo (§§ 32-34), e mais tarde veremos como elas se ligam às preocupações com a questão da intersubjetividade. A primeira peculiaridade lógica do

¹⁷⁸ No original: “So, wenn ich von der Vorstellung eines Körpers das, was der Verstand davon denkt, als Substanz, Kraft, Teilbarkeit usw., imgleichen, was davon zur Empfindung gehört, als Undurchdringlichkeit, Härte, Farbe usw. absondere, so bleibt mir aus dieser empirischen Anschauung noch etwas übrig, nämlich Ausdehnung und Gestalt. Diese gehören zur reinen Anschauung, die a priori, auch ohne einen wirklichen Gegenstand der Sinne oder Empfindung, als eine bloße Form der Sinnlichkeit im Gemüte stattfindet.”

juízo de gosto puro é que a ele é associada uma pretensão *como se o juízo fosse objetivo*. Com isso Kant pretende significar que o sujeito “deva julgar por si, sem ter necessidade de, pela experiência, andar tateando entre os juízos de outros e através dela instruir-se previamente sobre o comprazimento ou descomprazimento deles no mesmo objeto; por conseguinte, deve proferir seu juízo de modo *a priori* e não por imitação, porque uma coisa talvez apraza efetivamente de um modo geral.”¹⁷⁹ Aqui, o homem de gosto flerta mais acentuadamente com o egoísta lógico. Está de acordo com a teoria estética de Kant a rejeição da imitação. O interessante é que ele também descarta como a pedra de toque do juízo a sociedade empírica e erige, para tanto, antes a sociedade fundada na imaginação do sujeito, isto é, o *sensus communis*.

A segunda peculiaridade lógica do juízo de gosto é, na verdade, o fundamento da primeira, pois não se pode tomar o juízo dos outros como pedra de toque justamente porque “o juízo de gosto não é absolutamente determinável por argumentos como se ele fosse simplesmente subjetivo”.¹⁸⁰ É bem plausível que a expressão “não determinável por argumentos” indique a impossibilidade de *prova, justificação*, o que só seria possível na presença de um conceito do objeto, tornando o juízo objetivo. Talvez então Kant esteja preocupado simplesmente com a possibilidade, ou melhor, a dificuldade de “persuadir” alguém a reconhecer algo belo, mediante simples debate e não mediante conceitos. Em todo caso, as duas peculiaridades lógicas dos juízos sobre a beleza indicam a absoluta impossibilidade de se tomar como fundamento do juízo qualquer regra que não seja o próprio sentimento do sujeito que julga, que é sempre singular. Guyer vê aqui uma espécie de constrangimento à dedução, afirmando que “o segundo constrangimento, que emerge no §33, é que esta dedução mostre que nós podemos admitir a validade intersubjetiva do juízo estético mesmo que a exata natureza desse juízo nos prive dos significados pelos quais a aceitação intersubjetiva de crenças é ordinariamente obtida.”¹⁸¹ Disso se conclui que a comunicabilidade universal pretendida pelo sujeito da enunciação não tem nada que ver com comunicação no sentido de argumentação efetiva entre falante e ouvinte, mas indica simplesmente um outro nome

¹⁷⁹ CFJ, p.128-129 (tradução modificada) No original: “daß das Subjekt für sich, ohne nötig zu haben, durch Erfahrung unter den Urteilen anderer herumzutappen und sich von ihrem Wohlgefallen oder Mißfallen an demselben Gegenstande vorher zu belehren, urteilen, mithin sein Urteil nicht als Nachahmung, weil ein Ding etwa wirklich allgemein gefällt, sondern a priori aussprechen solle”.

¹⁸⁰ CFJ, p. 130 No original: “Das Geschmacksurteil ist gar nicht durch Beweisgründe bestimmbar, gleich als ob es bloß subjektiv wäre.”

¹⁸¹ GUYER, 1997, p.242

para *validade universal*, a julgar pela tradução literal do termo *Mittelbarkeit* (compartilhabilidade). Ora, essas peculiaridades discutidas por Kant fazem emergir novamente a questão da intersubjetividade.

No §35, encontramos fortes elementos que devolvem ao problema do *sensus communis* e da comunicabilidade do gosto a precedência aqui assinalada. Ora, a questão da comunicabilidade se faz sentir, principalmente, no modo como empregamos juízos sobre o belo, a saber, no modo afirmativo, *como se o juízo fosse lógico*. Em que reside, então, propriamente essa semelhança? Kant afirma que o juízo de gosto “é semelhante ao lógico no fato de que ele afirma uma universalidade e necessidade, mas não segundo conceitos do objeto, conseqüentemente apenas subjetiva.”¹⁸² Se é na universalidade e na necessidade que reside a semelhança com o juízo lógico, e contudo na ausência de um conceito do objeto do qual se predica a beleza, então não podemos falar da universalidade do sujeito lógico do enunciado, que é sempre um conceito do qual se afirma um predicado. Obviamente, só pode ser a universalidade do sujeito da enunciação. Mais precisamente, a universalidade que diz que o sujeito da enunciação pode ser todos e cada um, e não apenas o homem de gosto que ousou proferi-lo. Ora, o único fundamento capaz de provar tal pretensão é um sentido comum a todos os homens. Aliás, lembremos do título do §22: “A necessidade do assentimento universal, que é pensada em um juízo de gosto, é uma necessidade subjetiva, que sob a pressuposição de um sentido comum é representada como objetiva”. Portanto, assim como o *sensus communis* responde por essa aparência de objetividade, nada senão ele é o responsável por tal semelhança do juízo de gosto com o juízo lógico. Sem a aparência de objetividade, ninguém pensaria em emitir um juízo de gosto na forma de uma predicação afirmativa, mas apenas na forma tímida de um enunciado em primeira pessoa, como no juízo sobre o gosto dos sentidos.

Mas, parafraseando o título do §37, o que é propriamente afirmado nesta predicação? É aqui, pois, que encontramos impressionantemente condensada aquela complexa teoria estética a que viemos chamando atenção desde o início.

O fato de que a representação de um objeto seja ligada imediatamente a um prazer somente pode ser percebido internamente e, se não se quisesse denotar nada além disso,

¹⁸² CFJ, p.133 No original: “Gleichwohl aber ist es darim dem letztern [logischen] ähnlich, das es eine Allgemeinheit und Notwendigkeit, aber nicht nach Begriffen vom Objekt, folglich eine bloß subjektive vorgibt”.

forneceria um simples juízo empírico. Pois não posso ligar *a priori* um sentimento determinado (de prazer ou desprazer) a nenhuma representação, a não ser onde um princípio *a priori* determinante da vontade encontra-se como fundamento na razão.¹⁸³

Ora, a impossibilidade de ligar *a priori* qualquer sentimento a uma representação, a não ser sob a coerção da lei moral, não é um pequeno problema para a teoria estética kantiana. Isso reforça a tese de que há um elemento contingente na base do juízo, como acrescenta Kant: “Por isso também todos os juízos de gosto são juízos singulares, pois eles ligam seu predicado do comprazimento não a um conceito mas a uma representação empírica singular dada.”¹⁸⁴ Temos, então, grandes problemas: em primeiro lugar, uma predicação afirmativa que liga um predicado (comprazimento) a uma representação não-conceitual, por conseguinte um sujeito do enunciado sempre singular. Em segundo lugar, um predicado (comprazimento) que só se pode verificar interna e empiricamente. São muitos elementos empírico-subjetivos congregados numa predicação afirmativa que tem a forma de um juízo lógico. Kant é forçado, então, a uma intrigante tese: o juízo de gosto não liga o comprazimento à representação dada, mas a universal validade do comprazimento à representação dada.

Portanto, não é o prazer, mas a *validade universal deste prazer*, que é percebida como ligada no ânimo ao simples ajuizamento de um objeto, e que é representada *a priori* em um juízo de gosto como regra universal para a faculdade do juízo e válida para qualquer um. É um juízo empírico o fato de que eu perceba e ajuíze um objeto com prazer. É porém um juízo *a priori* que eu o considere belo, isto é, que eu posso imputar aquele comprazimento a qualquer um como necessário.¹⁸⁵

¹⁸³ CFJ, p.135 (tradução modificada) No original: “Daß die Vorstellung von einem Gegenstande unmittelbar mit einer Lust verbunden sei, kann nur innerlich wahrgenommen werden und würde, wenn man nichts weiter als dieses anzeigen wollte, ein bloß empirisches Urteil geben. Denn a priori kann ich mit keiner Vorstellung ein bestimmtes Gefühl (der Lust oder Unlust) verbinden, außer wo ein den Willen bestimmendes Prinzip a priori in der Vernunft zum Grunde liegt”. A 2ª edição da tradução brasileira traz uma falha grave: “Gefühl” aparece como “conceito”.

¹⁸⁴ CFJ, p.135 (tradução modificada) No original: “Daher sind auch alle Geschmacksurteile einzelne Urteile, weil sie ihr Prädikat des Wohlgefallens nicht mit einem Begriffe, sondern mit einer gegebenen einzelnen empirischen Vorstellung verbinden.”

¹⁸⁵ CFJ, p.135 (tradução modificada) No original: “Also ist es nicht die Lust, sondern die Allgemeingültigkeit dieser Lust, die mit der bloßen Beurteilung eines Gegenstandes im Gemüte als verbunden wahrgenommen wird, welche a priori als allgemeine Regel für die Urteilskraft, für jedermann gültig, in einem Geschmacksurteile vorgestellt wird. Es ist ein empirisches Urteil: daß ich einen Gegenstand mit Lust wahrnehme und beurteile. Es ist aber ein Urteil a priori: daß ich ihn schön finde, d. i. jenes Wohlgefallen jedermann als notwendig ansinnen darf.” Devo ao Prof. Verlaine Freitas a observação que me passou despercebida a respeito de uma falha da tradução brasileira, que verte o último “darf” por “deva”, e não por “posso”, podendo levar assim a uma interpretação equivocada da passagem.

Aparentemente, Kant consegue superar o problema, mas parece-nos mais plausível que o §37 nada mais faz do que despistá-lo, varrendo a poeira para debaixo do tapete. Se antes Kant deveria, conforme as exigências de uma dedução, fornecer as condições de referência a priori de um predicado (comprazimento), agora, então, deve fornecer as condições de referência a priori deste outro predicado: validade universal do comprazimento. Ora, isso não muda muita coisa. Pelo contrário, leva a uma conseqüência verdadeiramente cômica. Se se trata de uma referência a priori, isso implica necessariamente a validade universal. Nesse caso, se Kant fornecesse as condições de referência a priori, não do comprazimento, mas da validade universal do comprazimento, então ficaria demonstrada a *validade universal da validade universal do comprazimento*. Ademais, para dar as condições de referência a priori do comprazimento é preciso legitimar o direito à pressuposição de um sentido comum, pois o juízo assim compreendido tem pretensão de universalidade. Quando Kant faz migrar essa universalidade da simples pretensão para o próprio conteúdo do juízo, fica mantida a exigência da dedução em fornecer as condições desse predicado referir-se a priori ao seu objeto. O conceito de um comprazimento válido universalmente é o mesmo que o conceito de um sentido comum a todos os homens. Não se trata mais da universalidade do sentimento, que é sempre particular de um sujeito que julgou o objeto belo, mas sim da possibilidade da universalidade de sentimentos em geral, o que exige igualmente a dedução de um *sensus communis*. Ora, não é difícil ver que a dificuldade permanece.

O que deve ser provado não é a unanimidade do sentimento, que só pode ter validade geral empírica; tampouco a universalidade a priori do sentimento, o que necessitaria de um conceito a priori determinante da vontade, como no caso do sentimento de respeito pela lei moral. Sendo assim, na ausência de um conceito, o que deve ser provado é como se pode ligar a priori a validade universal do prazer, isto é, sua comunicabilidade universal, ao simples ajuzamento. Noutras palavras: como é possível a universalidade sem conceito em geral? Como é possível a simples comunicabilidade sem objetividade? Como é possível compartilhar uma representação não-conceitual?¹⁸⁶ Ora, isso é o mesmo que provar a efetividade de um sentido comum. Mas, então, o homem de gosto continua sem saber se o sentimento *nele* é universal, pois fica provado

¹⁸⁶ Com exceção do espaço e do tempo, obviamente. Mesmo não sendo representações conceituais, espaço e tempo são universalmente válidos pois são condições pelas quais os objetos nos são dados na experiência. Nesse sentido, espaço e tempo são igualmente subjetivos e objetivos.

que, ao usar o predicado “belo”, apenas não está em conflito com as condições transcendentais da comunicabilidade de representações não-conceituais. Assim, deve-se provar o direito à simples pretensão, e não à universalidade mesma do sentimento, como podemos notar no início da nota ao §38: “Para ter direito a *reivindicar* um assentimento universal em um juízo da faculdade de juízo estética, baseado simplesmente sobre fundamentos subjetivos...”¹⁸⁷ Antes, essa universalidade não pertencia ao próprio conteúdo do predicado, mas consistia na simples pretensão do sujeito da enunciação. Na verdade, não conseguimos ver mudança alguma. Permanecem as exigências que se devem fazer à dedução. Passemos, portanto, à análise do §38, intitulado: “Dedução dos juízos de gosto”. É importante citá-lo na íntegra:

Se se admite que em um puro juízo de gosto o comprazimento no objeto esteja ligado ao simples ajuizamento de sua forma, então não resta senão a conformidade a fins subjetiva desta com respeito à faculdade do juízo, que temos a sensação de estar ligada no ânimo à representação do objeto. Ora, visto que a faculdade do juízo com respeito às regras formais do ajuizamento e sem nenhuma matéria (nem sensação sensorial nem conceito) somente pode estar dirigida às condições subjetivas do uso da faculdade do juízo em geral (que não está limitada nem ao particular modo de ser do sentido, nem a um particular conceito do entendimento), e conseqüentemente àquele subjetivo que se pode pressupor em todos os homens (como requerido para o conhecimento possível em geral); assim a concordância de uma representação com estas condições da faculdade do juízo tem que poder ser admitida *a priori* como válida para qualquer um. Isto é, o prazer ou a conformidade a fins subjetiva da representação com respeito à relação das faculdades de conhecimento no ajuizamento de um objeto sensível em geral pode ser, com razão, imputada a qualquer um.¹⁸⁸

Podemos dividir o argumento inteiro em três partes:¹⁸⁹

¹⁸⁷ CFJ, p.136, grifo nosso. No original: “Um berechtigt zu sein, auf allgemeine Beistimmung zu einem bloß auf subjektiven Gründen beruhenden Urteile der ästhetischen Urteilskraft Anspruch zu machen...”

¹⁸⁸ CFJ, p.136 No original: “Wenn eingeräumt wird: daß in einem reinem Geschmacksurteile das Wohlgefallen an dem Gegenstande mit der bloßen Beurteilung seiner Form verbunden sei, so ist es nichts anders als die subjektive Zweckmäßigkeit derselben für die Urteilskraft, welche wir mit der Vorstellung des Gegenstandes im Gemüte verbunden empfinden. Da nun die Urteilskraft in Ansehung der formalen Regeln der Beurteilung, ohne alle Materie (weder Sinnenempfindung noch Begriff), nur auf die subjektiven Bedingungen des Gebrauchs der Urteilskraft überhaupt (die weder auf die besondere Sinnesart, noch einem besondern Verstandesbegriff eingeschränkt ist), gerichtet sein kann; folglich auf dasjenige Subjektive, welches man in allen Menschen (als zum möglichen Erkenntnisse überhaupt erforderlich) voraussetzen kann: so muß die Übereinstimmung einer Vorstellung mit diesen Bedingungen der Urteilskraft als für jedermann gültig a priori angenommen werden können. D. i. die Lust oder subjektive Zweckmäßigkeit der Vorstellung für das Verhältnis der Erkenntnisvermögen in der Beurteilung eines sinnlichen Gegenstandes überhaupt wird jedermann mit Recht angesonnen werden können.”

¹⁸⁹ Aproveitamos aqui a indicação de Guyer de que o argumento pode ser dividido em três partes, embora o modo como ele caracterize essas partes seja ligeiramente distinto do nosso. (Cf. GUYER, 1997, p.277)

- 1) Tem ser admitido, antes de qualquer coisa, que o juízo de gosto é puro e, por conseguinte, tem origem no simples ajuizamento, isto é, sem sensação nem conceito;
- 2) Dada a condição (1), então o juízo não tem nada de privado como seu fundamento de determinação e, portanto, funda-se simplesmente sobre as condições de uso da faculdade do juízo em geral que, por sua vez, é condição necessária do conhecimento possível;
- 3) Dada a condição (2), então a representação que concorda com as condições de uso da faculdade do juízo pode ser admitida como válida para qualquer um. Tal representação pode ser o prazer ou a conformidade a fins subjetiva.

Está claro que o primeiro excerto do argumento não faz parte da dedução propriamente dita, pois apenas os juízos de gosto puros podem pretender universalidade e necessidade subjetivas, requerendo uma dedução. Devemos analisar, pois, as duas partes seguintes.

(2) diz que: para todo x , se x é um juízo de gosto puro, então x está de acordo com as condições da faculdade do juízo e, além disso, um juízo de conhecimento precisa estar de acordo com essas condições. É claro que estar de acordo com as condições da faculdade do juízo não é condição suficiente para se ter um juízo de conhecimento e, portanto, não podemos afirmar que $(Fx \rightarrow Cx)$.

(3) diz que: para todo x e para todo y , se x está de acordo com as condições da faculdade do juízo, então y é uma representação que pertence a esse juízo e também está de acordo com essas condições.

Há uma premissa implícita no argumento e diz simplesmente que: para todo x , se x é requerido para o conhecimento possível em geral, então x pode ser admitido como válido para qualquer um, ou seja, x é universalmente comunicável.

A conclusão, então, é esta: para todo x , se x é um juízo de gosto puro, então y , que é uma representação a ele associada, pode ser admitida como válida para qualquer um, isto é, y é universalmente comunicável.

Apenas já por uma atenta leitura, não é difícil perceber que não há como derivar a conclusão a partir das premissas. É facilmente possível construir estruturas semânticas em que as premissas são verdadeiras e a conclusão, falsa. O núcleo do problema é este:

o estar de acordo com as condições de uso da faculdade do juízo não é uma condição suficiente do conhecimento, e portanto não pode ser uma condição suficiente da comunicabilidade, uma vez que esta é uma propriedade que, no argumento, está associada ao conhecimento. O argumento é inválido. Arriscamos dizer que o problema não difere muito daquele apontado no §21, isto é, Kant não pode inferir a universal comunicabilidade de uma representação que está de acordo com as condições de uso da faculdade do juízo baseando-se no argumento de que essas condições são necessárias ao conhecimento em geral. O argumento só se sustentaria se admitíssemos, além das premissas fornecidas por Kant, pelo menos uma destas três premissas:

- 4) As condições de uso da faculdade do juízo são, não apenas necessárias, mas suficientes para haver conhecimento ou;
- 5) A universal comunicabilidade do que é produzido no simples ajuizamento é condição de possibilidade da comunicabilidade do conhecimento em geral ou;
- 6) A universal comunicabilidade do que é produzido pela faculdade do juízo é condição de possibilidade de toda experiência possível em geral.

Ora, sabemos que (4) é falsa, pois o estar de acordo com as condições de uso da faculdade do juízo não é uma condição suficiente do conhecimento. Do contrário, juízos estéticos puros seriam também juízos de conhecimento, já que estão de acordo com essas condições. Prosseguindo na análise, percebemos que Kant assume, numa nota de rodapé ao §38, a premissa (5). Por isso, acreditamos que essa longa nota constitui a própria dedução.¹⁹⁰

Para ter direito a reivindicar um assentimento universal em um juízo da faculdade de juízo estética, baseado simplesmente sobre fundamentos subjetivos, é suficiente que se conceda: 1) que em todos os homens as condições subjetivas desta faculdade são idênticas com respeito à relação das faculdades de conhecimento aí postas em atividade em vista de um conhecimento em geral; o que tem que ser verdadeiro, pois do contrário os homens não poderiam comunicar entre si suas representações e mesmo o conhecimento; 2) que o juízo tomou em consideração simplesmente esta relação (por conseguinte a *condição formal* da faculdade do juízo) e é puro, isto é, não está mesclado nem com conceitos do objeto nem com sensações enquanto razões determinantes. Se também a respeito deste último ponto foi cometido algum erro, então ele concerne

¹⁹⁰ Cf. GUYER, 1997, 277

somente à aplicação incorreta a um caso particular da autorização que uma lei nos dá; mas com isso a autorização em geral não é supressa.¹⁹¹

Como dissemos, a estratégia argumentativa de Kant aqui, *mutatis mutandis*, não difere muito daquela discutida em relação ao §21.¹⁹² Desta vez, ele afirma que a pressuposição da comunicabilidade de qualquer representação de acordo com condições de uso da faculdade do juízo em geral, isto é, qualquer representação capaz de fazer jogar livremente as faculdades de conhecimento entre si, imaginação e entendimento, é condição da própria comunicabilidade do conhecimento em geral. O problema, então, passa a ser o seguinte: como posso saber se a comunicabilidade do conhecimento deriva do fato de as representações que o compõem estarem de acordo com o uso da faculdade do juízo em geral? Ora, isso parece contrariar todo o espírito da teoria kantiana do conhecimento, que garante que a faculdade de julgar, por não estar submetida a regras objetivas, é apenas um “*talento especial*, que não pode de maneira nenhuma ser ensinado¹⁹³, mas apenas exercido”. (A 133/B 172) Aliás, a ausência de comunicabilidade para esse talento é especialmente destacada por uma nota de rodapé da CRP: “A carência de faculdade de julgar é propriamente aquilo que se designa por estupidéz e para semelhante enfermidade não há remédio”. (A 135/B 174). Além disso, Kant afirma enfaticamente que a validade universal para todos baseia-se na objetividade. Com uma clareza que não permite dúvidas, a reciprocidade entre objetividade e intersubjetividade pode ser verificada nesta passagem dos *Prolegômenos*:

(...) pois não haveria razão para outros juízos concordarem necessariamente com o meu, se não fosse a unidade do objeto, ao qual todos se referem, com o qual concordam e com isso devem também concordar todos entre si. Daí que validade objetiva e validade universal necessária (para todos) são conceitos recíprocos e, embora não conheçamos o

¹⁹¹ CFJ, p.136 No original: “Um berechtigt zu sein, auf allgemeine Beistimmung zu einem bloß auf subjektiven Gründen beruhenden Urteile der ästhetischen Urteilskraft Anspruch zu machen, ist genug, daß man einräume: 1. Bei allen Menschen seien die subjektiven Bedingungen dieses Vermögens, was das Verhältnis der darin in Tätigkeit gesetzten Erkenntniskräfte zu einem Erkenntnis überhaupt betrifft, einerlei; welches wahr sein muß, weil sich sonst Menschen ihre Vorstellungen und selbst das Erkenntnis nicht mitteilen könnten. 2. Das Urteil habe bloß auf dieses Verhältnis (mithin die formale Bedingung der Urteilskraft) Rücksicht genommen und sei rein, d. i. weder mit Begriffen vom Objekt noch Empfindungen, als Bestimmungsgründen, vermengt. Wenn in Ansehung dieses letztern auch gefehlt worden, so betrifft das nur die unrichtige Anwendung der Befugnis, die ein Gesetz uns gibt, auf einem besondern Fall, wodurch die Befugnis überhaupt nicht aufgehoben wird.”

¹⁹² Cf. nota 20 acima.

¹⁹³ Leia-se: compartilhado, comunicado, válido para todos, etc.

objeto em si, no entanto, quando consideramos um juízo como universalmente válido e, conseqüentemente, necessário, queremos com isso dizer ser ele de validade objetiva.¹⁹⁴

Poder-se-ia, então, objetar: não estaríamos esquecendo a novidade que a CFJ representa em relação à CRP? Pois bem, responderíamos a essa questão admitindo esta novidade, porém, não sem deixar de provocar uma ligeira modificação na tópica da dedução. Se antes, para a CRP, não havia nenhum remédio para a estupidez, isto é, a incapacidade de julgar, agora podemos dizer que ela pode ser *cultivada*, como sugeria o §22 da CFJ. Mas isso não significa assumir, como constitutivo do conhecimento, a comunicabilidade do que é produzido no simples ajuizamento. Pelo contrário, manifesta um interesse da razão especulativa em produzir unanimidade no uso da capacidade de julgar. A ausência de um princípio da faculdade do juízo não obstruiu a composição da CRP e nunca foi uma pedra de tropeço para Kant. Ele contornou esta pedra, sem preocupar-se em retirá-la do caminho. A investigação das condições de possibilidade do conhecimento objetivo avançou mesmo com a estranha idéia de que a capacidade de julgar era um *talento*, cuja ausência é irremediável. A comunicabilidade do que é produzido no simples ajuizamento pode ser agora compreendida como um interesse da razão especulativa, como “norma indeterminada”, antes de tudo para produzir em nós um sentido comum para fins superiores, parafraseando o texto do §22. Nesse caso, não se pode derivar a comunicabilidade do conhecimento a partir da comunicabilidade do que é produzido no simples ajuizamento. A comunicabilidade do conhecimento se deve à unidade do objeto, dada pelo conceito, enquanto a comunicabilidade do que é produzido no simples ajuizamento apenas interessa à razão especulativa na medida em que a capacidade de julgar obedece a uma regra indeterminada. O gosto é o remédio do estúpido. Essa alternativa, porém, exclui a Dedução da forma como foi levada a cabo por Kant no §38 e só devemos cogitá-la quando todas as possibilidades de sustentação da dedução kantiana estiverem exauridas. É preciso, contudo, fazer algumas breves considerações sobre ela.

Veremos, a partir de agora, que a idéia de um princípio de comunicabilidade do que é produzido no simples ajuizamento como princípio constitutivo da comunicabilidade do conhecimento em geral dá lugar, pouco a pouco, à idéia de um

¹⁹⁴ KANT, 1783, p.38 (Cf. a definição kantiana de conceitos recíprocos (*conceptus reciproci*) em KANT, 1800, p.115, Ak 98).

cultivo da faculdade de julgar, que passa a cumprir um papel impressionante na continuidade da dedução. Nas palavras de MacMillan:

Kant teve de abandonar aquele projeto por causa da inadequação deste fundamento para o juízo estético e teve de re-estabelecer a base para o juízo sobre uma consideração completamente diferente. Supõe-se que a guinada nesta estratégia transformada é o ponto a partir do qual a questão de um sentido comum dá lugar às questões quanto aos interesses empírico e intelectual no juízo estético.¹⁹⁵

Somos, inclusive, estimulados a apontar o motivo que, em nossa opinião, é o principal responsável por essa guinada na dedução. Pois, da referida nota acima citada, faltou discutir a segunda exigência apontada por Kant como condição para ter o direito de reivindicar assentimento em um juízo de gosto. Conforme assinalamos, que possa haver juízos de gosto puros é uma simples condição para que se exija uma dedução. Na nota comentada, contudo, Kant faz migrar essa exigência para dentro da própria dedução, como se a falta de um critério seguro para a correção do juízo fosse como um pequeno fio de lã que, se puxado delicadamente por um gato inofensivo, pudesse sozinho desmanchar toda a peça. Esse detalhe da nota de rodapé ganhou proporções insuspeitadas na *Observação* à dedução.

Kant a inicia referindo-se à facilidade da dedução recém realizada, já que não é preciso justificar nenhuma realidade objetiva (possibilidade real). Não obstante, se a faculdade do juízo é responsável por reconhecer *in concreto* se uma dada intuição é da alçada de determinado conceito, isto é, *aplicá-lo*, como Kant pode afirmar que, havendo incorreção na subsunção do juízo de gosto às regras do simples ajuizamento sem conceito, “ele concerne somente à aplicação incorreta a um caso particular da autorização que uma lei nos dá; mas com isso a autorização em geral não é supressa”? Noutras palavras, como um princípio de *aplicação* pode estar justificado e apenas falhar na *aplicação*?¹⁹⁶

¹⁹⁵ MACMILLAN, 1985, p.45. Concordamos com MacMillan que a partir deste ponto a dedução parece abandonar a idéia de um princípio de comunicabilidade constitutivo do conhecimento, mas consideramos exagerado quando este comentador afirma que na discussão dos §§41-42, “a proeminência da noção de um sentido comum no curso desta suposta dedução é reduzida a nada”. Discutiremos esses assuntos no terceiro capítulo do presente trabalho.

¹⁹⁶ É claro que a pretensão de universalidade não elimina a possibilidade de juízos de mau-gosto, o problema reside em postular um erro de aplicação para um princípio de aplicação, o que subverteria a exigência da CRP de que se “se quisesse mostrar, de maneira geral, como se deve subsumir nestas regras, quer dizer, discernir se algo se encontra ou não sobre a sua alçada, não poderia fazê-lo sem recorrer, por

Ora, conquanto este último ponto contenha dificuldades inevitáveis, que não são inerentes à faculdade do juízo lógica (porque nesta se subsume sob conceitos, na faculdade do juízo estética, porém, sob uma relação – que meramente pode ser sentida – da faculdade da imaginação e do entendimento reciprocamente concordantes entre si na forma representada do objeto, em cujo caso a subsunção facilmente pode enganar; mas com isso não se tira nada da legitimidade da pretensão da faculdade do juízo de contar com um assentimento universal, a qual somente termina no julgar a correção do princípio a partir de fundamentos subjetivos de um modo válido para qualquer um.¹⁹⁷

Esta proposição é realmente notável: a legitimidade da pretensão da faculdade do juízo de contar com um assentimento universal somente termina (*hinausläuft*)¹⁹⁸ no julgar a correção do princípio. Subsumir corretamente é, sem dúvida alguma, o grande pressuposto da dedução e o mais difícil de ser justificado.¹⁹⁹ Somos forçados a localizar aqui o ponto de inflexão das críticas à dedução do gosto e levantar a idéia de um interesse da razão especulativa em desenvolver esta “norma indeterminada” como a melhor solução disponível, mas que se distancia dos objetivos estritos do texto do §38. Kant, contudo, não acredita que o direito à *simples pretensão* fica por isso fragilizado, e seu argumento permanece vinculado ao pressuposto que apontamos acima como sendo a premissa (5).

Pois, no que concerne à dificuldade e à dúvida quanto à correção da subsunção àquele princípio, ela torna tampouco duvidosa a legitimidade da pretensão a esta validade de um juízo estético em geral, por conseguinte o próprio princípio, quanto a igualmente errônea (embora não tão freqüente e fácil) subsunção da faculdade do juízo lógica ao seu princípio pode tornar duvidoso este princípio, que é objetivo.²⁰⁰

sua vez, a uma regra. Esta, sendo uma regra, por isso mesmo exige uma nova instrução por parte da faculdade de julgar”. (A 133/B 172)

¹⁹⁷ CFJ, p.137 No original: “Ogleich nun dies letztere unvermeidliche, der logischen Urteilkraft nicht anhängende Schwierigkeiten hat (weil man in dieser unter Begriffe, in der ästhetischen aber unter ein bloß empfindbares Verhältnis, der an der vorgestellten Form des Objekts wechselseitig untereinander stimmenden Einbildungskraft und des Verstandes, subsumiert, wo die Subsumtion leicht trügen kann); so wird dadurch doch der Rechtmäßigkeit des Anspruchs der Urteilkraft, auf allgemeine Beistimmung zu rechnen, nichts benommen, welcher nur darauf hinausläuft: die Richtigkeit des Prinzips aus subjektiven Gründen für jedermann gültig zu urteilen.”

¹⁹⁸ O termo “hinausläuft” traz consigo a idéia do término de uma “corrida”, “curso”, “marcha” (*Lauf*).

¹⁹⁹ Encontra-se nesta dificuldade a própria fundação da especificidade do estético, que não faz referência a uma natureza externa – para a qual dispomos do critério verificacionista para saber se o juízo é o caso – nem a uma dimensão normativa – para a qual dispomos do critério de universalização formal da regra – mas à natureza *interna* do sujeito, cujos critérios justificatórios disponíveis não encontraram até agora seu lugar adequado.

²⁰⁰ CFJ, p.137 No original: “Denn was die Schwierigkeit und den Zweifel wegen der Richtigkeit der Subsumtion unter jenes Prinzip betrifft, so macht sie die Rechtmäßigkeit des Anspruchs auf diese Gültigkeit eines ästhetischen Urteils überhaupt, mithin das Prinzip selber, so wenig zweifelhaft, als die ebensowohl (obgleich nicht so oft und leicht) fehlerhafte Subsumtion der logischen Urteilkraft unter ihr Prinzip das letztere, welches objektiv ist, zweifelhaft machen kann”.

Mas vimos que o direito à simples pretensão, fazendo-se migrar a universalidade para o conteúdo do predicado, não muda muito em relação à pretensão de universalidade do sujeito da enunciação. Ademais, se atentarmos para o retorno de Kant à preocupação em torno da correta subsunção, “que meramente pode ser sentida”, explica-se a tópica do §39, imediatamente seguinte, que trata “Da comunicabilidade de uma sensação”. Se a impossibilidade de uma verificação da correta subsunção é uma pedra de tropeço para a dedução, Kant precisa justificar tanto o direito à pretensão de assentimento a priori do juízo como à pretensão de correta subsunção. E como esta última só pode ser sentida, *é preciso justificar o direito à comunicabilidade de sentimentos*.

Permanecendo vinculado à premissa (5), Kant se equivoca ao afirmar que a dedução “não tem necessidade de justificar nenhuma realidade objetiva de um conceito (...). Ela afirma somente que estamos autorizados a pressupor universalmente em cada homem as mesmas condições subjetivas da faculdade do juízo que encontramos em nós”²⁰¹, pois dessa forma ele se concede auto-indulgência pela ausência de um argumento transcendental na justificação (realidade objetiva) da pressuposição de um *sensus communis*, mas ao preço de contentar-se com um argumento apenas conjectural sobre a semelhança das condições subjetivas em cada homem. É claro que esse argumento do tipo humeano (conclui-se que as condições subjetivas para o conhecimento são as mesmas em todo sujeito porque em todos elas causam o mesmo efeito, a saber, o conhecimento) não garante nenhuma ligação *universal e necessária*, mas apenas indutiva. “Pressupor *universalmente* em cada homem as mesmas condições subjetivas da faculdade do juízo”, como quer Kant, exige a justificação da possibilidade real (realidade objetiva) do *sensus communis*. A mera possibilidade lógica não basta.²⁰²

²⁰¹ CFJ, p.136-7

²⁰² A menos que nós estejamos dispostos a rejeitar a pretensão de Kant a uma pressuposição universal e necessária da unanimidade da forma de julgar e concordar com ele em que a dedução “não tem necessidade de justificar nenhuma realidade objetiva”. Mas está a ver onde isso nos conduz: as idéias da razão “designariam conceitos regulativos cuja possibilidade é lógica (mas não real). Para provar sua possibilidade real (...) seria preciso que os objetos dessas idéias fossem dados numa intuição qualquer”. (BONACCINI, 2003, p.172). Não podemos dizer que o sentimento do sujeito é a intuição que corresponde a essa idéia, pois este é exatamente o *punctum quaestionis*, saber se o sentimento do sujeito pode ser tomado como exemplo do *sensus communis*, e isso só pode ser feito na justificação do direito à subsunção correta, o que Kant não faz.

Chegamos a um resultado que se aproxima do que Guyer apontou como um “constrangimento muito forte” à dedução. Segundo ele, desde que: (a) o juízo de gosto é constituído essencialmente por um estado particular de harmonia entre imaginação e entendimento e (b) esse estado é ocasionado por um objeto particular que *não apresenta características conceptualizáveis em virtude das quais cai sob a classe de objetos que ocasionam este estado*, segue-se que “a dedução do juízo estético deve, então, ser um argumento suficiente para justificar a imputação a outros de sentimentos específicos em ocasiões específicas. A própria análise de Kant do juízo estético requer que sua dedução desça a particulares”.²⁰³ Este é exatamente o tema do §39, ao qual nos dedicamos a partir daqui.

Em todo caso, é preciso recordar, ainda estamos no domínio da premissa (5), isto é, da insistência de Kant em apontar a universal comunicabilidade do que é produzido no simples ajuizamento como condição de possibilidade da comunicabilidade do conhecimento em geral. Ainda não problematizamos a premissa (6) que indicamos acima como possível solução ao problema, a saber, que a universal comunicabilidade do que é produzido no simples ajuizamento é condição de possibilidade da experiência possível em geral, não apenas da comunicabilidade do conhecimento. Essa hipótese remota será discutida no terceiro capítulo.²⁰⁴

II.iiii – §§39. Como deduzir a comunicabilidade de um sentimento?

Na verdade, o retorno da dedução ao problema da universal comunicabilidade do sentimento aparece como uma necessidade de provar não apenas o direito à simples pretensão de universalidade do juízo, mas também o direito à subsunção correta, que só se mostra no sentimento. Mas a isso se pode somar mais um argumento, que Kant elabora no §36 e fazemos constar aqui, às custas de fragmentar a linearidade da nossa exposição:

²⁰³ GUYER, 1997, p.272. Alguns comentários sobre este suposto “constrangimento muito forte” foram tecidos por MacMillan. (Cf. MACMILLAN, 1985, p.46 e segs.)

²⁰⁴ É verdade que a premissa (6) inclui de algum modo a (5), mas esta não permite ver a dificuldade essencial na dedução de um princípio epistemológico de comunicabilidade, que reside no conceito de *experiência*, cujo núcleo é a exigência de uma autoconsciência empírica de nossas representações.

Uma dedução se torna necessária em virtude dos juízos estéticos puros serem juízos sintéticos a priori, isto é, “eles ultrapassam o conceito e mesmo a intuição do objeto”²⁰⁵, justamente porque, conforme assinala Kant no §36, “acrescentam a esta, como predicado, algo que absolutamente jamais é conhecimento, a saber, o sentimento de prazer (ou desprazer)”²⁰⁶. Portanto, se a ligação com o sentimento de prazer é o que torna um juízo estético sintético a priori, a dedução da universal comunicabilidade do estado de harmonia entre as faculdades, como dedução daquilo que é produzido no simples ajuizamento, é apenas uma etapa, pois também deve ser provada a universal comunicabilidade do prazer que deriva desse estado. E isso sem apontar ainda a função do sentimento na justificação do direito à correta subsunção.²⁰⁷ Prossigamos, então, com a nossa investigação.

Quando a sensação, como o real da percepção, é referida ao conhecimento, ela chama-se sensação sensorial e o específico de sua qualidade pode ser representado como exaustivamente comunicável da mesma maneira, desde que se admita que qualquer um tenha um sentido igual ao nosso; mas isto não se pode absolutamente pressupor de uma sensação sensorial. Assim, esta espécie de sensação não pode ser comunicada àquele a quem falta o sentido do olfato; e mesmo quando ele não lhe falta, não se pode contudo estar seguro de que ele tenha de uma flor exatamente a mesma sensação que nós temos.²⁰⁸

Ora, Kant está indo além da impossibilidade de pressupor a priori a comunicabilidade das regras de preferência que dizem respeito ao agradável, como o odor de uma flor, e está estendendo essa impossibilidade a toda e qualquer sensação sensorial em geral, como o azul e a maciez de um vestido de cetim ou o ruído de uma louça espatifando no assoalho. Se isso é assim, então, quando a sensação funciona como regra de preferência, no caso do agradável, “temos que nos representar uma diferença

²⁰⁵ CFJ, p.135. Cf. GUYER, 1997, p.230

²⁰⁶ CFJ, p.135

²⁰⁷ Também as peculiaridades lógicas do juízo de gosto, já discutidas, nos privam, em disputas estéticas, dos meios pelos quais a aceitação intersubjetiva de crenças é ordinariamente obtida, isto é, os argumentos. “A gente quer submeter o objeto aos seus próprios olhos”. Isso mostra que a demanda do juízo contém, por isso, a idéia de que os outros sentiriam “sentimentos específicos em ocasiões específicas”. (Cf. GUYER, 1997, p.42 e segs)

²⁰⁸ CFJ, p.137-8 No original: “Wenn Empfindung, als das Reale der Wahrnehmung, auf Erkenntnis bezogen wird, so heißt sie Sinnenempfindung; und das Spezifische ihrer Qualität läßt sich nur als durchgängig auf gleiche Art mitteilbar vorstellen, wenn man annimmt, daß jedermann einen gleichen Sinn mit dem unsrigen habe: dieses läßt sich aber von einer Sinnesempfindung schlechterdings nicht voraussetzen. So kann dem, welchem der Sinn des Geruchs fehlt, diese Art der Empfindung nicht mitgeteilt werden; und, selbst wenn er ihm nicht mangelt, kann man doch nicht sicher sein, ob er gerade die nämliche Empfindung von einer Blume habe, die wir davon haben.”

ainda maior”, já que a impossibilidade dessa comunicabilidade se junta ao problema de “pretender que o prazer em semelhantes objetos seja reconhecido por qualquer um”.²⁰⁹ No âmbito do conhecimento, a condição para que o entendimento forme, a partir de sensações subjetivas (“tenho frio”) um juízo de experiência objetivamente válido (“está fazendo 14°C”) é a magnitude intensiva, de acordo com o princípio das antecipações da percepção.²¹⁰ Sabemos, no entanto, que este não é o caso quando se está falando de prazer. Não se pode absolutamente quantificar objetivamente o prazer subjetivo, criando para ele uma notação qualquer, por exemplo, tal objeto apraz numa escala de 20 e tal outro numa escala de 30.²¹¹ Por outro lado,

O comprazimento em uma ação em vista de sua natureza moral não é, contrariamente, nenhum prazer do gozo, mas da auto-atividade e da sua conformidade à idéia de sua determinação. Este sentimento, que se chama moral, requer, porém, conceitos e não apresenta nenhuma conformidade a fins livre mas legal; portanto, não permite também comunicar-se universalmente senão pela razão e o prazer deve ser idêntico em qualquer um através de conceitos da razão bem determinados.²¹²

Temos neste trecho a prova da comunicabilidade de uma representação não-conceitual, mas ela não serve. O que Kant persegue mesmo é uma comunicabilidade *livre*, e não uma validade objetiva mediante a lei moral. Temos, aqui, a primeira ligação estrita entre o problema da comunicabilidade e a tópica das *Introduções*. Para a idéia de sistema e para a reconciliação entre razão teórica e razão prática, não basta a descoberta do juízo reflexionante e de um princípio próprio da faculdade do juízo. É preciso, ainda, provar que juízos desse tipo, resultados da aplicação do princípio, são *livres* e, contudo, *comunicáveis universalmente*. Do contrário, não temos nenhum princípio a priori e o juízo não passa de um juízo de percepção comum.

Assim sendo, Kant nega duas possibilidades: 1) que a comunicabilidade do belo derive da comunicabilidade das sensações em geral e 2) que a comunicabilidade do belo

²⁰⁹ CFJ, p.138

²¹⁰ Cf. HÖFFE, 1986, p.115

²¹¹ Isso não quer dizer que o comprazimento no belo não tenha uma intensidade, apenas ela não pode ser quantificada.

²¹² CFJ, p.138 (tradução modificada) No original: “Das Wohlgefallen an einer Handlung um ihrer moralischen Beschaffenheit willen ist dagegen keine Lust des Genusses, sondern der Selbsttätigkeit und deren Gemäßheit mit der Idee seiner Bestimmung. Dieses Gefühl, welches das sittliche heißt, erfordert aber Begriffem und stellt keine frei, sondern gesetzliche Zweckmäßigkeit dar, läßt sich also auch nicht anders als vermittelst der Vernunft und, soll die Lust bei jedermann gleichartig sein, durch sehr bestimmte praktische Vernunftbegriffe allgemein mitteilen.”

derive da influência de idéias da razão prática. O belo não é nenhum sentimento moral. Como provar, então, a comunicabilidade do sentimento de prazer no belo?

Em qualquer um este prazer necessariamente tem que assentar sobre idênticas condições, porque elas são condições subjetivas da possibilidade de um conhecimento em geral, e a proporção destas faculdades de conhecimento, que é requerida para o gosto, também é exigida para o são e comum entendimento que se pode pressupor em qualquer um.²¹³

Ora, Kant repete, aqui, o argumento já conhecido do §38, com um agravante. Não se trata mais de admitir como idêntica em todos a proporção entre as faculdades da mente, uma vez que essa proporção é a condição de uso da faculdade do juízo em geral. Trata-se, ainda mais, de, pelo mesmo argumento, apontar como idêntico o sentimento de prazer que dá consciência àquele estado de ânimo. O importante do §39, no entanto, é o fato de Kant reiterar seu argumento epistemológico e enfaticamente rejeitar a validade do sentimento moral como servindo de modelo à comunicabilidade do sentimento de prazer no belo.

Mas não é só isso. Na passagem citada, Kant tenta insistir na idéia de uma proporção presente tanto no conhecimento quanto no ajuizamento da beleza de um objeto. Esta é uma conexão ostensiva entre conhecimento e beleza que Kant parece não querer abrir mão. No entanto, vimos que a CRP exige apenas uma harmonia genérica entre as faculdades, isto é, simplesmente a possibilidade de uma diversidade ser unificada num conceito. Ora, apenas os objetos que ultrapassam os limites da experiência possível não podem ser conhecidos, todo o resto pode. Não obstante, nem todos os objetos da experiência ocasionam prazer. O problema foi condensado por Guyer nas seguintes palavras:

Para haver alguma interseção entre o conceito de objetos belos e o de objetos do conhecimento em geral, alguma capacidade adicional deve ser introduzida na interpretação da harmonia das faculdades. Alguma noção psicológica de uma habilidade efetiva de sentir, mais do que pensar, a unidade, ou de perceber a unidade de um diverso particular com um raro grau de imediação ou facilidade, deve ser acrescentada se nós queremos tanto preservar a ligação de Kant entre a harmonia das faculdades e a

²¹³ CFJ, p.139 No original: “Diese Lust muß notwendig bei jedermann auf den nämlichen Bedingungen beruhen, weil sie subjektive Bedingungen der Möglichkeit einer Erkenntnis überhaupt sind, und die Proportion dieser Erkenntnisvermögen, welche zum Geschmack erfordert wird, auch zum gemeinen und gesunden Verstande erforderlich ist, den man bei jedermann voraussetzen darf.”

cognição em geral quanto diferenciar entre objetos belos, que estão sempre aprazendo, e objetos do conhecimento em geral, que não estão.²¹⁴

Sem dúvida nenhuma, esta é uma das principais dificuldades em deduzir a comunicabilidade do sentimento de prazer no belo. Kant, no entanto, continua insistindo nessa possibilidade:

Justamente por isso também aquele que julga com gosto (contanto que ele não se engane nesta consciência e não tome a matéria pela forma, o atrativo pela beleza) pode imputar a qualquer outro a conformidade a fins subjetiva, isto é, o seu comprazimento no objeto, e admitir o seu sentimento como universalmente comunicável e na verdade sem mediação dos conceitos.²¹⁵

Ora, como a garantia da correta subsunção pode justificar a universal comunicabilidade do sentimento, se é justamente desta comunicabilidade que depende a legitimação do direito à subsunção correta? Lembremos que, se não é possível nenhum critério objetivo, mediante conceitos, que nos prove a correção da subsunção, somente podemos ter consciência dela mediante o sentimento. Nesse caso, uma vez demonstrada a possibilidade real da validade universal a priori do sentimento de prazer no belo, estaria assim justificado o direito à correta subsunção, já que dela podemos ter um sinal intersubjetivamente válido. Fica difícil compreender como podemos em geral justificar o direito do homem de gosto à universal comunicabilidade do seu sentimento se, como diz Kant, ele pode fazê-lo “contanto que não se engane nesta consciência”. Ora, esta consciência manifesta-se no sentimento. Temos aqui um caso paradigmático de circularidade.

Chegamos, assim, ao final de nosso segundo capítulo, abarrotados de conclusões desanimadoras. Entretanto, a vantagem da segunda tentativa de dedução em relação ao §21 é o não comprometimento com uma premissa forte, a saber, a de que um princípio de comunicabilidade deve ser pressuposto em toda lógica e toda teoria do conhecimento que não seja cética. A dedução que vai do §30 ao §38, estendida ao problema da comunicabilidade do sentimento no §39, insiste na equivocada premissa (5), que aponta a comunicabilidade do que é produzido no simples ajuizamento como condição de

²¹⁴ GUYER, 1997, p.287

²¹⁵ CFJ, p.139 (tradução modificada) No original: “Eben darum darf auch der mit Geschmack urteilende (wenn er nur in diesem Bewußtsein nicht irrt und nicht die Materie für die Form, Reiz für Schönheit nimmt) die subjektive Zweckmäßigkeit, d. i. sein Wohlgefallen am Objekte jedem andern ansinnen, und sein Gefühl als allgemein mitteilbar, und zwar ohne Vermittelung der Begriffe, annehmen.”

possibilidade da comunicabilidade do conhecimento, mas não enfrenta verdadeiramente a questão deixada em aberto pelo §22, isto é, “se de fato existe um tal sentido comum como princípio constitutivo da possibilidade da experiência, ou se um princípio ainda superior da razão no-lo torne somente princípio regulativo”. Se tomarmos partido pela segunda opção, então não se poderá justificar o direito do homem de gosto à pressuposição da *existência* de um sentido comum, ou seja, mesmo que o ajuizamento da beleza assente sobre a pressuposição de um *sensus communis*, não se pode fornecer a priori as suas condições de referência (possibilidade real). Se acaso a neurologia descobrisse um sentido como esse, ele seria simplesmente empírico e não nos serviria. De outro lado, para servir como princípio regulativo de comunicabilidade, o *sensus communis* deve regressar ao estatuto de uma *idéia*, que não possui correspondente na experiência, mas se refere apenas indiretamente à intuição, mediante símbolos. Noutras palavras, a dedução de Kant do juízo estético puro não pode equiparar-se em parâmetros de sucesso à dedução transcendental que o modelo de sua própria *Crítica da Razão Pura* emprega.²¹⁶ Mas, nesse caso, o desamparo seria menor do que, admitindo que a Dedução simplesmente fracassa, abandonar qualquer tentativa de dedução.

Se mantivermos a primeira opção, e interpretarmos o *sensus communis* como algo que de fato existe como princípio constitutivo, reingressamos na linha argumentativa da dedução kantiana. E, uma vez liquida a premissa (5), nos sobra a alternativa (6): A universal comunicabilidade do que é produzido pela faculdade do juízo é condição de possibilidade da experiência possível em geral, não apenas da comunicabilidade do conhecimento. Desse modo, nos submetemos mais estritamente às regras da dedução da CRP:

A dedução transcendental de todos os conceitos *a priori* tem, pois, um princípio a que deve obedecer toda subsequente investigação e que é o seguinte: esses conceitos têm de ser reconhecidos como condições *a priori* da possibilidade da experiência (quer seja da intuição que nela se encontra, quer do pensamento). São, por isso, necessários os conceitos que concedem o fundamento objetivo da possibilidade da experiência. Porém, o desenvolvimento da experiência em que estes se encontram não é a sua dedução (mas ilustração), porque então seriam apenas contingentes. Sem esta referência original à experiência possível, em que surgem todos os objetos do conhecimento, não se compreenderia a sua relação com qualquer objeto. (A 94/B 126-7)²¹⁷

²¹⁶ Cf. GUYER, 1997, p.246

²¹⁷ No original: “Die transz. Deduktion aller Begriffe a priori hat also ein Prinzipium, worauf die ganze Nachforschung gerichtet werden muß, nämlich dieses: daß sie als Bedingungen a priori der Möglichkeit der Erfahrungen erkannt werden müssen, (es sei der Anschauung, die in ihr angetroffen wird, oder des Denkens). Begriffe, die den objektiven Grund der Möglichkeit der Erfahrung abgeben, sind eben darum

Urge, portanto, uma investigação quanto à comunicabilidade do conhecimento em geral. Examinaremos, pois, a *Crítica da Razão Pura* e veremos se aí está prevista a comunicabilidade como condição de possibilidade da experiência possível. Sem dúvida nenhuma, a objetividade do conhecimento garante a sua validade universal para todos. Resta saber se há um princípio de comunicabilidade como condição dessa objetividade, e não como função dela. Se isso não for possível, pelo menos que haja um princípio de comunicabilidade como requerido para o “são e comum entendimento que se pode pressupor em qualquer um”, que também é objeto de reflexão da CRP. Sem esta referência original à experiência possível, não podemos compreender como o *sensus communis*, como princípio de comunicabilidade, pode relacionar-se com qualquer objeto.

notwendig. Die Entwicklung der Erfahrung aber, worin sie angetroffen werden, ist nicht ihre Deduktion, (sondern Illustration,) weil sie dabei doch nur zufällig sein würden. Ohne diese ursprüngliche Beziehung auf mögliche Erfahrung, in welcher alle Gegenstände der Erkenntnis vorkommen, würde die Beziehung derselben auf irgendein Objekt gar nicht begriffen werden können.”

3

Da comunicabilidade na *Crítica da Razão Pura*

*Nescit vox missa reverti*²¹⁸

É preciso anunciar, de antemão, que o tema da comunicabilidade, seja de juízos, representações, pensamentos ou estados de ânimo, não aparece na parte dedicada, na *Crítica da Razão Pura*, à dedução dos conceitos puros do entendimento, isto é, na Analítica Transcendental, que expõe as condições de possibilidade de todo conhecimento. Antes, essa parte é escrita, como veremos a seguir, de um ponto de vista metodologicamente solipsista. Isso nos coloca uma primeira dificuldade de pensar a comunicabilidade, isto é, a possibilidade de comunicar e compartilhar representações subjetivas, como princípio epistemológico, ou seja, como condição de possibilidade da experiência possível e da objetividade do conhecimento em geral. Antes, como já tivemos oportunidade de apurar, tal comunicabilidade é entendida, no âmbito da filosofia do conhecimento de Kant, como uma consequência da objetividade; o que não nos serve, pois buscamos um princípio que seja ao mesmo tempo intersubjetivo e não-objetivo. No entanto, encontramos importantes incursões na CRP dignas de investigação, sobretudo por tocarem a questão do estado de ânimo como condição subjetiva do conhecimento.

Não é exagerado afirmar que, mesmo admitindo um déficit da CRP em relação ao tema da comunicabilidade do conhecimento, o conceito de comunicabilidade é um dos pontos de partida de toda filosofia crítica. Já no Prefácio da 2ª edição (B), Kant afirma:

Só o resultado permite imediatamente julgar se a elaboração dos conhecimentos pertencentes aos domínios próprios da razão segue ou não a via segura da ciência. Se, após largos preparativos e prévias disposições, se cai em dificuldades ao chegar à meta, ou se, para a atingir, se volta atrás com frequência, tentando outros caminhos, ou ainda *se não é possível alcançar unanimidade entre os diversos colaboradores*, quanto ao

²¹⁸ “A voz emitida não pode voltar” (Horácio)

modo como deverá prosseguir o trabalho comum, então poderemos ter a certeza que esse estudo está longe ainda de ter seguido a via segura da ciência. (B VII)²¹⁹

Ora, o destino não foi, até a época de Kant, para não mencionar a nossa, tão solícito à metafísica, “o teatro destas disputas infundáveis”. Mesmo as leis que “a mais comum experiência confirma” deixa a razão profundamente constrangida e embaraçada. Neste farfalhar de hipóteses, muitos caminhos são abandonados e readmitidos na esperança ingênua de fazer o conhecimento dos objetos supra-sensíveis descobrir a via desejada. Assim, é justamente o *desacordo* entre os metafísicos de sua época e, paralelamente, o *acordo* entre os físicos e os matemáticos, o que primeiro despertou Kant para a desconfiança de que só os últimos estavam trilhando o caminho seguro da ciência, pois:

No que respeita ao acordo dos seus adeptos, relativamente às suas afirmações, encontra-se a metafísica ainda tão longe de o alcançar, que mais parece um terreiro de luta, propriamente destinado a exercitar forças e onde nenhum lutador pôde jamais assenhorear-se de qualquer posição, por mais insignificante, nem fundar sobre as suas vitórias conquista duradoura. (B XIV-XV)²²⁰

Tal estado de coisas revela um fator crucial de nossa investigação, a saber, além da importância da questão da comunicabilidade na construção do pensamento de Kant, também o fato de que: se foi o desacordo empírico entre os metafísicos o que constituiu para Kant um índice de que estes não estavam alicerçados em princípios objetivos, isso reitera a interpretação da validade universal para todos como uma consequência da validade objetiva.

De alguma forma, tem que ser possível a comunicabilidade do conhecimento em virtude de sua objetividade. Esta é constituída, contudo, por referência à unidade da consciência, problema que trataremos sob a rubrica de “solipsismo metodológico” (i). Entretanto, como já foi apontado, a meta de nossa pesquisa ganha um ponto de inflexão

²¹⁹ (Itálicos nossos) No original: “Ob die Bearbeitung der Erkenntnisse, die zum Vernunftgeschäfte gehören, den sicheren Gang einer Wissenschaft gehe oder nicht, das läßt sich bald aus dem Erfolg beurteilen. Wenn sie nach viel gemachten Anstalten und Zurüstungen, sobald es zum Zweck kommt, in Stecken gerät, oder, um diesen zu erreichen, öfters wieder zurückgehen und einen andern Weg einschlagen muß; imgleichen wenn es nicht möglich ist, die verschiedenen Mitarbeiter in der Art, wie die gemeinschaftliche Absicht erfolgt werden soll, einhellig zu machen: so kann man immer überzeugt sein, daß ein solches Studium bei weitem noch nicht den sicheren Gang einer Wissenschaft eingeschlagen”.

²²⁰ No original: “Und was die Einhelligkeit ihrer Anhänger in Behauptungen betrifft, so ist sie noch so weit davon entfernt, daß sie vielmehr ein Kampfplatz ist, der ganz eigentlich dazu bestimmt zu sein scheint, seine Kräfte im Spielgefechte zu üben, auf dem noch niemals irgend ein Fechter sich auch den kleinsten Platz hat erkämpfen und auf seinen Sieg einen dauerhaften Besitz gründen können.”

também em relação à comunicabilidade das condições subjetivas e do *estado de ânimo* que acompanha o conhecimento, cujos elementos pensamos encontrar nos conceitos de *certeza* (Gewißheit) e *convicção* (Überzeugung), expostos respectivamente no Prefácio à 1ª edição da CRP mais Introdução, que analisaremos em (ii), e na parte dedicada ao “Cânone da Razão Pura” da Doutrina Transcendental do Método, analisada em (iii). Por fim, propõe-se encontrar lugar seguro para um princípio de comunicabilidade na CRP a partir de sua compreensão como princípio regulativo em (iiii).

III.i – O problema fundamental do solipsismo metodológico

Primeiramente, adiantemos algumas ponderações sobre o plano que seguiremos neste sub-capítulo. A rigor, podemos compor a relação do *sujeito transcendental* com o que Kant denomina sujeitos empíricos de três maneiras: 1) a mais metafísica: que compreende o sujeito transcendental como não submetido às condições sensíveis e inteligíveis – mas como fornecedor delas – por conseguinte, considerado em si mesmo, como noumeno; 2) a mais simples e superficial possível: que sujeitos empíricos são *objetos* – determinados no tempo e no espaço – para o sujeito transcendental; e, finalmente, 3) talvez a mais adequada: que o sujeito transcendental é a *forma* dos sujeitos empíricos. Procuraremos refutar as concepções 1 e 2 como inadequadas para pensar a questão que ficou conhecida na *Kant-Forschung* por: o problema das “outras mentes” em Kant.²²¹ A alternativa que resta, porém, nos conduz não a um solipsismo sobre a real existência de outros sujeitos, outras mentes, mas a um confinamento deste problema no âmbito de um *solipsismo metodológico*, para ser mais preciso.

Como sabemos, o texto dedicado por Kant à justificação de conceitos condicionantes da possibilidade da experiência é a “Dedução” presente na Analítica Transcendental da CRP. Grosso modo, podemos caracterizar a estratégia de Kant como uma análise do conceito de *experiência*, cujos resultados exigem a possibilidade real de uma consciência empírica das representações como sendo *minhas* representações. Desta feita, apenas uma experiência que mostre uma unidade objetiva pode satisfazer essa

²²¹ Cf. VAN KIRK, 1986.

exigência. Afinal, atribuímos aos animais uma capacidade de consciência que se reduz à mera distinção espaço-temporal, enquanto a capacidade de experiência que nos atribuímos, e que nos pode ser minimamente inteligível, deve conter a possibilidade de uma consciência intelectual de nossas representações, isto é, referi-las a um sujeito consciente de si²²², o que só se pode fazer mediante conceitos de objetos, pelos quais reconhecemos uma intuição mediante características que a apresentam como caso de uma regra geral.²²³ Explica-se esta estratégia de Kant talvez porque o cético costuma duvidar da realidade objetiva de suas representações, mas não do fato de que *tenha* representações, sendo assim delas consciente. Tal estratégia, contudo, coloca uma gigantesca dificuldade para nós que buscamos um princípio de comunicabilidade como condição da experiência. Segundo Kant,

“mas a possibilidade, mesmo a necessidade destas categorias, repousa sobre a relação que toda a sensibilidade, e com ela todos os fenômenos possíveis, têm com a apercepção originária, na qual tudo deve estar conforme às condições da unidade completa da *autoconsciência*, isto é, deve estar submetido às funções gerais da síntese, a saber, da síntese por conceitos, na qual unicamente a apercepção pode demonstrar *a priori* a sua identidade total e necessária”. (A 111-2)²²⁴

Sendo assim, a possibilidade de uma consciência empírica das representações funda-se na consciência transcendental ou apercepção transcendental. (A 113). Para que um sujeito não apenas tenha intuições, mas saiba que as tem, isto é, para ser possível uma consciência empírica de representações é necessário que estas sejam passíveis de uma unidade originária e a priori, da qual se exige uma *identidade numérica*:

“Todas as intuições não são nada para nós e não nos dizem respeito algum, se não puderem ser recebidas na consciência, penetrar aí direta ou indiretamente; somente por este meio é possível o conhecimento. Temos consciência *a priori* da identidade permanente de nós próprios, relativamente a todas as representações que podem pertencer alguma vez ao nosso conhecimento, como duma condição necessária da

²²² Cf. ALMEIDA, 1993. Almeida ilustra essa exigência kantiana à luz da distinção entre um conceito não-proposicional e outro proposicional de consciência. Este deve-se poder mostrar, no mínimo, como juízos de percepção, segundo CASSAM, 1987. Mas exigiria-se um critério de objetividade que delimitasse com sentido as meras representações subjetivas que alguém julga ter, isto é, a capacidade de formulação de juízos de experiência, como parece sugerir Almeida.

²²³ Cf. STRAWSON, 1975, p.43-104; CASSAM, 1987; ALMEIDA, 1993.

²²⁴ No original: “Die Möglichkeit aber, ja sogar die Notwendigkeit dieser Kategorien beruht auf der Beziehung, welche die gesamte Sinnlichkeit, und mit ihr auch alle möglichen Erscheinungen, auf die ursprüngliche Apperzeption haben, in welcher alles notwendig den Bedingungen der durchgängigen Einheit des Selbstbewußtseins gemäß sein, d.i. unter allgemeinen Funktionen der Synthesis stehen muß, nämlich der Synthesis nach Begriffen, als worin die Apperzeption allein ihre durchgängige und notwendige Identität a priori beweisen kann.”

possibilidade de todas representações (porque estas só representam para mim qualquer coisa, enquanto pertencerem, como todas as outras, a uma única consciência, à qual, por conseguinte, devem pelo menos poder estar ligadas).” (A 116)²²⁵

Se atentarmos para o fato de que Kant postula aqui a *identidade permanente* da consciência e mantivermos como pano de fundo as refutações do primeiro e do terceiro paralogismo (da substancialidade e da personalidade, respectivamente), temos então uma primeira caracterização do que procuramos designar por “solipsismo metodológico”. Em primeiro lugar, porque, de acordo com as refutações desses paralogismos, não se pode passar da simples necessidade da identidade permanente, que é condição de possibilidade de toda consciência empírica, para a permanência dessa consciência além do tempo e do espaço (imortalidade da alma) nem para o caráter pessoal dessa consciência. (A 351-366). Em segundo lugar, porque Kant entende a consciência como “uma representação de que uma outra representação está em mim”²²⁶, consolidando assim a apercepção transcendental como um pressuposto metodológico da autoconsciência empírica. Dessa forma, não falamos aqui de um solipsismo no sentido de que consciências empíricas não podem interagir, mas sim que essa interação só é *algo para nós* na medida em que puder ser unificada numa consciência singular metodologicamente postulada. Portanto, embora haja sujeitos empíricos, só se pode falar, a rigor, de *um único sujeito transcendental*, se bem que nessa expressão já se esconde um pleonasmo.

“portanto, todos os objetos com os quais nos podemos ocupar, estão todos em mim, isto é, são determinações do meu eu idêntico; esta representação exprime, como necessária, uma unidade completa dessas determinações numa só e mesma apercepção”. (A 129)²²⁷

²²⁵ No original: “Alle Anschauungen sind für uns nichts, und gehen uns nicht im mindesten etwas an, wenn sie nicht ins Bewußtsein aufgenommen werden können, sie mögen nun direkt oder indirekt darauf einfließen, und nur durch dieses allein ist Erkenntnis möglich. Wir sind uns a priori der durchgängigen Identität unserer selbst in Ansehung aller Vorstellungen, die zu unserem Erkenntnis jemals gehören können, bewußt, als einer notwendigen Bedingung der Möglichkeit aller Vorstellungen, (weil diese in mir doch nur dadurch etwas vorstellen, daß sie mit allem anderen zu einem Bewußtsein gehören, mithin darin wenigstens müssen verknüpft werden können).”

²²⁶ KANT, 1800, p.50, Ak 33.

²²⁷ No original: “mithin alle Gegenstände, womit wir uns beschäftigen können, insgesamt in mir, d.i. Bestimmungen meines identischen Selbst sind, eine durchgängige Einheit derselben in einer und derselben Apperzeption als notwendig aus.”

As citações acima são todas da edição (A), mas as elencamos apenas pela clareza; não significa que a edição (B) seja insuficiente para nossos propósitos, a julgar por esta passagem:

“Dou-lhe o nome de *apercepção pura*, para a distinguir da empírica ou ainda o de *apercepção originária*, porque é aquela autoconsciência que, ao produzir a representação *eu penso*, que tem que poder acompanhar todas as outras, e que é uma e idêntica em toda a consciência, não pode ser acompanhada por nenhuma outra”. (B 132)²²⁸

O que está na base do que gostaríamos de designar por “solipsismo metodológico” é a compreensão da *apercepção originária* como uma regra. Assim, se eu digo: “Vejo algo azul”, não expesso apenas uma vivência visual, mas me comprometo com algo a respeito de outras intuições possíveis, caso tome o objeto por outro ângulo ou feche os olhos. “Tomo meu campo visual “sob uma regra” que o relaciona a outras intuições que eu tive, tenho, venha a ter ou possa ter”.²²⁹ Com isso, então, podemos passar às considerações sobre como é possível um princípio de comunicabilidade como condição de possibilidade da experiência, ou seja, a partir das possibilidades de compreender a relação do sujeito transcendental (metodologicamente uno e idêntico) com os sujeitos empíricos.

Começemos por considerar a hipótese 1, defendida por Prauss. Não nos demoraremos nesta hipótese:

“O sentido não-empírico que se pode atribuir a esses conceitos e princípios (que seriam basicamente as intuições puras e as categorias) é transcendental, na medida em que tem a ver com o modo de conhecer que nos é peculiar; com as condições do nosso conhecimento. Mas ocorre que o sentido que se atribui ao sujeito quando se diz *transcendental, não-empírico*, na expressão de Prauss, é diferente: fala-se do sujeito considerado em si mesmo, precisamente enquanto não é considerado submetido às condições da sensibilidade e do entendimento, mas fornecendo-as espontaneamente.”²³⁰

A resposta ao modo de compreensão de Prauss já está dada acima. Com efeito, o sentido de aplicação do adjetivo *transcendental* e seus cognatos às categorias do

²²⁸ No original: “Ich nenne sie die reine Apperzeption, um sie von der empirischen zu unterscheiden, oder auch die ursprüngliche Apperzeption, weil sie dasjenige Selbstbewußtsein ist, was, indem es die Vorstellung Ich denke hervorbringt, die alle anderen muß begleiten können, und in allem Bewußtsein ein und dasselbe ist, von keiner weiter begleitet werden kann.”

²²⁹ BENETT, 1966, p.126.

²³⁰ BONACCINI, 2003, p.236. A expressão de Prauss a que Bonaccini se refere encontra-se em *Kant und das Problem der Dinge an sich*, 3. Auflage. Bonn, Bouvier, 1989, p.149 e segs.

entendimento e às intuições puras significa apenas que são condições do conhecimento. Que as categorias de substância ou de causalidade sejam *transcendentais* e, por isso, se encontrem fora das condições impostas por elas mesmas e pela sensibilidade, não significa que devemos compreender *substância* como uma coisa em si, tampouco a causalidade. O sentido de “transcendental” quando adjetivo de “sujeito” não significa, portanto, o sujeito considerado em si mesmo, mas o sujeito considerado como condição de possibilidade do conhecimento. Bonaccini sugere outra compreensão:

O sujeito transcendental, no sentido de sintetizar intuições através de esquemas e unificá-las com base em conceitos puros, enquanto depositário e emissor dos princípios que aportam a priori a universalidade e a necessidade dos juízos é, por assim dizer, a *forma* do sujeito empírico, não o sujeito em si mesmo que é pensado como fundamento do sujeito fenomenal.²³¹

Mas, antes de comentar esta sugestão, vale ressaltar que o que leva Prauss a assumir esta interpretação da idéia de *sujeito transcendental*, segundo Bonaccini, é uma duplicidade da expressão “não-empírico”. Prauss estaria pretendendo demonstrar, se bem que erroneamente, que a afecção empírica não é um problema para a Filosofia Transcendental, mas um problema para a ciência empírica. Assumindo, no entanto, a hipótese 2, incorremos em problemas semelhantes. Se concebermos o sujeito empírico, determinado no espaço e no tempo, como objeto para o sujeito transcendental, torna-se simplesmente impossível qualquer intersubjetividade no âmbito da filosofia kantiana. Teríamos de inevitavelmente conceber o problema kantiano das outras mentes como um problema análogo ao que Prauss viu na afecção empírica e nos resignaríamos em afirmar que a intersubjetividade do gosto – compreendida como comunicabilidade entre sujeitos empíricos – seria um problema empírico, para a psicologia ou para a neurofisiologia. Ademais, nenhuma universalidade aqui seria possível, pois não se pode absolutamente falar de universalidade entre sujeitos empíricos assim compreendidos.²³²

²³¹ BONACCINI, 2003, p.236.

²³² Muito embora, se o que distingue a validade da apreciação estética em relação à validade dos juízos cognitivos e morais é justamente o que a além a uma consideração fundamentalmente antropológica, isto é, o fato de que não vale para todo ser racional, mas diz respeito ao homem, então a pretensão ao assentimento de todo outro significa uma pretensão ao assentimento de outros homens. E o conceito kantiano de homem o liga inevitavelmente à concepção do sujeito empírico, mais que ao sujeito transcendental. Contudo, nas palavras de Benett, “Seu [de Kant] solipsismo metodológico (...) o proíbe de admitir modos pelos quais (ou mesmo o fato de *que*) nós aplicamos predicados mentais a outros. Kant é ainda completamente desatento a isso bem como a todos os aspectos de uma mente corpórea”.

Tal compreensão do sujeito empírico como objeto torna o problema concernente à existência de outras mentes um sub-problema dentro da questão sobre a existência do mundo externo, que Kant discute na refutação do Quarto Paralogismo (A) mas, em virtude de críticas e acusações de solipsismo a ele dirigidas, pretende responder definitivamente na “Refutação do Idealismo” (B). Entretanto, Kant não tratou aqui especificamente do problema das outras mentes. Admitindo que as conclusões da Estética Transcendental são suficientes para refutar o “idealismo dogmático” *a la Berkeley*, Allison acredita que o argumento da refutação destina-se ao “idealismo problemático” do cético cartesiano e acrescenta o seguinte comentário:

Sua afirmação básica é que: há apenas uma asserção empírica que é indubitavelmente certa, a saber, que ‘Eu sou’” (B 274). (...) Uma vez que essa linha de raciocínio leva com igual convicção a um ceticismo sobre outras mentes, “idealismo problemático” poderia também ser descrito como “solipsismo problemático”. Kant, de qualquer modo, ignora completamente o problema de outras mentes e enfoca apenas o ceticismo sobre um mundo externo e físico.²³³

Contudo, podemos tentar reconstruir o argumento da Refutação do Idealismo e, assim, esboçar nosso próprio argumento de como seria se Kant tivesse tratado, além do problema do mundo externo, também o problema das outras mentes. Em resumo, o argumento da ‘Refutação’ visa provar a existência de objetos externos mediante um argumento transcendental, a saber, de que a experiência externa de objetos reais é condição de possibilidade da experiência interna. Do nosso lado, portanto, poderíamos cogitar o seguinte argumento: a existência de outras mentes é condição de possibilidade da minha própria experiência interna. Assim, teríamos a comunicabilidade como pressuposto epistemológico como esperávamos encontrar. Contudo, esta prova não poderia existir pelos seguintes motivos:

- a) Do ponto de vista empírico, depreende-se a existência de outras mentes pelo simples fato da existência de outros sujeitos empíricos e isso não é nenhum problema. Mas esta simples existência empírica está suspensa pela objeção cética a respeito da não comunicabilidade de nossas representações, da mesma forma que a existência de objetos externos, do ponto de vista empírico, está suspensa pela objeção cética contra ela. A refutação do idealismo requer uma

²³³ ALLISON, 1983, p.295

prova que só pode ser dada do ponto de vista transcendental. Além disso, apenas do ponto de vista empírico a existência de outras mentes é um sub-problema dentro do problema mais geral da existência de um mundo externo à consciência. O curioso é que:

- b) Os objetos exteriores não podem ser considerados do ponto de vista transcendental, “posto que neste caso o que é condicionado pelas nossas faculdades de conhecimento não pode ser ele mesmo uma condição, como a Refutação requer, isto é, como quesito epistêmico da consciência de nossa existência no tempo. Do ponto de vista transcendental, os objetos no espaço são considerados como fenômenos porque dependem das condições subjetivas da nossa mente; não como algo do qual nós dependemos”.²³⁴ Analogamente, se as outras mentes forem compreendidas enquanto determinadas no espaço e no tempo, não podem ser consideradas do ponto de vista transcendental, pois enquanto *fenômenos*, as outras mentes dependem das condições subjetivas da nossa mente, não como algo do qual nós dependemos. Noutras palavras, a comunicabilidade entre sujeitos empíricos entendidos como fenômenos é um problema simplesmente empírico sob o auspício das condições transcendentais e por isso não pode ser condição da consciência de um sujeito transcendental.

Inúmeras passagens do capítulo destinado aos Paralogismos da Razão Pura sustentam a perspectiva aqui apontada. Em primeiro lugar, o sujeito empírico compreendido como fenômeno não passa de um corpo. (A 342/B 400); e, no entanto, “por este “eu”, ou “ele”, ou “aquilo” (a coisa) que pensa, nada mais se representa além de um sujeito transcendental de pensamentos = X”. (A 346/B 404). Além disso: “O mínimo objeto da percepção (por exemplo o prazer e o desprazer), que se acrescentasse à representação geral da consciência de si próprio, logo transmudaria a psicologia racional em psicologia empírica”. (A 343/B 401).²³⁵ E se estamos buscando um princípio de comunicabilidade como condição a priori da experiência, então nem

²³⁴ BONACCINI, 2003, p.291

²³⁵ Além disso, Kant explicou na Analítica dos Princípios que a possibilidade de aplicar as categorias a priori a objetos da experiência só é possível mediante esquemas. Assim, entender outros sujeitos como fenômenos exigiria uma espécie de esquematização do conceito de *sensus communis*.

podemos nos dedicar à mera psicologia empírica, tampouco à psicologia racional que Kant refuta nos Paralogismos, mas a uma psicologia transcendental. Resta-nos, portanto, a hipótese 3, que compreende o sujeito transcendental como *forma* dos sujeitos empíricos. Somente assim, ao buscar nesta *forma* um princípio de comunicabilidade, é que podemos vislumbrar uma intersubjetividade kantiana. Mas, veremos que é justamente aqui que o problema do solipsismo dá lugar a um problema específico completamente distinto: o do solipsismo metodológico. Se o sujeito transcendental é a *forma* de todos os sujeitos empíricos, mesmo que isso não signifique um solipsismo enfático²³⁶, é claro que isso significa um *solipsismo metodológico*, a partir do qual a intersubjetividade passa a ser um problema *dentro* e nos marcos da subjetividade.

Neste caso, enquanto *exemplos* do sujeito transcendental entendido como *forma* dos sujeitos empíricos, as outras mentes apenas reproduzem as mesmas condições metodológicas do sujeito transcendental. Além disso, a comunicabilidade entre sujeitos empíricos entendidos como *exemplos* de um sujeito transcendental (*forma*) não é nenhuma comunicabilidade entre sujeitos empíricos, mas sempre uma auto-reflexão do sujeito transcendental. Aqui, a comunicabilidade tenta provar-se pelo simples fato de ser tematizada *a partir de um ponto de vista transcendental*, e postular essa comunicabilidade como condição mesma deste ponto de vista seria, além duma circularidade absolutamente desnecessária, tomar o condicionado pela condição. Seria como afirmar que a similaridade entre bolos saídos de uma mesma fôrma fosse condição de possibilidade para que esta fosse entendida como fôrma, quando na verdade é o seu caráter de fôrma que é condição para a similaridade dos bolos.

Nosso problema aqui é tão específico que não precisamos nos comprometer com qualquer apreciação do argumento da “Refutação do Idealismo”. Mesmo admitindo, como Guyer, a correção do argumento para a prova da existência dos objetos

²³⁶ Tal como Jacobi viu em Kant, pelo fato de o último afirmar que não conhecemos as coisas em si mesmas, mas apenas representações. (Cf. BONACCINI, 2003, p.41 e segs.) Da nossa perspectiva, talvez inverta-se o problema descortinado por Jacobi. Se o problema do solipsismo não concerne tanto à postulação de um objeto empírico exterior, mas a um objeto transcendental (pois o problema da afecção torna-se incontornável); o segundo problema (do solipsismo metodológico) não concerne tanto ao sujeito transcendental, mas a sujeitos empíricos distintos. Como falar deles, tendo em vista apenas o sujeito transcendental, é o outro lado da moeda de falar de objeto transcendental tendo apenas objetos empíricos. Se compreendemos o sujeito transcendental como o sujeito mesmo, para o qual os sujeitos empíricos são meros fenômenos, não há como sequer tematizar uma intersubjetividade kantiana. Ela seria assunto da ciência empírica. Se interpretarmos, de outro modo, o sujeito transcendental como a *forma* dos sujeitos empíricos, então entramos nas veredas do solipsismo metodológico, segundo o qual todo sujeito empírico é um espécime do sujeito transcendental.

externos²³⁷, conseguiríamos com isso apenas uma prova análoga da existência de outras mentes entendidas como fenômenos, isto é, como *objetos externos* para *uma consciência*, e não como *outras consciências*. Mesmo que a existência do mundo externo (e de outras mentes) não contradiga o idealismo transcendental, uma prova da existência de outras mentes mediante um argumento transcendental é incompatível com o solipsismo metodológico, isto é, com o próprio ponto de vista transcendental. Isso mostra que a comunicabilidade entre mentes distintas *não pode ser uma condição epistêmica*. O solipsismo metodológico do sujeito transcendental exige que “outras mentes” possam apenas ser compreendidas por analogia.

“logo de início deverá parecer estranho que a condição pela qual eu penso em geral, e que é, por conseguinte, uma simples propriedade do meu sujeito, pretenda ser válida para tudo o que pensa, e que possamos ter a pretensão de fundar sobre uma proposição, aparentemente empírica, um juízo apodítico e universal, a saber: tudo o que pensa é constituído como a minha própria consciência declara que eu próprio sou. (...) Ora, não posso ter a mínima representação de um ser pensante por experiência externa, mas só pela consciência de mim próprio.” (A 346-7/B 404-5)²³⁸

“É evidente que, quando se quer representar um ser pensante, é necessário colocar-se no seu lugar e substituir, assim, ao objeto que se pretendia examinar, o seu próprio sujeito”. (A 353)²³⁹

Tal solipsismo metodológico implica que o *eu penso* é entendido como unidade puramente lógica, apenas como função da síntese. Deste ponto de vista, podem-se formular questões sobre a mente dos outros e vice-versa; podem-se mudar crenças em respeito ao que os outros dizem. Mas isso só é algo para o sujeito na medida em que entra na unidade da consciência transcendental.²⁴⁰

Para Robert Wolff, este é um problema que transcende os limites de qualquer epistemologia particular, e tomamos aqui as suas palavras em benefício de nossa distinção entre solipsismo metodológico e solipsismo enfático, por assim dizer, que

²³⁷ Cf. GUYER, 1987, p.323-9.

²³⁸ No original: “Es muß aber gleich anfangs befremdlich scheinen, daß die Bedingung, unter der ich überhaupt denke, und die mithin bloß eine Beschaffenheit meines Subjekts ist, zugleich für alles, was denkt, gültig sein solle, und daß wir auf einen empirisch scheinenden Satz ein apodiktisches und allgemeines Urteil zu gründen uns anmaßen können, nämlich: daß alles, was denkt, so beschaffen sei, als der Ausspruch des Selbstbewußtseins es an mir aussagt. (...) Nun kann ich von einem denkenden Wesen durch keine äußere Erfahrung, sondern bloß durch das Selbstbewußtsein die mindeste Vorstellung haben.”

²³⁹ No original: “Es ist offenbar: daß, wenn man sich ein denkend Wesen vorstellen will, man sich selbst an seine Stelle setzen, und also dem Objekte, welches man erwägen wollte, sein eigenes Subjekt unterscheiden müsse.”

²⁴⁰ Cf. BENETT, 1966, p.130.

nega absolutamente a possibilidade de nos referirmos a algo fora de nós. Ele argumenta que não é em absoluto a impossibilidade de saber sobre outras mentes, “mas exatamente o contrário, é precisamente nossa habilidade de fazê-lo que põe muitas complicações”.²⁴¹ Porque, se admitimos que não temos nenhum acesso a outras mentes, não há comunicabilidade possível, temos então um solipsismo enfático. Se, pelo contrário, temos um acesso a outras mentes, isso significa que, para Kant, submetemos necessariamente essa experiência “a uma única consciência”.²⁴²

Assim, a única comunicabilidade que se pode extrair daqui é de um tipo inesgotavelmente negativo, como neste diálogo entre dois sábios taoístas que passeavam sobre uma ponte:²⁴³

- Gostaria de ser um peixe; eles são tão felizes!
- Como pode saber se os peixes são felizes ou não? Você não é um peixe.
- Mas você não é eu! Como pode dizer que não sei o que sentem os peixes?²⁴⁴

III.ii - Da comunicabilidade do conhecimento em geral: o conceito de certeza

²⁴¹ WOLFF, 1973, p.195.

²⁴² Num contexto não-exegético, Heidegger chamou atenção para as limitações da filosofia da consciência na prova do mundo externo, facilmente co-extensivo ao problema das outras mentes: “Num primeiro momento, tem-se a impressão de que Kant abandonou o princípio cartesiano da preexistência de um sujeito isolado. Mas isso não passa de uma impressão. O fato de Kant fornecer uma prova da “existência das coisas fora de mim” já mostra que, nessa problemática, ele toma o sujeito, o “em mim”, como ponto de apoio. Também a prova se desenvolve a partir da transformação empiricamente dada “em mim”. Pois a experiência do “tempo” que a prova inclui só se faz “em mim”. É o em mim que fornece o solo para a comprovação do “fora de mim”.” (HEIDEGGER, 1999, p.270). Talvez emulado por essas palavras, Sartre afirma: “Eu não posso transcender meu ser em direção a uma relação recíproca e universal de onde eu poderia ver como equivalentes ao mesmo tempo meu ser e o dos outros: ao contrário, devo fixar-me em meu ser e pôr o problema do outro a partir de meu ser. Nenhum otimismo lógico ou epistemológico poderia fazer cessar então o escândalo da pluralidade das consciências.” Sobre esta citação de Sartre, Lebrun comenta: “Em suma, basta postular a intersubjetividade para fazer dela um problema, basta afirmar o caráter fundamental da *Gemeinschaft* para fazê-la dissolver-se em um agregado: a monadologia entrevista me reenvia à mônada. A universalidade subjetiva, desde que eu a descubro, no mesmo movimento eu a suprimo”. (LEBRUN, 1993, p.501)

²⁴³ HOFSTADTER, D; DENNET, D. *Vues de l'esprit*, Paris, InterEditions, 1987 *apud* BOUGNOUX, D. *Introdução às Ciências da Informação e da Comunicação*, Petrópolis, Vozes, 1994, p.292.

²⁴⁴ Digo inesgotavelmente negativa porque o diálogo poderia se estender indefinidamente: “ – Mas você não é eu. Como pode dizer que eu não sei que você não sabe o que sentem os peixes?”. E assim por diante.

Como dissemos, apesar do problema fundamental acima apontado, se o que está em questão é a comunicabilidade do *estado de ânimo* que acompanha o conhecimento, devem ser ainda investigados os conceitos de certeza e convicção, a fim de verificar se Kant não postula para os sentimentos ligados ao conhecimento um modo de validade específico que se possa aplicar ao caso do juízo de gosto.

No Prefácio à 1ª edição da CRP, Kant promulga os requisitos essenciais à sua própria *Crítica da Razão Pura*, uma obra destinada a retificar os princípios da ciência (A IX); à falta dessa retificação, no caso da metafísica, “a indiferença, a dúvida e, finalmente, a crítica severa são outras provas de um modo de pensar rigoroso” (A IX). Kant formula, então, o problema geral da crítica, a saber: até onde posso ir simplesmente com a razão, se me for retirada toda matéria e toda experiência? (A XIV) Ao que ele mesmo responde: “Há ainda que ter em conta a *certeza* e a *clareza*, dois requisitos que se reportam à *forma* e se devem considerar qualidades essenciais a exigir de um autor que se lança em empresa tão delicada.”(A XV)²⁴⁵ Kant está se referindo, aqui, ao seu próprio método de trabalho nos assuntos metafísicos. Assim, “No respeitante à *certeza*, a lei que impus a mim próprio obriga-me a que, nesta ordem de considerações, de modo algum seja permitido *emitir opiniões*”. (A XV)²⁴⁶ O que isto quer dizer? Resumidamente: significa que ao emitir uma opinião, vinculamos a ela alguma *certeza*²⁴⁷, e que esta espécie tênue de certeza, associada a meras opiniões, não é digna do conhecimento que a *Crítica* pretende.

Com efeito, todo conhecimento que possui um fundamento *a priori* anuncia-se pela exigência de ser absolutamente necessário; com mais forte razão deve assim acontecer a respeito de uma determinação de todos os conhecimentos puros *a priori* que deve servir de medida e, portanto, de exemplo a toda a certeza apodítica (filosófica). (A XV)²⁴⁸

²⁴⁵ No original: “Noch sind Gewißheit und Deutlichkeit zwei Stücke, die die Form derselben betreffen, als wesentliche Forderungen anzusehen, die man an den Verfasser, der sich an eine so Schlüpfrige Unternehmung wagt, mit Recht tun kann.”

²⁴⁶ No original: “Was nun die Gewißheit betrifft, so habe ich mir selbst das Urteil gesprochen: daß es in dieser Art von Betrachtungen auf keine Weise erlaubt sei, zu meinen”.

²⁴⁷ Mais adiante, na discussão da passagem da Doutrina Transcendental do Método, veremos mais claramente a relação do sentimento de convicção com a opinião, a crença e o saber.

²⁴⁸ No original: “Denn das kündigt eine jede Erkenntnis, die a priori feststehen soll, selbst an, daß sie für schlechthin notwendig gehalten werden will, und eine Bestimmung aller reinen Erkenntnisse a priori noch vielmehr, die das Richtmaß, mithin selbst das Beispiel aller apodiktischen (philosophischen) Gewißheit sein soll.”

Ora, a metafísica não encontrou o caminho seguro da ciência. Contudo, a própria *Crítica* não é uma ciência tal como a matemática ou a física. Ela não se refere aos próprios objetos, mas à determinação de todos os conhecimentos puros a priori que deve servir de medida à ciência em geral. Em resumo, Kant está reivindicando para a *Crítica* um método genuinamente filosófico, e não científico (no sentido da matemática e da física). Mas isso não significa que lhe seja permitido *emitir opiniões*. Antes, a filosofia deve ser capaz de uma certeza ainda mais forte. Pois,

(...) não se pode então contentar-se com a mera disposição natural para a metafísica, isto é, com a própria faculdade pura da razão, da qual sempre resulta alguma metafísica (seja qual for), mas com tal disposição tem que ser possível alcançar uma certeza quanto ao saber ou não-saber dos objetos, isto é, ou decidir sobre os objetos de suas perguntas ou sobre a capacidade ou a incapacidade da razão julgar algo a respeito deles. (B 22)²⁴⁹

A certeza, para Kant, ainda não é um conhecimento no sentido estrito do termo, isto é, aplicação das categorias do entendimento aos dados da intuição. É somente uma dimensão metodológico-subjetiva, por assim dizer, da razão, na medida em que é uma “decisão” sobre a possibilidade ou impossibilidade de conhecer o objeto. Sempre que cada conhecimento é efetivado, é necessário que estejamos “certos” de que é ele é, ao mesmo tempo, possível, de acordo com as condições transcendentais. A certeza é, assim, condição necessária, mas não suficiente, do conhecimento. Por tudo isso, ainda não está em jogo, no seu âmbito, a efetividade do objeto, mas as condições subjetivas para o seu conhecimento. Em suma, certeza é certeza do sujeito, e não certeza do juízo.

A discussão do conceito kantiano de certeza está, na imensa maioria das vezes, relacionada à comparação entre os modos que a matemática e a filosofia utilizam para atingir seus conhecimentos e, como já ressaltamos no primeiro capítulo, consistia num problema que incomodava Kant desde o período pré-crítico. Num dos textos de maior sagacidade pertencentes a esta fase, *Investigação sobre a evidência dos princípios da teologia natural e da moral*²⁵⁰, Kant esboçou boa parte de suas idéias sobre o sentimento de certeza. Essas idéias não sofreram grandes alterações no período crítico,

²⁴⁹ Neste trecho, utilizamos a tradução de Rohden e Moosburger, pela clareza sintática. No original: “so kann man es nicht bei der bloßen Naturanlage zur Metaphysik, d.i. dem reinen Vernunftvermögen selbst, woraus zwar immer irgendeine Metaphysik (es sei welche es wolle) erwächst, bewenden lassen, sondern es muß möglich sein, mit ihr es zur Gewißheit zu bringen, entweder im Wissen oder Nicht-Wissen der Gegenstände, d.i. entweder der Entscheidung über die Gegenstände ihrer Fragen, oder über das Vermögen und Unvermögen der Vernunft in Ansehung ihrer etwas zu urteilen.”

²⁵⁰ KANT, 1763, p.127-157

exceto quanto à sua suficiência na conquista de conhecimentos verdadeiros. Como já dissemos, Kant rejeitou, contra Wolff e Leibniz, o método matemático de construção de conceitos como paradigma do pensamento filosófico. A matemática pode se dar ao luxo de partir de definições unicamente porque são estas que imediatamente tornam possíveis seus objetos. Ela tem a vantagem de poder fornecer, no conceito, as regras de construção do objeto que lhe corresponde na intuição. O conceito kantiano de construção é amplamente desenvolvido na parte dedicada à Disciplina da Razão Pura da Doutrina Transcendental do Método da CRP, mas Kant já o havia esboçado desde de 1764. As definições de conceitos matemáticos como “triângulo” ou “trapézio”, por exemplo, são suscetíveis de completude e permitem verificar no concreto suas características, donde a fecundidade que o método axiomático pode alcançar nesta ciência. A definição matemática fornece o conteúdo mesmo da significação. As definições da filosofia, ao contrário, são dadas de maneira inteiramente diferente. O pensamento filosófico parte de signos abstratos, somente palavras, que já possuem significação própria da língua, se bem que de maneira confusa e indeterminada, como os conceitos de tempo, espaço, liberdade, desejo, etc. Cabe à filosofia a análise e comparação destas noções imprecisas. A definição meramente livresca dessas palavras não assegura que a coisa mesma está sendo definida, pois a definição filosófica não constrói seu objeto, como na matemática, mas apenas pretende dar clareza ao que já tem significação. Enquanto a matemática procede sinteticamente, a filosofia procede de modo fundamentalmente analítico. O erro dos metafísicos racionalistas teria sido o de acreditarem poder definir sinteticamente seus objetos e utilizar, como órgão de suas inferências a partir dessas definições, somente os princípios lógicos de identidade e não-contradição. Para Kant, a primeira e principal regra do método filosófico é jamais começar pela definição. O verdadeiro método da metafísica, portanto, deve ser semelhante àquele que Newton introduziu na física, partindo de proposições e experiências cotidianas mais evidentes. Este método fora primeiramente aplicado em metafísica por Christian August Crusius (1715-1775), que acreditava que certas proposições não-controversas do entendimento humano comum poderiam cumprir o papel de “princípios materiais” e auxiliar aqueles princípios formais, exclusivamente privilegiados, das escolas filosóficas. O interessante é que, para Crusius, a segurança

destes princípios materiais apoiava-se num “sentimento de convicção”²⁵¹, fundamento que Kant considerou correto, com algumas ressalvas:

O grau dessa certeza, quando é tomado objetivamente, depende da suficiência nos caracteres da necessidade de uma verdade. Mas na medida em que é considerado subjetivamente, este grau é tanto mais elevado quanto mais intuição tem o conhecimento desta necessidade.²⁵²

A distinção entre uma certeza objetiva e outra subjetiva é de fundamental importância para a consideração dos níveis de certeza que se podem alcançar em filosofia e em matemática, pois a consideração dos objetos *in concreto* permite a esta última verificar a completude ou incompletude de sua definição, enquanto que os signos filosóficos só são dados *in abstracto*, engendrando conhecimentos errôneos pela ausência de um método verificacionista que manifeste a omissão de uma característica do conceito. A objetividade, portanto, aparece como a pedra de toque da distinção entre certeza matemática e certeza filosófica. “Ora, há realmente muitos conhecimentos indemonstráveis; sozinho, o sentimento de convicção em relação a isso é uma confissão, mas que não é uma prova da sua verdade”²⁵³ Contudo, apesar das ressalvas feitas, Kant mostrou-se muito entusiasmado pelo método e tentou, neste mesmo texto, aplicá-lo a questões metafísicas: “Há mesmo uma certeza necessária à convicção de que a metafísica é capaz tanto como o são as matemáticas, mas estas são mais fáceis e participam mais da intuição.”²⁵⁴ Ou seja, Kant admitiu maior objetividade da certeza do conhecimento matemático, mas abriu caminho para a argumentação filosófica cujo ponto de partida são princípios materiais que gozam de uma certeza menos intuitiva, mas não menos confiável. Do ponto de vista crítico, as conseqüências da aplicação deste

²⁵¹ Cf. FRIEDMAN, 1992, p.23

²⁵² KANT, 1763, p.146 (tradução modificada) No original: “Der Grad dieser Gewißheit, wenn er *objective* genommen wird, kommt auf das Zureichende in den Markmalen von der Notwendigkeit einer Wahrheit an, insoferne er aber *subjective* betrachtet wird, so ist er insoferne größer, als die Erkenntnis dieser Notwendigkeit mehr Anschauung hat.”

²⁵³ KANT, 1763, p.152 (tradução modificada) No original: “Nun gibt es freilich wohl viele unerweisliche Erkenntnisse, allein das Gefühl der Überzeugung in Ansehung derselben ist ein Geständnis, aber nicht ein Beweisgrund davon, daß sie wahr sind.” Neste trecho, a tradução consultada alterou completamente o sentido da frase, além de traduzir “Gefühl” por “afirmação experimentada”, o que não tem sentido. É de vital importância reiterar que convicção e certeza, para Kant, são *sentimentos*, embora possam ser objetiva ou apenas subjetivamente suficientes.

²⁵⁴ KANT, 1763, p.152 No original: “Es ist ebensowohl eine zur Überzeugung nötige Gewißheit, deren die Metaphysik, als welcher die Mathematik fähig ist, nur die letztere ist leichter und einer größern Anschauung teilhaftig.”

método às questões da teologia natural e da moral não puderam deixar de ser desastrosas.

Quanto ao objeto da religião natural, Kant elege a convicção na absolutamente necessária existência de um ser como correspondente à predicação absolutamente necessária dos atributos de Deus e afirma:

O ser absolutamente necessário é, por conseqüência, um objeto natural de modo que, quando descobrimos a autêntica via que conduz ao seu conceito, parece prometer uma segurança ainda maior do que a maior parte dos outros conhecimentos filosóficos.²⁵⁵

Kant desafia nossas convicções ao argumentar que não somos capazes de imaginar que seja possível não existir absolutamente nada. Se perguntarmos por essa possibilidade, chegaremos à conclusão de que nem mesmo tal pergunta tem sentido, pois todo pensamento em geral também não existiria, donde se parte desta certeza para a busca do conceito de existência absolutamente necessária que deve ser o fundamento de toda possibilidade. O conceito do ser absolutamente necessário, pois, não admite nenhuma contingência, pois ele é condição da própria possibilidade em geral, donde se conclui que: “Deste modo, em todos os casos em que não encontramos nada análogo à contingência, o conhecimento metafísico de Deus pode ser muito certo.”²⁵⁶

Quanto aos problemas morais, Kant parte do conceito primitivo de obrigação como contendo nossas maiores convicções, a saber, a de que se deve fazer alguma coisa (como um meio) para atingir um fim ou de que se deve fazer algo como um fim em si mesmo. Ora, logo se vê que a primeira espécie de necessidade não contém nenhuma obrigação, mas apenas a regra para a solução de um problema. Portanto, nenhum fim pode ser fundamento da obrigação, donde se conclui que esta é indemonstrável e eleva-se a princípio material primitivo: “Conseqüentemente, quando uma ação é imediatamente representada como boa sem que contenha, de uma maneira escondida, qualquer outro bem que possa ser reconhecido pela análise e que, por isso, é dita perfeita, a necessidade desta ação é um princípio material indemonstrável da

²⁵⁵ KANT, 1763, p.153 (tradução modificada) No original: “Daher das schlechterdings notwendige Wesen ein Objekt von der Art ist, daß sobald man einmal auf die echte Spur seines Begriffes gekommen ist, es noch mehr Sicherheit als die mehreste andere philosophische Kenntnisse zu versprechen scheint.”

²⁵⁶ KANT, 1763, p.154 No original: “In allen Stücken demnach, wo nicht ein Analogon der Zufälligkeit anzutreffen, kann die metaphysische Erkenntnis von Gott sehr gewiß sein.”

obrigação.”²⁵⁷ Ora, Kant fundamenta aqui a moral no mero sentimento de convicção na bondade de uma ação, o que tem como conseqüência imediata a fundamentação da ação prática precisamente no sentimento moral, tal como defendido pelos moralistas ingleses, Hutcheson e Shaftesbury. Esta idéia é rechaçada de forma contundente pela madura teoria kantiana da moral.

No primeiro capítulo, vimos que Kant não deixou de aplicar este método, mas alterou essencialmente o papel que ele poderia desempenhar na fundamentação do modo filosófico de pensar. Para o Kant crítico, podemos dizer que a certeza destes princípios materiais tornou-se apenas um ponto de partida de suas argumentações, necessitando-se ainda do complemento de uma prova objetivo-conceitual. Não por acaso, no prefácio à Fundamentação da Metafísica dos Costumes, um dos textos críticos onde o vemos partir da certeza fornecida pelo entendimento comum, Kant ressalta: “O método que adotei neste escrito é o que creio mais conveniente, uma vez que se queira percorrer o caminho analiticamente do conhecimento vulgar para a determinação do princípio supremo desse conhecimento, e em seguida e em sentido inverso, sinteticamente, do exame deste princípio e das suas fontes para o conhecimento vulgar onde se encontra sua aplicação.”²⁵⁸ Somente com a complementação do método sintético – cujo modelo é o conhecimento matemático que pode ser confirmado pela intuição – é que se pode levar a cabo a “Transição da metafísica dos costumes à Crítica da Razão Prática”, que é como Kant chama a terceira e última seção de sua obra.²⁵⁹ Essa confirmação objetiva é uma exigência do próprio método crítico. Nesse contexto, embora o sentimento de certeza seja uma condição subjetiva do método filosófico – necessária, mas não suficiente – ainda resta a clareza (*Deutlichkeit*) como sua condição objetiva.²⁶⁰

Finalmente, no que respeita à *clareza*, o leitor tem o direito de exigir, em primeiro lugar, a *clareza discursiva* (lógica) *por conceitos*; seguidamente, também a *clareza*

²⁵⁷ KANT, 1763, p.156 No original: “Demnach, wenn eine Handlung unmittelbar als gut vorgestellt wird, ohne daß sie auf eine versteckte Art ein gewisses andre Gut, welches durch Zergliederung darin kann erkannt werden, und warum sie vollkommen heißt, enthält, so ist die Notwendigkeit dieser Handlung ein unerweislicher materialer Grundsatz der Verbindlichkeit.”

²⁵⁸ KANT, 1785, p.20

²⁵⁹ Cf. KANT, 1785, p.93

²⁶⁰ É o caso da distinção entre probabilidade (matemática) e verossimilhança (filosofia). (Cf. KANT, 1800, Ak 82 e segs).

intuitiva (estética) *por intuições*, isto é, por exemplos e outros esclarecimentos em concreto. (A XVII-XVIII)²⁶¹

Ora, uma tal clareza intuitiva depende de exemplos e explicações que são apenas necessários “de um ponto de vista popular”. (A XVIII) E, justamente neste caso, no que diz respeito ao funcionamento empírico da mente, que parece ser o caso de se permitir formular opiniões, e deixar ao leitor “outras diferentes”, é que a clareza discursiva (lógica) impõe-se, sem deixar que a certeza sustente, sozinha, o edifício da reflexão: “Por isso devo pedir ao leitor para se lembrar de que, se a minha dedução subjetiva não lhe tiver criado a inteira convicção que espero, a dedução objetiva, que é a que aqui me importa principalmente, conserva toda a sua força”. (A XVII)²⁶²

Portanto, mesmo que o conceito de certeza possa ser interpretado como fundado numa espécie de *sensus communis*, isto é, se o sujeito que julga pensa manifestar a “imparcialidade de um juiz” (A XXI), a certeza não é uma condição suficiente do conhecimento, sendo necessária ainda *clareza*, tanto intuitiva quanto discursiva. (A XVII) A elucidação dessa passagem nos leva ao ponto de partida, uma vez que a certeza pode ser entendida como uma condição subjetiva do conhecimento, assim como o sentimento que deriva da harmonia das faculdades, mas ainda necessita de clareza, que pode ser entendida como as condições objetivas. Aqui, as duas coisas são relativamente independentes, e nada nos sugere que a certeza seja, ela mesma, uma condição da clareza.

Uma excelente elucidação do conceito de certeza em Kant pode ser conseguida a partir de uma comparação com o mesmo conceito em Descartes. Na ontologia cartesiana, a regressão cética até o *cogito* permite um ponto de convergência entre certeza e verdade. A dúvida cessa com a certeza de que “penso, logo existo”, e esta certeza converte-se em verdade na medida em que Descartes a assume como um “conteúdo inato do pensamento”. Doutro modo, ela não poderia servir como ponto de partida de demonstrações posteriores. “Por não considerar nenhum tipo de conteúdo inato ao pensamento, [Kant] conclui que não existe nenhuma fonte de verdade ou de

²⁶¹ No original: “Was endlich die Deutlichkeit betrifft, so hat der Leser ein Recht, zuerst die diskursive (logische) Deutlichkeit, durch Begriffe, dann aber auch eine intuitive (ästhetische) Deutlichkeit, durch Anschauungen, d.i. Beispiele oder andere Erläuterungen in concreto zu fordern.”

²⁶² No original: “In Betracht dessen muß ich dem Leser mit der Erinnerung zuvorkommen; daß, im Fall meine subjektive Deduktion nicht die ganze Überzeugung, die ich erwarte, bei ihm gewirkt hätte, doch die objektive, um die es mir hier vornehmlich zu tun ist, ihre ganze Stärke bekomme.”

certeza interna ao pensamento. Todo conhecimento, em última instância, apóia-se na experiência”.²⁶³ Tanto é assim, conforme demonstrou Landim, que a concessão kantiana de uma premissa cartesiana na crítica ao 4º paralogismo (a de que só é imediatamente percebido aquilo que é percebido em nós mesmos) é suprimida na 2ª edição (B) na passagem da *Refutação do Idealismo*.²⁶⁴ Para Kant, a certeza não é capaz – como se fosse uma intuição intelectual – de engendrar seu próprio objeto; ela não é pura certeza (formal) capaz de engendrar um conteúdo; ela é um conteúdo, um sentimento (dado); *a posteriori*, certeza *de algo*. Não pode ser, portanto, condição de possibilidade da experiência, pois ela é uma experiência. Se houvesse certeza objetiva em Kant, como há em Descartes, teríamos um exemplo de universal comunicabilidade de uma representação não-conceitual (que não fosse nem o espaço nem o tempo, que são válidos universalmente por serem formas da sensibilidade). Mas não há. A certeza para Kant é subjetiva.²⁶⁵ Um outro conceito correlato de *certeza*, porém, e que mantém uma relação mais íntima com o tema da comunicabilidade, é o conceito de *convicção*, que passamos a discutir a partir de agora.

III.iii – Da comunicabilidade do conhecimento em geral: o conceito de convicção

No capítulo II da Doutrina Transcendental do Método, chamado “O Cânone da Razão Pura”, encontramos na *terceira seção* “Da opinião, da ciência e da fé”, um pleno desenvolvimento de conceito kantiano de convicção (*Überzeugung*). Já as primeiras palavras desse texto nos interessam grandemente:

A crença (o considerar algo verdadeiro) é um fato do nosso entendimento que pode repousar sobre princípios objetivos, mas que também exige causas subjetivas no espírito do que julga. Quando é válida para todos aqueles que sejam dotados de razão, o seu princípio é objetivamente suficiente e a crença chama-se *convicção*. Se tem o seu

²⁶³ DRUCKER, 1990, p.20

²⁶⁴ Cf. LANDIM, 1997.

²⁶⁵ Estas reflexões valem também para o conceito de convicção que, como veremos adiante, também é subjetiva, mas pode ser objetivamente suficiente ou na presença de uma lei certa do entendimento (fé pragmática) ou de uma idéia absolutamente necessária da razão prática, o que não é o nosso caso.

princípio apenas na natureza particular do sujeito designa-se por *persuasão*. (A 820/B 848)²⁶⁶

É claro que o conhecimento objetivo também tem as suas condições subjetivas, isto é, a possibilidade de harmonização entre as faculdades do ânimo. Na crença, porém, essas condições subjetivas não são subjugadas pela objetividade, já que ela não é uma *verdade* (Wahrheit), mas um *considerar-algo-verdadeiro* (Fürwahrhalten). Para tanto, exige-se, além dos princípios do entendimento puro, expostos na Analítica Transcendental, também “causas subjetivas no espírito do que julga”. A crença, portanto, assenta-se sobre um sentimento, que pode ser objetivamente suficiente (convicção) ou apenas subjetivamente suficiente (persuasão). Se estamos buscando no conceito de convicção uma espécie de *sensus communis*, isto é, um sentimento de imparcialidade, surpreende encontrar esta caracterização da *persuasão*: “A persuasão é uma simples aparência, porque o princípio do juízo, que reside unicamente no sujeito, é tido por objetivo”. (A 820/B 848) – impressionantemente idêntica à definição de *sensus communis* dada pelo título do §22 da CFJ, que vale destacar mais uma vez: “A necessidade do assentimento universal, que é pensada em um juízo de gosto, é uma necessidade subjetiva, que sob a pressuposição de um sentido comum, é representada como objetiva”. Justifica-se, assim, porque tratamos o *sensus communis* neste trabalho como um conceito que atribui ao juízo de gosto puro uma *aparência* de objetividade, conquanto ele seja um princípio que reside unicamente no sujeito. Mas surpreende mais ainda o fato de Kant operar essa distinção entre convicção e persuasão para depois reduzi-la a nada: “A persuasão pode, portanto, subjetivamente não ser distinta da convicção, se o sujeito tiver presente a crença simplesmente como fenômeno do seu próprio espírito”. (A 821/B 849). Ora, esta última frase é uma conclusão. Ao que se refere, então, o “portanto”?

A persuasão é uma simples aparência, porque o princípio do juízo, que reside unicamente no sujeito, é tido por objetivo. Semelhante juízo possui também apenas um valor individual e a crença não se pode comunicar. Mas a verdade repousa na concordância com o objeto e, por conseguinte, em relação a esse objeto, os juízos de todos os entendimentos devem encontrar-se de acordo (*consentientia uni tertio*,

²⁶⁶ No original: “Das Fürwahrhalten ist eine Begebenheit in unserem Verstande, die auf objektiven Gründen beruhen mag, aber auch subjektive Ursachen im Gemüte dessen, der da urteilt, erfordert. Wenn es für jedermann gültig ist, sofern er nur Vernunft hat, so ist der Grund desselben objektiv hinreichend, und das Fürwahrhalten heißt alsdann Überzeugung. Hat es nur in der besonderer Beschaffenheit des Subjekts seinen Grund, so wird es Überredung genannt.”

consentiunt inter se). A pedra de toque para decidir se a crença é convicção ou simples persuasão será, portanto, externamente, a possibilidade de a comunicar e de a encontrar válida para a razão de todo homem, porque então é pelo menos de presumir que a concordância de todos os juízos, apesar da diversidade dos sujeitos, repousará sobre um princípio comum, a saber, o objeto, com o qual, por conseguinte, todos os sujeitos concordarão e desse modo será demonstrada a verdade do juízo. (A 820/B 848)²⁶⁷

Temos, assim, em plena CRP uma conexão interna e explícita entre o conceito de um sentimento, *convicção*, e um princípio de comunicabilidade. Parece claro que não tem sentido falar de uma distinção entre persuasão e convicção no domínio exclusivamente subjetivo. Do ponto de vista da primeira pessoa, estar persuadido e estar convicto dá no mesmo. Tanto que a razão alheia não serve para produzir convicção. (A 821/B 849) Mas é um erro pensar que a distinção é implodida. Do ponto de vista do método, há uma distinção muito bem delimitada: a persuasão não pode ser comunicada, a convicção pode. Isso sugere que, sem o esclarecimento da *Crítica*, o sujeito, de seu próprio ponto de vista, não sabe distinguir com precisão o comunicável do incomunicável.²⁶⁸ Sem a crítica, o homem de gosto poderia simplesmente tomar o incomunicável pelo comunicável. E a razão para isso é simples: como era de se esperar, tal comunicabilidade está condicionada pela *presunção* de que, apesar da diversidade dos sujeitos, há uma referência a uma unidade objetiva possível, que apenas o método pode fornecer com sua investigação das condições de possibilidade da objetividade do conhecimento. E é justamente esta referência que permite caracterizar os graus de convicção presentes na *opinião*, na *fé* e na *ciência*.

²⁶⁷ No original: “Überredung ist ein bloßer Schein, weil der Grund des Urteils, welcher lediglich im Subjekte liegt, für objektiv gehalten wird. Daher hat ein solches Urteil auch nur Privatgültigkeit, und das Fürwahrhalten läßt sich nicht mitteilen. Wahrheit aber beruht auf der Übereinstimmung mit dem Objekte, in Ansehung dessen folglich die Urteile eines jeden Verstandes einstimmig sein müssen (*consentientia uni tertio, consentiunt inter se*). Der Proberstein des Fürwahrhaltens, ob es Überzeugung oder bloße Überredung sei, ist also, äußerlich, die Möglichkeit, dasselbe mitzuteilen und das Fürwahrhalten für jedes Menschen Vernunft gültig zu befinden; denn alsdann ist wenigstens eine Vermutung, der Grund der Einstimmung aller Urteile, ungeachtet der Verschiedenheit der Subjekte untereinander, werde auf dem gemeinschaftlichen Grunde, nämlich dem Objekte, beruhen, mit welchem sie daher alle zusammenstimmen und dadurch die Wahrheit des Urteils beweisen werden.” Neste trecho, há uma ambigüidade sobre a referência do termo “alle”, que pode se referir tanto a “sujeitos” quanto a “juízos”. Ao contrário da tradução portuguesa, Rohden e Moosburger preferiram assim: “... em decorrência disto todos os juízos concordam e mediante tal provam a verdade do juízo”. A ambigüidade justifica ambas traduções, embora logo se vê que fica estranho dizer que a concordância de todos os *juízos* prova a verdade do *juízo*. Antes, a concordância dos *sujeitos* prova a verdade do juízo.

²⁶⁸ Reiterando nossa distinção entre universalidade subjetiva e comunicabilidade universal, responsável por parte das exigências que fazemos aqui à Dedução da CFJ. Persuadido, o sujeito pode pretender universalidade subjetiva de um juízo sobre uma representação não comunicável universalmente. Cf. a segunda parte do primeiro capítulo deste trabalho: Da universalidade subjetiva à comunicabilidade universal.

Enquanto opinar (*meinen*) significa considerar algo verdadeiro “com a consciência de ser insuficiente, tanto subjetiva como objetivamente”, crer (*glauben*) tem a conotação de um considerar algo verdadeiro de modo apenas subjetivamente suficiente, mas objetivamente insuficiente. Somente o saber (*wissen*) demonstra suficiência tanto subjetiva quanto objetiva. Além disso, é importante enfatizar que opinar, saber e crer são modalidades do considerar-algo-verdadeiro. Desta feita,

Nunca posso presumir *ter uma opinião* sem pelo menos possuir qualquer *saber*, mediante o qual, o juízo, simplesmente problemático em si, consegue uma ligação com a verdade, a qual, sem ser completa, é algo mais do que ficção arbitrária. A lei de uma ligação deste gênero deve ser, além disso, certa. Com efeito, se eu, em relação a essa lei, tiver apenas uma simples opinião, não passa tudo de um jogo da imaginação, sem a mínima referência à verdade. (A 822/B 850)²⁶⁹

Ora, não é difícil ver que o conceito de convicção não pode servir como modelo do *sensus communis aestheticus*. Em primeiro lugar, a comunicabilidade do sentimento de convicção depende da possibilidade de uma referência à unidade do objeto sobre o qual se julga de modo problemático. Em segundo lugar, a lei da ligação expressa pelo juízo deve ser uma lei cognitiva certa, isto é, de acordo com as categorias do entendimento contidas da Analítica Transcendental. A passagem da mera opinião à crença necessita desta ligação com a verdade, pois trata-se de um *considerar-algo-verdadeiro*. O que há de problemático no juízo assim emitido é que devemos imaginar apenas ser ele o caso, mas a lei de sua ligação deve ser objetiva. Como sentencia Kant na *Antropologia*: “Se a questão é se devo crer nos fantasmas, posso argumentar de todas as formas sobre a possibilidade destes; mas a razão proíbe admitir sua possibilidade supersticiosamente, isto é, sem princípio que explique o fenômeno segundo as leis da experiência.”²⁷⁰ Assim, essa necessária ligação com a verdade obriga-nos a encontrar nesta seção do Cânone da Razão Pura uma teoria kantiana da verossimilhança, “porque a verossimilhança (*Wahrscheinlichkeit*) é uma verdade, embora conhecida por razões insuficientes”. (A 293/B 349).²⁷¹ Enquanto para a formação de crenças a referência à

²⁶⁹ No original: “Ich darf mich niemals unterwinden, zu meinen, ohne wenigstens etwas zu wissen, vermittelt dessen das an sich bloß problematische Urteil eine Verknüpfung mit Wahrheit bekommt, die, ob sie gleich nicht vollständig, doch mehr als willkürliche Erdichtung ist. Das Gesetz einer solchen Verknüpfung muß überdem gewiß sein. Denn, wenn ich in Ansehung dessen auch nichts als Meinung habe, so ist alles nur Spiel der Einbildung, ohne die mindeste Beziehung auf Wahrheit.”

²⁷⁰ KANT, 1798, p.121

²⁷¹ Apresentamos e desenvolvemos essa hipótese em “Kant on Verisimilitude”, a ser em breve publicado nos *Proceedings of the 10th International Kant Congress*.

unidade do objeto é imprescindível para estabelecer um critério de verossimilhança, que mantém uma relação simplesmente problemática com a verdade objetiva, o juízo de gosto não tem nenhuma ligação com a verdade objetiva e não pode fundar-se num juízo problemático sobre um conceito confuso, pois que ele é sem-conceito.²⁷² Se o sentimento de convicção pode ser compreendido como um sentido comum, um sentimento de imparcialidade, então não deve ser o *sensus communis aestheticus*, mas o *sensus communis logicus*, que Kant identifica com o entendimento humano comum (*der gemeine Menschenverstand*).²⁷³ Tanto é assim, que todo o Cânone da Razão Pura é uma tentativa explícita de justificar a “direção que a natureza confiou ao senso comum (*dem gemeinsten Verstande*). (A 831/B 859) E isso, sobretudo, no que diz respeito unicamente aos “fins essenciais da natureza humana”, isto é, a fé em Deus e em outro mundo (imortalidade da alma). Sobre isso, ainda, vale a pena mais alguns comentários.²⁷⁴

Logo no início do Cânone da Razão Pura, Kant admite que da sua própria *Crítica* se tira um proveito principalmente negativo, resultado certamente incompatível com o “desejo indomável” de firmar o pé para além dos limites da experiência possível. Assim, “deve haver em qualquer parte uma fonte de conhecimentos positivos” quanto aos objetos de especulação da razão pura. (A 795/B 823) É assim que ele elege o *uso prático* da razão como um caminho que promete maior sucesso na aventura do conhecimento especulativo, e é em virtude do conhecimento desses objetos que se exige um Cânone da Razão Pura. (A 796/B 824) Principalmente, porque “o propósito final a que visa em última análise a especulação da razão, no uso transcendental, diz respeito a três objetos: a liberdade da vontade, a imortalidade da alma e a existência de Deus”. (A 798/B 826) E como a liberdade transcendental exige uma independência dessa mesma razão teórica, “temos que nos ocupar apenas com duas questões que dizem respeito ao interesse prático da razão pura e relativamente às quais deve ser possível um cânone do seu uso, a saber: Há um Deus? Há uma vida futura?” (A 803/B 831). Portanto, a teoria kantiana da formação de crenças visa estabelecer as condições de uma *fé prática*, isto é,

²⁷² Mais adiante, discutiremos a enigmática noção de um “conceito indeterminado” contida na Dialética da Faculdade de Juízo Estética.

²⁷³ Cf. CFJ, p.142, nota 156.

²⁷⁴ Sobretudo porque a Doutrina Transcendental do Método é, sem dúvida, a ovelha negra da *Crítica*, tão desprezada pelos comentadores.

as condições da formulação de *juízos* sobre objetos transcendentais do ponto de vista do uso prático da razão. Afinal,

Não podemos aqui de forma alguma julgar, do ponto de vista simplesmente especulativo, porque os fundamentos subjetivos da crença, como aqueles que podem produzir a fé, não merecem crédito algum nas questões especulativas, visto não se poderem manter livres de toda a assistência empírica, *nem comunicar-se aos outros no mesmo grau*. (A 823/B 851)²⁷⁵

Neste caso, a formação de crenças não serve como método do uso teórico da razão, justamente porque, deste ponto de vista, os fundamentos subjetivos, isto é, o sentimento de convicção, não se deixam comunicar no mesmo grau. Ora, mas Kant havia dito que a convicção é comunicável. Sim, a convicção é comunicável apenas de um ponto de vista *prático*. E por que? Simplesmente porque o objeto da convicção no uso prático da razão apresenta-se como *absolutamente necessário*. Isso ficará mais claro à luz da distinção entre *fé pragmática* e *fé moral*.

Em caso algum, a não ser do ponto de vista prático, pode a crença teoricamente insuficiente ser chamada *fé* (Glauben). Ora, este ponto de vista prático é ou a *habilidade* ou a *moralidade*. A primeira refere-se a fins arbitrários e contingentes, a segunda, a fins absolutamente necessários. (A 823/B 851)²⁷⁶

Um médico, sob a pressão de auxiliar um doente cuja enfermidade desconhece, pode examiná-lo e partir da hipótese (*fé pragmática*) de que se trata de um caso de hética. Mas, nesse caso, a fé é simplesmente contingente, pois “um outro poderia talvez encontrar melhor”.(A 824/B 852)

De todo diferente é o caso da *fé moral*, pois agora é absolutamente necessário que alguma coisa aconteça, a saber, que eu obedeça, em todos os pontos, à lei moral. O fim está inevitavelmente fixado e só há uma condição possível, no meu ponto de vista, que permite a este fim concordar com todos os outros fins e lhe dá assim um valor prático: é que há um Deus e um mundo futuro; sei também, com toda certeza, que ninguém conhece outras condições que conduzam à mesma unidade dos fins sob a lei moral. Mas, como o preceito moral é ao mesmo tempo a minha máxima (como a razão ordena

²⁷⁵ (Itálicos nossos) No original: “In bloß spekulativer Absicht können wir also hier gar nicht urteilen; weil subjektive Gründe des Fürwahrhaltens, wie die, so das Glauben bewirken können, bei spekulativen Fragen keinen Beifall verdienen, da sie sich frei von aller empirischen Beihilfe nicht halten, noch in gleichem Maße anderen mitteilen lassen.”

²⁷⁶ No original: “Es kann aber überall bloß in praktischer Beziehung das theoretisch unzureichende Fürwahrhalten Glauben genannt werden. Diese praktische Absicht ist nun entweder die der Geschicklichkeit, oder der Sittlichkeit, die erste zu beliebigen und zufälligen, die zweite aber zu schlechthin notwendigen Zwecken.”

que seja), acreditarei infalivelmente na existência de Deus e numa vida futura e estou seguro de que nada pode tornar essa fé vacilante, porque assim seriam derrubados os meus próprios princípios morais, a que não posso renunciar sem aos meus próprios olhos me tornar digno de desprezo. (A 828/B 856)²⁷⁷

Mas, então, isso seria um poderoso argumento em defesa da tese de que a dedução de um *sensus communis* só pode ser completada do ponto de vista do uso prático da razão, visto que somente assim o sentimento de convicção mostra-se universalmente comunicável. Não obstante, isso significaria tomar o *sensus communis* como um objeto *absolutamente necessário* da razão, e nisso incorremos necessariamente num equívoco, pois vimos que o §19 da Analítica do Belo estabelece que “a necessidade subjetiva que atribuímos ao juízo de gosto é *condicionada*”²⁷⁸, pois somente sob a condição de já ter ajuizado o objeto belo (necessidade exemplar) é que devemos pressupor um sentido comum e assim poder requerer assentimento de cada um.²⁷⁹

Há um modo, contudo, de estabelecer uma ligação mais convincente entre o *sensus communis* e o sentimento de convicção, a saber, a tese *ad hoc* da Dialética da Faculdade de Juízo Estética segundo a qual “a algum conceito o juízo de gosto tem que se referir, pois do contrário ele não poderia absolutamente reivindicar validade necessária para qualquer um”²⁸⁰, embora não seja possível determiná-lo. Este suposto conceito poderia fornecer ao juízo de gosto uma estrutura análoga àquela da crença. E ainda mais: este conceito pode indicar um objeto transcendente, assim como Deus e a vida futura, pois Kant afirma que “um conceito dessa espécie é porém o simples conceito racional puro do supra-sensível”²⁸¹. Esta novidade faz com que pensemos duas vezes antes de rejeitar o sentimento de convicção como modelo do *sensus communis*

²⁷⁷ No original: “Ganz anders ist es mit dem moralischen Glauben bewandt. Denn da ist es schlechterdings notwendig, daß etwas geschehen muß, nämlich, daß ich dem sittlichen Gesetze in allen Stücken Folge leiste. Der Zweck ist hier unumgänglich festgestellt, und es ist nur eine einzige Bedingung nach aller meiner Einsicht möglich, unter welcher dieser Zweck mit allen gesamten Zwecken zusammenhängt, und dadurch praktische Gültigkeit habe, nämlich, daß ein Gott und eine künftige Welt sei: ich weiß auch ganz gewiß, daß niemand andere Bedingungen kenne, die auf dieselbe Einheit der Zwecke unter dem moralischen Gesetze führe. Da aber also die sittliche Vorschrift zugleich meine Maxime ist (wie denn die Vernunft gebietet, daß sie es sein soll), so werde ich unausbleiblich ein Dasein Gottes und ein künftiges Leben glauben, und ich bin sicher, daß diesen Glauben nichts wankend machen könnte, weil dadurch meine sittlichen Grundsätze selbst umgestürzt werden würden, denen ich nicht entsagen kann, ohne in meinen eigenen Augen verabscheuungswürdig zu sein.”

²⁷⁸ (Itálico nosso) CFJ, p.83.

²⁷⁹ Cf. o quarto sub-capítulo do primeiro capítulo deste trabalho: “Modalidade: a fixação de um princípio de comunicabilidade.”

²⁸⁰ CFJ, p.184

²⁸¹ *Ibidem*, p.184

aestheticus, sobretudo porque Kant vislumbra um fundamento supra-sensível do juízo de gosto, o que nos obriga a repensar a convicção num juízo estético como uma *fé prática*, com o que ficaria provado sua comunicabilidade universal. A hipótese de Allison da necessidade de ater os fundamentos do juízo de gosto a questões morais a fim de completar a dedução ainda não está, pois, completamente liquidada.

A introdução *ad hoc* de um suposto conceito subjacente ao juízo estético – porque até agora o belo fora compreendido como objeto de um comprazimento universal *sem conceito*²⁸² – explica-se pela necessidade de resolução da antinomia do gosto. As proposições conflitantes aqui são:

1) *Tese*: o juízo de gosto não se funda sobre conceitos, pois do contrário se poderia disputar sobre ele (decidir mediante demonstrações).

2) *Antítese*: o juízo de gosto funda-se sobre conceitos, pois do contrário não se poderia, não obstante a diversidade do mesmo, discutir sequer uma vez sobre ele (pretender a necessária concordância de outros com este juízo).²⁸³

Ora, toda contradição, porém, desaparece se eu digo: o juízo de gosto funda-se sobre um conceito (de um fundamento em geral da conformidade a fins subjetiva da natureza para a faculdade do juízo), a partir do qual, porém, nada pode ser conhecido e provado acerca do objeto, porque esse conceito é em si indeterminável e inadequado para o conhecimento; mas o juízo ao mesmo tempo alcança justamente por esse conceito validade para qualquer um (em cada um na verdade como juízo singular que acompanha imediatamente a intuição), porque o seu princípio determinante talvez se situe no conceito daquilo que pode ser considerado como o substrato supra-sensível da humanidade.²⁸⁴

E ainda:

Ou seja, em ambos os juízos conflitantes nós tomamos o conceito, sobre o qual a validade universal de um juízo tem de fundamentar-se, em sentido idêntico e contudo afirmamos dele dois predicados opostos. Por isso na tese dever-se-ia dizer: o juízo de gosto não se fundamenta sobre conceitos *determinados*; na antítese, porém: o juízo de

²⁸² Com exceção do §4, onde Kant afirma que: “O comprazimento no belo tem que depender da reflexão sobre um objeto, que conduz a um conceito qualquer (sem determinar qual), e desta maneira distingue-se também do agradável”, o que pode ser uma modificação posterior. Cf. CFJ, p.52 Tome-se as seguintes palavras do §32: “o juízo de gosto não se funda absolutamente (*gar*) sobre conceitos”.

²⁸³ *Ibidem*, p.183

²⁸⁴ *Ibidem*, p.185 No original: “Nun fällt aber aller Widerspruch weg, wenn ich sage: das Geschmackurteil gründet sich auf einem Begriff (eines Grundes überhaupt von der subjektiven Zweckmäßigkeit der Natur für die Urteilskraft), aus dem aber nichts in Ansehung des Objekts erkannt und bewiesen werden kann, weil er an sich unbestimmbar und zum Erkenntnis untauglich ist; es bekommt aber durch eben denselben doch zugleich Gültigkeit für jedermann (bei jedem zwar als einzelnes, die Anschauung unmittelbar begleitendes Urteil): weil der Bestimmungsgrund desselben vielleicht im Begriffe von demjenigen liegt, was als das übersinnliche Substrat der Menschheit angesehen werden kann.”

gosto contudo se funda sobre um conceito, conquanto *indeterminado* (nomeadamente do substrato supra-sensível dos fenômenos); e então não haveria entre eles nenhum conflito.²⁸⁵

De acordo com a leitura de Gershon Weiler²⁸⁶, a caracterização deste “conceito indeterminado” não poderia ser menos imprecisa, pois “um conceito indeterminado não é apenas outro conceito que não acontece pertencer à classe dos conceitos-classe (*class-concepts*), conceitos formais, etc. É um conceito de uma natureza completamente diferente. Nós poderíamos chamá-lo de um conceito metafísico ou conceito-limite (*limit-concept*)²⁸⁷. É, em alguma proporção, aplicado a *uma região onde o que nós*

²⁸⁵ *Ibidem*, p.185 No original: “Wir nehmen nämlich den Begriff, worauf die Allgemeingültigkeit eines Urteils sich gründen muß, in beiden wiederstreitenden Urteilen in einerlei Bedeutung, und sagen doch von ihm zwei entgegengesetzte Prädikate aus. In der Thesis sollte es daher heißen: Das Geschmackurteil gründet sich nicht auf bestimmten Begriffen; in der Antithesis aber: Das Geschmackurteil gründet sich doch auf einem, obzwar unbestimmten, Begriffe (nämlich vom übersinnlichen Substrat der Erscheinungen); und alsdann wäre zwischen ihnen kein Widerstreit.”

²⁸⁶ WEILER, 1962.

²⁸⁷ Creio num equívoco aqui por parte de Weiler ao usar a expressão “conceito-limite” por conta própria, pois Kant havia dito noutro contexto que: “O conceito de um númeno é, pois, um *conceito-limite* (*Grenzbegriff*) para cercar a pretensão da sensibilidade e, portanto, para uso simplesmente negativo.” (A 255/B 311), o que pode introduzir este substrato supra-sensível dos fenômenos no buraco-negro da polêmica em torno do conceito de “coisa em si”. Além disso, Kant afirma que “a ausência de toda mescla de determinações sensíveis nas categorias pode desviar a razão e levá-la a estender seu uso para além da experiência, a coisas em si mesmas, se bem que, como elas mesmas não encontram intuição, que lhes confira significação e sentido em concreto, possam, como meras funções lógicas, representar, de fato, uma coisa em geral, sem poderem entretanto, dar por si mesmas um conceito determinado de uma coisa qualquer. Tais objetos hiperbólicos são os chamados *noumena*”. (*Prolegômenos*, §45, p.63). No nosso contexto, não há aplicação de nenhuma categoria. Não se trata de uma abstração das formas da sensibilidade. Sem nenhuma dúvida, não se trata aqui da pura categoria sem intuição, mas do puro substrato sem intuição nem categoria, por assim dizer. Chamaríamos a pura forma da conceptualidade em geral (conformidade a fins?), cujo nomear é quase leviano, em virtude da obscuridade do contexto, talvez maior do que aquele em torno dos conceitos de coisa em si e númeno. Por isso também não há como transpor para cá passagens como (B 307) – ou qualquer outra do capítulo III da Analítica dos Princípios: “o entendimento, quando dá o nome de fenômeno a um objeto tomado em certa relação, produz ainda simultaneamente, fora dessa relação, a representação de um *objeto em si*, assim se lhe afigurando que poderia formar *conceitos* dessa espécie de objetos e que, visto o entendimento não nos fornecer outros conceitos que não sejam categorias, o objeto, neste último sentido pelo menos, deveria poder ser pensado por esses conceitos puros do entendimento, o que erradamente levaria a tomar por conceito *determinado* de um ser, que poderíamos de certo modo conhecer pelo entendimento, o conceito totalmente *indeterminado* (*ganz unbestimmten Begriff*) de um ser do entendimento, considerado como algo em geral, exterior à nossa sensibilidade”. Pensar este objeto em si *a partir das categorias*, abstraindo-se as condições da sensibilidade, não é a mesma coisa que apontar um “substrato supra-sensível” dos fenômenos, neste contexto onde não está em jogo nenhuma categoria, o que *talvez* pode ser compreendido como o conceito de finalidade da natureza (que não é uma categoria) da Primeira Introdução. A única razão desta transposição seria a expressão “conceito indeterminado”, em si mesma polissêmica o suficiente para rejeitar essa ligação. Cf. nota 71 a seguir. Além do mais, não vemos como este suposto substrato pode ajudar na dedução – nem mesmo impor-se como objeto supra-sensível –, *se a questão é saber se o homem de gosto pode tomar seu próprio sentimento como um exemplo do sensus communis*, pois enquanto este substrato deve ser apenas a forma da conceptualidade em geral, o sentimento no

*entendemos ordinariamente por “conceito” não mais se aplica. (...) É impossível dizer o que é este substrato supra-sensível dos fenômenos”.*²⁸⁸ Podemos cogitar, no entanto, que o princípio deste substrato supra-sensível dos fenômenos seja *talvez* o substrato supra-sensível da humanidade, não menos enigmático.²⁸⁹ No âmbito desta interpretação, gostaríamos de rejeitar a hipótese acima ventilada mediante um par de argumentos: a) a convicção na existência deste substrato supra-sensível da humanidade depende de *alguma* determinação das suas propriedades; b) este substrato não pode ser tomado como um objeto absolutamente necessário da razão prática como a idéia de Deus ou da

sujeito deve ser abstraído apenas da *matéria* da sensação, mas não de *todas* as condições da sensibilidade. O sentimento, como qualquer representação, está submetido à forma do sentido interno, o tempo – se bem que a representação sublime contraria este sentido de algum modo. Não se pode abstrair disso a fim de que o sentimento torne-se um númeno, a questão aqui é abstrair apenas da *matéria* e de um *conceito empírico* do objeto.

²⁸⁸ (Itálicos nossos) *Ibidem*, p.437. Acrescentaríamos que grande parte da dificuldade reside no fato de Kant utilizar aqui um vocabulário excêntrico e polissêmico, pois o termo *bestimmen*, além de “determinar”, pode significar também “definir”, “condicionar”, “delimitar”, “dispor”, “destinar”, “classificar”. (Cf. BONACCINI, 2003, p.351, nota 247). Encontramos, na parte dedicada à Disciplina da Razão Pura, uma caracterização técnica bem delimitada de “conceito indefinido”, mas não de “conceito indeterminado”. (A 727-732/B 755-760) Assim, um conceito pode subsumir sob si uma infinidade de outros conceitos, isto é, uma quantidade indefinida de notas. A definição deve conter as notas características necessárias e apenas as suficientes de um conceito, o que implica a tese da indefinição dos conceitos empíricos. Somente os conceitos matemáticos, que são *construídos*, são suscetíveis de definição. Por isso também, “não se pode definir nenhum conceito dado *a priori*, por exemplo, substância, causa, direito, eqüidade, etc.” (A 728/B 756). Porém, em outra passagem da Crítica Kant afirma: “...não poderíeis contudo retirar-lhe aquelas pelas quais o pensais como *substância* ou como inerente a uma substância (embora este conceito contenha mais determinações (*Bestimmung*) do que o conceito de um objeto em geral”. (B 6) Não pode haver, portanto, paralelo possível entre conceito indeterminado e conceito indefinido. Ainda na Disciplina da Razão Pura, Kant afirma: “Quando se trata, por exemplo, da água e das suas propriedades, não se fica no que se pensa com a palavra água, mas passa-se a experiência e a palavra, com os poucos caracteres que lhe estão ligados, deve apenas exprimir uma *designação* e não um conceito da coisa; por conseguinte, a pretensa definição não passa de uma determinação verbal (*Wortbestimmung*).” (A 728/B 756). Isso pode sugerir que a simples *designação* (*Bezeichnung*), mesmo de um conceito indefinido, já é uma forma de determinação. Nesse caso, o “conceito indeterminado” teria de ser um “conceito inominado”. Portanto, apenas aproximada e conjecturalmente podemos falar de um “conceito indeterminado” neste contexto em relação aos outros contextos em que aparece a expressão, a maioria significando determinação sensível a respeito do uso empírico das categorias: (A 303-4/B 360-1; A 646/ B 674; em *Jäsche Logik* Ak 111, p.130, Kant fala de *determinaciones*). Estamos abertos, destarte, a outras propostas de interpretação e à possibilidade de ainda pensar a ligação deste conceito indeterminado com o conceito daquilo que dá ensejo à convicção, não porém sem ver nesta possível proposta plena solução destes problemas.

²⁸⁹ Weiler concebe esta hierarquia entre os dois substratos emulado pelas seguintes palavras de Kant na *Jäsche Logik*: “O domínio da Filosofia neste sentido cosmopolita deixa-se reduzir às seguintes questões: 1) *O que posso saber?* 2) *O que devo fazer?* 3) *O que me é lícito esperar?* 4) *O que é o homem?* À primeira questão responde a *Metafísica*; à segunda, a *Moral*; à terceira, a *Religião*; e à quarta, a *Antropologia*. Mas, no fundo, poderíamos atribuir todas essas à Antropologia, porque as três primeiras questões remetem à última”. KANT, 1800, p.42, Ak 25. Obviamente, Kant não está se referindo aqui a sua própria *Antropologia em sentido pragmático*, que não passa de uma pesquisa empírico-psicológica. (Cf. WEILER, Op. Cit, p.440)

vida futura, pois ao contrário destes, aquele é um conceito indeterminável e não se pode absolutamente lhe apontar propriedades.

A convicção que nasce da fé prática em Deus está intimamente relacionada à capacidade da teologia moral, numa superioridade sobre a teologia especulativa, de “conduzir infalivelmente ao conceito de um ser primeiro *único, soberanamente perfeito e racional*”. (A 814/B 842) Vejamos quantas propriedades Kant atribui ao conceito de Deus:

Esta vontade deve ser onipotente, para a natureza inteira e sua relação à moralidade no mundo lhe estarem subordinadas; onisciente, para conhecer o mais íntimo das intenções e o seu valor moral; omnipresente, para satisfazer imediatamente todas as necessidades que reclamam o bem supremo do mundo; eterna, para essa harmonia entre natureza e liberdade não faltar em momento algum. (A 815/B 843)²⁹⁰

Sendo assim, não nos parece possível estabelecer uma comparação satisfatória entre o conceito de Deus, objeto necessário da razão prática, e este conceito racional puro do supra-sensível. A universal comunicabilidade do sentimento de convicção no primeiro não parece servir de modelo, tampouco de justificativa, de um sentido comum que é fundamento do gosto. Está claro que a introdução deste “conceito indeterminado” não permite passar do *sensus communis aestheticus* ao *sensus communis logicus*.

III.iiii - Da comunicabilidade como interesse da razão especulativa

Há, no entanto, significativas passagens da CRP que mencionam esta indeterminação de certos conceitos ou princípios e seus respectivos domínios de validade. Estamos falando do Apêndice à Dialética Transcendental, onde acreditamos que o problema até aqui apontado e desenvolvido do direito à pressuposição de um *sensus communis* pode ter finalmente sossego. Admitindo, portanto, que as hipóteses (4), (5) e (6) – que implicitamente compreendiam o princípio de comunicabilidade do

²⁹⁰ No original: “Dieser Wille muß allgewaltig sein, damit die ganze Natur und deren Beziehung auf Sittlichkeit in der Welt ihm unterworfen sei; allwissend, damit er das Innerste der Gesinnungen und deren moralischen Wert erkenne; allgegenwärtig, damit er unmittelbar allem Bedürfnisse, welches das höchste Weltbeste erfordert, nahe sei; ewig, damit in keiner Zeit diese Übereinstimmung der Natur und Freiheit ermangle, usw.”

gosto como constitutivo – cotejadas no que precede são insatisfatórias, resta-nos uma hipótese admitida, mas não desenvolvida, por Kant, a saber, que “um princípio ainda superior da razão torne” este princípio de comunicabilidade “somente princípio regulativo, antes de tudo para produzir em nós um sentido comum para fins superiores”. Tal é a interpretação de Guyer²⁹¹ e também a de MacMillan²⁹², embora se mantenham entre elas nítidas diferenças. Subscrevemos esta interpretação no que se segue. A diferença entre esses dois comentadores reside unicamente no enfoque dado aos argumentos de Kant, mas ambos procuram deflacionar o estatuto do princípio de comunicabilidade. Enquanto Guyer enfatiza as falhas da dedução, como também procuramos fazer, MacMillan recorda a importância e a guinada que os parágrafos referentes aos interesses empírico e intelectual pelo belo representam na dedução kantiana dos juízos estéticos puros. Sendo assim, a investigação que efetuamos no segundo capítulo, que se estendeu ao §39 da CFJ, será retomada aqui, a partir do §40, seguindo as sugestões desses comentadores. Veremos como esta interpretação harmoniza-se com as passagens acima mencionadas do Apêndice à Dialética Transcendental e como podemos assim encontrar lugar seguro para a dedução que deve ser levada a cabo.

No §40, Kant volta a considerações definitórias do *sensus communis*, desviando-se de deduzi-lo em benefício da urgência de lhe precisar o significado. Este trecho representa um dos principais pontos de inflexão desta investigação. Nele, Kant trata da diferença entre o sentido comum, que é a faculdade de distinção estética, e o entendimento humano comum (*der gemeine Menschenverstand*). Podemos passar logo à definição do que Kant entende por *sensus communis*:

Por *sensus communis*, porém, se tem que entender a idéia de um sentido *comunitário* (*gemeinschaftlichen*), isto é, de uma faculdade de ajuizamento que em sua reflexão toma em consideração em pensamento (*a priori*) o modo de representação de qualquer *outro*, *como que* para ater o seu juízo à inteira razão humana e assim escapar à ilusão que, a partir das condições privadas subjetivas – as quais facilmente poderiam ser tomadas por objetivas – teria influência prejudicial sobre o juízo. Ora, isto ocorre pelo fato de que a gente atém seu juízo a juízos não tanto efetivos quanto, antes, meramente possíveis de outros e transpõe-se ao lugar de qualquer outro, na medida em que simplesmente abstrai das limitações que acidentalmente aderem ao nosso próprio ajuizamento; o que é por sua vez produzido pelo fato de que *na medida do possível* elimina-se aquilo que no estado da representação é matéria, isto é, sensação, e presta-se atenção pura e simplesmente às peculiaridades formais de sua representação ou de seu

²⁹¹ Cf. GUYER, 2003.

²⁹² Cf. MACMILLAN, 1985.

estado de representação. Ora, esta operação da reflexão talvez pareça ser demasiadamente artificial para atribuí-la à faculdade que chamamos de sentido comum; ela, todavia, só se parece assim se a gente expressa-a em fórmulas abstratas; em si nada é mais natural do que abstrair de atrativo e comoção se se procura um juízo que deve servir de regra universal.²⁹³

A partir deste ponto, a dedução ganha nova direção. Em primeiro lugar, o *sensus communis* é reduzido ao status de uma simples *idéia* de um sentido comum, entendido como sentido comunitário para não se confundir com o entendimento comum a todos os homens. Em segundo lugar, essa *idéia* é responsável pela representação *in mente* do modo de representação de qualquer outro, procedimento pelo qual se tenta escapar à *ilusão* (*Illusion*) de tomar por objetivas as condições apenas subjetivas do juízo. Ora, não resta dúvida de que temos aqui uma substancial inversão em relação ao §22, segundo o qual o *sensus communis* é responsável por representar como objetiva a necessidade apenas subjetiva do juízo de gosto. Talvez não estejamos encarecendo a argumentação de Kant ao encontrar nessa caracterização de uma *ilusão* a chave da reviravolta da Dedução.

“Ilusão” é um conceito fundamental da Dialética Transcendental da CRP. Em que pese o uso mais freqüente do termo “aparência” (*Schein*), encontramos as seguintes palavras de Kant:

na nossa razão (considerada subjetivamente como uma faculdade humana de conhecimento) há regras fundamentais e máximas relativas ao seu uso, que possuem por completo o aspecto de princípios objetivos, pelo que sucede a necessidade subjetiva de uma certa ligação dos nossos conceitos, em favor do entendimento, passar por uma necessidade objetiva de determinação das coisas em si. *Ilusão* esta que é inevitável, assim como não podemos evitar que o mar nos pareça mais alto ao longe do que junto à costa, porque, no primeiro caso, o vemos por meio de raios mais elevados; ou ainda,

²⁹³ CFJ, p.139-40, (itálicos nossos). No original: “Unter dem *sensus communis* aber muß man die Idee eines gemeinschaftlichen Sinnes, d. i. eines Beurteilungsvermögens verstehen, welches in seiner Reflexion auf die Vorstellungsart jedes andern in Gedanken (a priori) Rücksicht nimmt, um gleichsam an die gesamte Menschenvernunft sein Urteil zu halten und dadurch der Illusion zu entgehen, die aus subjektiven Privatbedingungen, welche leicht für objektiv gehalten werden können, auf das Urteil nachteiligen Einfluß haben würde. Dieses geschieht nun dadurch, daß man sein Urteil an anderer, nicht sowohl wirkliche als vielmehr bloß mögliche Urteile hält und sich in die Stelle jedes andern versetzt, indem man bloß von den Beschränkungen, die unserer eigenen Beurteilung zufälliger Weise anhängen, abstrahiert: welches wiederum dadurch bewirkt wird, daß man das, was in dem Vorstellungszustande Materie d. i. Empfindung ist, so viel möglich wegläßt, und lediglich auf die formalen Eigentümlichkeiten seiner Vorstellung oder seines Vorstellungszustandes, achthat. Nun scheint diese Operation der Reflexion vielleicht allzu künstlich zu sein, um sie dem Vermögen, welches wir den gemeinen Sinn nennen, beizulegen; allein sie sieht auch nur so aus, wenn man sie in abstrakten Formeln ausdrückt; an sich ist nichts natürlicher, als von Reiz und Rührung zu abstrahieren, wenn man ein Urteil sucht, welches zur allgemeinen Regel dienen soll.”

como o próprio astrônomo não pode evitar que a lua, ao nascer, lhe pareça maior, embora não se deixe enganar por essa aparência. (A 297/B 353-4)²⁹⁴

Na seção intitulada “Da Aparência Transcendental” da Dialética, Kant enumera quatro principais tipos de aparência (*Schein*), por vezes denominada Ilusão (*Illusion*). Na ilusão empírica, apenas ocorre uma “influência despercebida da sensibilidade sobre o entendimento”(A 294/B 350), como no caso de uma ilusão de ótica comum. Por aparência lógica, ao contrário, devemos entender “uma falta de atenção à regra lógica” (A 296/B 353), como no caso das falácias. Nesses dois casos, pode-se corrigir o erro simplesmente mediante uma aplicação mais cuidadosa de nossos juízos.²⁹⁵

Há ainda outros dois tipos de ilusão: *transcendental* e *transcendente*. Essa segunda distinção não é rigorosamente obedecida pelo próprio Kant, embora ele caracterize a primeira como um “abuso transcendental das categorias”. No outro caso, Kant afirma que um princípio que suprima os limites da experiência “ou até nos imponha a sua ultrapassagem, denomina-se transcendente” (A 296/B 352). O que é comum a essas duas espécies de ilusão, ao contrário das duas anteriores, é o seu caráter “natural e inevitável”: “Trata-se de uma *ilusão natural* e inevitável, assente, aliás, em princípios subjetivos, que apresenta como objetivos”.(A 298/B 354)²⁹⁶ Mas é nos *Prolegômenos* que encontramos uma passagem deveras sugestiva a esse respeito, e que encaixa como uma roda dentada à descrição do *sensus communis* dada pelo §40 da CFJ:

Assim como o entendimento necessitava das categorias para a experiência, assim contém a razão em si o fundamento das idéias, com isso quero significar conceitos necessários, cujo objeto não pode ser *dado*, porém, em nenhuma experiência. Estas últimas estão na natureza da razão, como as primeiras estão na natureza do entendimento e, se comportam em si uma ilusão, que facilmente pode levar ao caminho errado, essa ilusão é inevitável, embora seja perfeitamente possível evitar “que ela seduza”.

²⁹⁴ No original: “in unserer Vernunft (subjektiv als ein menschliches Erkenntnisvermögen betrachtet) Grundregeln und Maximen ihres Gebrauchs liegen, welche gänzlich das Ansehen objektiver Grundsätze haben, und wodurch es geschieht, daß die subjektive Notwendigkeit einer gewissen Verknüpfung unserer Begriffe, zugunsten des Verstandes, für eine objektive Notwendigkeit, der Bestimmung der Dinge an sich selbst, gehalten wird. Eine Illusion, die gar nicht zu vermeiden ist, so wenig als wir es vermeiden können, daß uns das Meer in der Mitte nicht höher scheine, wie an dem Ufer, weil wir jene durch höhere Lichtstrahlen als diese sehen, oder, noch mehr, so wenig selbst der Astronom verhindern kann, daß ihm der Mond im Aufgange nicht größer scheine, ob er gleich durch diesen Schein nicht betrogen wird.”

²⁹⁵ Agradeço ao meu amigo Fábio Tenório as considerações sobre esta passagem da Dialética, realizadas em sua dissertação de mestrado “Sobre a distinção entre os usos imanente e transcendente do conceito de infinito na *Crítica da Razão Pura*”, defendida em 24/02/06 na UFMG.

²⁹⁶ No original: “Denn wir haben es mit einer natürlichen und unvermeidlichen Illusion zu tun, die selbst auf subjektiven Grundsätzen beruht, und sie als objektive unterschiebt”.

Como toda ilusão consiste em que o fundamento subjetivo do juízo seja considerado objetivo, assim será o autoconhecimento da razão pura, em seu uso transcendente (supra-sensível), o único preservativo contra as aberrações em que ela cai, quando interpreta mal sua *determinação* e refere ao objeto em si, de modo transcendente, o que só diz respeito ao seu próprio sujeito e à direção deste e todo uso imanente.²⁹⁷

Que o “objeto” do conceito de *sensus communis* não pode ser dado mostrou-se no decorrer deste trabalho. A argumentação de Kant não provou o princípio de comunicabilidade, que exige a pressuposição de um sentido comum, como constitutivo da comunicabilidade do conhecimento tampouco da experiência possível. Além disso, o homem de gosto não pode tomar seu próprio sentimento como exemplo do *sensus communis*, porque o direito à correta subsunção não foi justificado. Sintomaticamente, o §40 reduz o *sensus communis* ao estatuto de simples idéia, a fim de que não se tome por objetivas as razões apenas subjetivas do juízo. Esta preservação, contudo, é realizada – nas palavras de Kant – “na medida do possível”. Isto é, na medida em que procuramos afastar dos fundamentos de determinação do juízo tudo que é apenas particular, toda matéria, toda sensação, todo atrativo, toda comoção. Tal é a operação que a reflexão realiza e que, embora pareça abstrata demais sob o nome de *sensus communis*, é muito *natural*, quando se procura um juízo que deve servir de regra universal. Do contrário, uma necessidade apenas subjetiva na ligação dos nossos conceitos pode ser tomada por objetiva, ilusão esta inevitável e também fundada numa *disposição natural*, como, aliás, todas as ilusões da metafísica quanto aos objetos que transcendem a experiência possível.

Temos então o seguinte: o *sensus communis* comporta uma espécie de ilusão metafísica, a julgar pelas relações que podemos estabelecer entre os trechos citados: o §40 da CFJ e as definições de ilusão (nos *Prolegômenos*) e de *sensus communis* (no §22 da CFJ). Completa-se a interpretação que desejamos dar forma se mostrarmos satisfatoriamente que: 1) o *sensus communis* pode ser compreendido como idéia pressuposta e derivada de uma *disposição natural* do homem à sociedade e 2) a ilusão acontece quando mal interpretamos a “determinação” desta idéia e a referimos ao objeto em si, de modo transcendente, o que só diz respeito ao próprio sujeito. Se o conseguirmos, inevitavelmente o *sensus communis* regressa ao estatuto de idéia da razão e o princípio de comunicabilidade do que é produzido no simples ajuizamento ganha o

²⁹⁷ KANT, 1783, §40, p.60, (itálicos nossos).

estatuto de princípio regulativo, provido da dedução que esse tipo de princípio exige e admite.

Na Introdução à segunda edição da CRP, Kant afirma que “a metafísica, embora não seja real como ciência, pelo menos existe como disposição natural (*metaphysica naturalis*”. (B 21). Isso nos leva a uma reformulação da questão metodológica sobre como a matemática e a física puras são possíveis como ciências, admitindo que o estatuto científico destas disciplinas é o caso. No que diz respeito à metafísica, admitindo que ela existe como disposição natural, a pergunta coloca-se da seguinte maneira: *como é possível a metafísica como disposição natural?* Parafrazeando Kant, se não podemos extirpar as raízes desta disposição natural, como podemos ao menos cortar os ramos que se vão erguendo? E, do nosso lado, como é possível a disposição natural do homem à sociedade?

No §41 da CFJ, Kant menciona a imanência de um interesse empírico pelo belo, ao cogitar que um homem abandonado numa ilha deserta não chegaria a adornar com flores sua choupana, nem a enfeitar ou ataviar com plantas o seu corpo. Só em sociedade lhe ocorre “ser não simplesmente homem, mas também um homem fino à sua maneira”. A passagem do mero homem ao homem de gosto inclui a efetividade da civilização.

Empiricamente o belo interessa apenas em *sociedade*, e se se admite o impulso à sociedade como natural ao homem, mas a aptidão e a propensão a ela, isto é, a *sociabilidade*, como requisito do homem enquanto criatura destinada à sociedade, portanto como propriedade pertencente à *humanidade*, então não se pode também deixar de considerar o gosto como uma faculdade de ajuizamento de tudo aquilo pelo qual se pode comunicar mesmo o seu sentimento a qualquer outro, por conseguinte como meio de promoção daquilo que a inclinação natural de cada um reivindica.²⁹⁸

Que o juízo de gosto sem interesse é logicamente possível mostrou-o a Analítica do Belo. Apenas não ficou justificado o direito à correta subsunção, dificuldade agora facilmente descortinável. Ao antecipar o juízo dos outros mediante a pressuposição de um sentido comum, como saber se não estamos cedendo demasiado a esta inclinação

²⁹⁸ CFJ, p.143 No original: “Empirisch interessiert das Schöne nur in der Gesellschaft; und wenn man den Trieb zur Gesellschaft als dem Menschen natürlich, die Tauglichkeit aber und den Hang dazu, d. i. die Geselligkeit, zur Erfordernis des Menschen, als für die Gesellschaft bestimmten Geschöpfs, also als zur Humanität gehörige Eigenschaft einräumt. So kann es nicht fehlen, daß man nicht auch den Geschmack als ein Beurteilungsvermögen alles dessen, wodurch man sogar sein Gefühl jedem andern mitteilen kann, mithin als Beförderungsmittel dessen, was eines jeden natürliche Neigung verlangt, ansehen sollte.”

natural à sociedade? Em virtude desta inclinação, torna-se não apenas suspeito contentar-se com a mera possibilidade lógica da ausência de interesse, é preciso questionar criticamente sua possibilidade real. Ora, o que confere realidade à metafísica não é sua cientificidade, mas seu enraizamento na natureza do homem. Se o *sensus communis* não conseguiu afirmar-se como condição da experiência possível, assim como as formas da sensibilidade e as categorias do entendimento com que lidam a matemática e a física puras, então o que confere realidade à pressuposição de um sentido comum nada pode ser senão esta propensão natural do homem à sociedade. Mas esta inclinação deve ser observada de um ponto de vista crítico, como toda disposição natural. Assim como as idéias da razão dão origem a ilusões transcendentais – as antinomias cosmológicas, os paralogismos da razão e o ideal da razão pura – assim também podemos distinguir, no mínimo, dois tipos de ilusão a que a má interpretação da determinação da idéia de um *sensus communis* pode levar: ou submeter o juízo dos outros ao meu próprio juízo, sem consideração pelo que efetivamente os outros julgam – o caso do egoísta lógico – ou submeter o meu juízo ao juízo dos outros, o que também contraria a máxima da *Aufklärung* de “pensar por si mesmo”. Noutras palavras, a máxima do juízo de “pensar de maneira alargada” não pode ser levada até o ponto de ferir a máxima da maneira de pensar livre de preconceito. Não por acaso, Kant menciona essa dificuldade exatamente no §40 da CFJ, antevendo os desdobramentos do parágrafo seguinte, que trata do interesse empírico pelo belo.

No que diz respeito à natureza desta ilusão como derivando de um uso ilegítimo do conceito de *sensus communis*, isto é, como referindo-o ao objeto em si, de modo transcendente, o que só diz respeito ao próprio sujeito, podemos dizer que a ilusão ocorre ao pressupormos um sentido comum com a intenção de referi-lo aos outros sujeitos como são em si mesmos, e não como são *para nós*, em virtude da nossa pretensão à universalidade do juízo, à nossa dedicação ao modo de representação da conformidade a fins do objeto na esperança de manter nosso estado de ânimo. Tais regras da Analítica do Belo são suficientes para enquadrarmos o *sensus communis* como um pressuposto que diz respeito unicamente ao sujeito que julga. A sociedade e os outros homens são representações da consciência do sujeito que julga. Se, ao pressupor este sentido comum, esqueço que fui eu mesmo quem *pressupus* tal sentido, com a

ingênua pretensão não justificada à subsunção correta, faço um uso transcendente da idéia de um *sensus communis*.

Ora, os princípios da razão (homogeneidade, especificação e continuidade) possuem estatuto apenas regulativo. Isso porque “a razão nunca se reporta diretamente a um objeto, mas simplesmente ao entendimento e, por intermédio deste, ao seu próprio uso empírico”. (A 643/B 671) Ou seja, enquanto o entendimento é legislador em relação à natureza, a razão é legisladora em relação ao entendimento, ou melhor, legisladora em relação ao seu próprio uso. Isto é exatamente o que Kant denomina *heautonomia*:

Por isso a faculdade do juízo possui um princípio *a priori* para a possibilidade da natureza, mas só do ponto de vista de uma consideração subjetiva de si própria, pela qual ela prescreve uma lei, não à natureza (como autonomia), mas sim a si própria (como heautonomia) para a reflexão sobre aquela.²⁹⁹

O princípio de comunicabilidade, como fundador da validade do que é produzido no simples ajuizamento (sem conceito nem sensação), deve ser compreendido como princípio da razão legislador em relação à faculdade de julgar, não em relação ao seu “objeto”, que na verdade são os outros sujeitos. A comunicabilidade da capacidade de julgar cognitiva diz respeito a um uso imanente da idéia de um *sensus communis*, pois que não se refere diretamente aos outros sujeitos, mas simplesmente ao uso empírico da razão. É do interesse da razão teórica que o ato de julgar – mesmo considerado um talento especial – possa comunicar-se universalmente. Deve-se evitar, portanto, o uso transcendente do *sensus communis aestheticus* com respeito à experiência possível. Referir-se a priori aos sentimentos de outros sujeitos ultrapassa completamente este limite, posto que nem se pode encontrar o sentimento de alguém abrindo-lhe o peito tampouco se provou que tal comunicabilidade é legisladora em relação ao que está *fora de mim*, mas somente em relação ao próprio uso da faculdade de julgar. Temos, portanto, para o princípio de comunicabilidade, as características que o associam estritamente aos princípios regulativos da razão: em primeiro lugar, Kant admite que ele tenha origem e realidade numa *disposição natural*; em segundo lugar, ele pode ser usado de modo imanente ou transcendente, na medida em que o consideramos não apenas como legislador para o uso empírico de nossas próprias faculdades, mas como legislador para os outros sujeitos. Aquilo que Kant acreditava ser a própria

²⁹⁹ CFJ, p.XXXVII

definição do *sensus communis*: o pressuposto segundo o qual a necessidade apenas subjetiva é representada como objetiva é o mesmo fator que deverá ser criticado a cada vez, já que se trata de não se deixar seduzir por uma ilusão transcendental. Que significa, então, dizer que o princípio de comunicabilidade é apenas regulativo? E, finalmente, que dedução podemos fornecer para um tal princípio?

Em primeiro lugar, deve-se imediatamente voltar ao §22 da CFJ e recordar o que Kant acrescenta ao admitir a possibilidade de que o princípio de comunicabilidade do gosto seja assim compreendido:

Se de fato existe um tal sentido comum como princípio constitutivo da possibilidade da experiência, ou se um princípio ainda superior da razão no-lo torne somente princípio regulativo, antes de tudo para produzir em nós um sentido comum para fins superiores; se, portanto, o gosto é uma faculdade original e natural, ou somente a idéia de uma faculdade fictícia e a ser ainda adquirida de modo que um juízo de gosto, com sua pretensão a um assentimento universal, de fato seja somente uma exigência da razão de produzir uma tal unanimidade do modo de sentir, e que o dever, isto é, a necessidade objetiva da confluência do sentimento de qualquer um com o sentimento particular de cada um, signifique somente a possibilidade dessa unanimidade, e o juízo de gosto forneça um exemplo somente de aplicação deste princípio; aqui não queremos, e não podemos, ainda investigar isso.³⁰⁰

Tendo em vista tudo o que se disse a respeito da Dedução, onde se esperava que Kant investigasse “isso”, não cabe mais aqui qualquer ponderação equilibrada. A hipótese de que o princípio de comunicabilidade seja constitutivo está simplesmente descartada. Sendo assim, afirmamos que, como princípio regulativo, a pressuposição de um *sensus communis* manifesta um interesse superior da razão pela unanimidade do modo de sentir, talvez porque interessa à sistematicidade da razão não apenas a validade dos juízos de conhecimento mas também a comunicabilidade do sentimento que os acompanha. O gosto, portanto, é uma faculdade fictícia a ser ainda adquirida, desenvolvida, exercida e cultivada. Que ele não seja uma faculdade original e natural, porém, não significa que não tenha origem numa *disposição natural*, pois os juízos metafísicos não têm origem em nenhuma faculdade original e natural – que lhes conferisse valor objetivo – mas, como disposição natural à transposição dos limites da experiência, devem ser contidos e educados pela postura crítica. Vejamos o que diz a CRP sobre os princípios regulativos:

³⁰⁰ CFJ, p.85

Afirmo que as idéias transcendentais não são nunca de uso constitutivo, que por si só forneça conceitos de determinados objetos e, no caso de assim serem entendidas, são apenas conceitos sofisticados (dialéticos). Em contrapartida, têm um uso regulador excelente e necessariamente imprescindível, o de dirigir o entendimento para um certo fim, onde convergem num ponto as linhas diretivas de todas as suas regras e que, embora seja apenas uma idéia (*focus imaginarius*), isto é, um ponto de onde não partem na realidade os conceitos do entendimento, porquanto fica totalmente fora dos limites da experiência possível, serve todavia para lhe conferir a maior unidade e, simultaneamente, a maior extensão. (A 644/B 672)³⁰¹

O cultivo do gosto constitui, portanto, a chave da compreensão do princípio de Kant da comunicabilidade estética visto à luz de sua teoria do conhecimento. O *sensus communis* encontra lugar seguro ao ser entendido como idéia da razão a fim de, parafraseando Kant, dirigir a faculdade de julgar para um certo fim, a saber, conferir maior unidade e maior extensão do modo de julgar, que não tem seu fundamento numa regra, como bem ressaltou Kant na Analítica Transcendental, mas no estado de ânimo de harmonia entre as faculdades, sobre o qual e para cuja unanimidade, portanto, incide o interesse da razão. Por maior extensão do modo de julgar entendemos a capacidade, quando cultivada, de ajuizar corretamente diante do maior número de objetos singulares possíveis. Por maior unidade entendemos a convergência do maior número de ajuizamentos a um ponto comum, talvez aquele que Kant pôs sob a rubrica do estado de ânimo em que a proporção da harmonia entre as faculdades é a “mais propícia”. “Porém, esta unidade da razão é meramente hipotética. Não se afirma que se verifique na realidade, mas sim que se procure no interesse da razão”. (A 629/B 677). Os componentes heurísticos do princípio podem ser as regras do juízo de gosto puro (desinteresse e conformidade a fins sem fim)³⁰², que indicam a direção deste cultivo, na medida em que deve ser buscada a ausência de comoção e de um conceito empírico do objeto. E como não há nenhum conceito geral das espécies de objetos que suscitam tal cultivo, ele reside no aprendizado por *exemplos*: “entre todas as faculdades e talentos o gosto é aquele que, porque seu juízo não é determinável mediante conceitos e preceitos,

³⁰¹ No original: “Ich behaupte demnach: die transzendentale Ideen sind niemals von konstitutivem Gebrauche, so, daß dadurch Begriffe gewisser Gegenstände gegeben würden, und in dem Falle, daß man sie so versteht, sind es bloß vernünftelnde (dialektische) Begriffe. Dagegen aber haben sie einen vortrefflichen und unentbehrlich notwendigen regulativen Gebrauch, nämlich den Verstand zu einem gewissen Ziele zu richten, in Aussicht auf welches die Richtungslinien aller seiner Regeln in einen Punkt zusammenlaufen, der, ob er zwar nur eine Idee (*focus imaginarius*), d.i. ein Punkt ist, aus welchem die Verstandesbegriffe wirklich nicht ausgehen, indem er ganz außerhalb den Grenzen möglicher Erfahrung liegt, dennoch dazu dient, ihnen die größte Einheit neben der größten Ausbreitung zu verschaffen.”

³⁰² Cf. GUYER, 2003, p.36

maximamente precisa de exemplos”³⁰³. Nada garante, contudo, que algum juízo de gosto totalmente puro exista, tenha existido ou venha a existir algum dia.

A esta mera possibilidade lógica contrapõe-se a *infinidade* potencial que afirma a indeterminação do ponto de chegada do princípio. (A 656/B 684)

O que é digno de nota nestes princípios, e também unicamente o que nos ocupa, é que *parecem ser transcendentais* e, embora contenham apenas simples idéias para a observância do uso empírico da razão, idéias que este uso aliás só pode seguir assintoticamente, ou seja, aproximadamente, sem nunca as atingir, possuem todavia, como princípios sintéticos *a priori*, validade objetiva, mas *indeterminada*, e servem de regra para a experiência possível, sendo mesmo realmente utilizados, com êxito como princípios heurísticos na elaboração da experiência, *sem que todavia se possa levar a cabo uma dedução transcendental, porque esta, como anteriormente demonstramos, é sempre impossível em relação às idéias.* (A 663-4/B 691-2)³⁰⁴

Perguntaríamos, então: se Kant escreveu uma Dedução dos juízos estéticos puros, embora se negasse a chamar explicitamente esta dedução de *transcendental*³⁰⁵, não estaríamos nos distanciando muito das pretensões (pretensamente) kantianas? A resposta é: nem tanto. Tome-se o que diz Kant nesta passagem, apenas algumas páginas à frente da que acabamos de citar:

Não podemos servir-nos com segurança de um conceito *a priori* se não tivermos efetuado a sua dedução transcendental. As idéias da razão pura não permitem, é certo, uma dedução da mesma espécie da das categorias; mas, para que tenham algum valor objetivo, por indeterminado que seja, e para que não representem apenas meras entidades da razão (*entia rationis ratiocinantis*), tem de ser de qualquer modo possível a sua dedução, embora se afaste muito da que se pode efetuar com as categorias. (...) Desde que se possa, então, mostrar que apesar das três espécies transcendentais (psicológicas, cosmológicas e teológicas) não puderam referir-se diretamente a nenhum objeto que lhe corresponda, nem à sua *determinação*, todas as regras do uso empírico da razão conduzem, no entanto, à sua unidade sistemática, mediante o pressuposto de um tal *objeto na idéia*, e dilatam sempre o conhecimento da experiência, sem nunca lhe poder ser contrárias; proceder de acordo com essas idéias será, por conseguinte, uma *máxima* necessária da razão. E esta é a dedução transcendental de todas as idéias da razão especulativa. (A 669-671/B 697-699)³⁰⁶

³⁰³ CFJ, p.130

³⁰⁴ (Itálicos nossos) No original: “Was bei diesen Prinzipien merkwürdig ist, und uns auch allein beschäftigt, ist dieses: daß sie transzendental zu sein scheinen, und, ob sie gleich bloße Ideen zur Befolgung des empirischen Gebrauchs der Vernunft enthalten, denen der letztere nur gleichsam asymptotisch, d.i. bloß annähernd folgen kann, ohne sie jemals zu erreichen, sie gleichwohl, als synthetische Sätze *a priori*, objektive, aber unbestimmte Gültigkeit haben, und zur Regel möglicher Erfahrung dienen, auch wirklich in Bearbeitung derselben, als heuristische Grundsätze, mit gutem Glücke gebraucht werden, ohne daß man doch eine transzendente Deduktion derselben zustande bringen kann, welches, wie oben bewiesen worden, in Ansehung der Ideen jederzeit unmöglich ist.”

³⁰⁵ Cf. GUYER, 2003, p.34

³⁰⁶ No original: “Man kann sich eines Begriffs *a priori* mit keiner Sicherheit bedienen, ohne seine transzendente Deduktion zustande gebracht zu haben. Die Ideen der reinen Vernunft verstatten zwar

Portanto, a dedução de que nos ocupamos neste trabalho e que constitui o seu núcleo reduz-se, aqui, a um argumento, por assim dizer, pragmático. Justifica-se cada um dos princípios regulativos da razão apenas mencionando sua contribuição na organização dos conhecimentos adquiridos, não sistematicamente, pelo entendimento. Já que tais princípios não conflitam com o entendimento, vê-se que pressupor um objeto para eles tem mais a contribuir do que a subverter a sua meta. Kant inverte o adágio de Jesus: “Quem não está a meu favor está contra mim, e quem não ajunta comigo, dispersa”. Basta, portanto, que a dedução do direito à pressuposição de um *objeto* a que se refere a mera *idéia* de um *sensus communis* tenha a seguinte forma:

Desde que se possa mostrar que todas as regras do uso empírico da razão conduzem à sua sistematicidade, que deve incluir a comunicabilidade universal do modo de julgar, mediante o pressuposto de um *sensus communis*, e dilatam sempre o conhecimento da experiência, sem nunca lhe poder ser contrárias; proceder de acordo com essas idéias será uma máxima necessária da razão, e esta é a dedução transcendental do princípio de comunicabilidade do gosto e da idéia de um *sensus communis*.³⁰⁷

keine Deduktion von der Art, als die Kategorien; sollen sie aber im mindesten einige, wenn auch nur unbestimmte, objektive Gültigkeit haben, und nicht bloß leere Gedankendinge (entia rationis ratiocinantis) vorstellen, so muß durchaus eine Deduktion derselben möglich sein, gesetzt, daß sie auch von derjenigen weit abwichen die man mit den Kategorien vornehmen kann. (...) Wenn man nun zeigen kann, daß, obgleich die dreierlei transzendentalen Ideen (psychologische, kosmologische, und theologische) direkt auf keinen ihnen korrespondierenden Gegenstand und dessen Bestimmung bezogen werden, dennoch alle Regeln des empirischen Gebrauchs der Vernunft unter Voraussetzung eines solchen Gegenstandes in der Idee auf systematische Einheit führen und die Erfahrungserkenntnis jederzeit erweitern, niemals aber derselben zuwider sein können: so ist es eine notwendige Maxime der Vernunft, nach dergleichen Ideen zu verfahren. Und dieses ist die transzendente Deduktion aller Ideen der spekulativen Vernunft.”

³⁰⁷ A conclusão a que chegamos não deixa de comportar uma certa ligação com a moralidade, já que os princípios de sistematicidade da razão na constituição da natureza como sistema de leis conforme a fins estão ligados aos fins supremos da razão pura, à natureza compreendida como sistema da moralidade e da felicidade, o que apenas encontra-se no conceito de um “ser necessário como no sumo bem, o qual somente pode tornar possível uma tal unidade final”. (A 812/B 840). A ligação entre gosto e moralidade, portanto, na interpretação que propomos, ocorre apenas de maneira derivada.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Dedicamos as derradeiras palavras deste trabalho à breve reconstrução de sua estrutura argumentativa e do fio condutor que procuramos manter ao longo dos capítulos e sub-capítulos, não sem afinal acrescentar considerações que, embora não façam parte dos estritos objetivos propostos, julgamos oportunas a fim de promover uma vez mais nossos resultados.

Partindo dos importantes dados referentes às preocupações estéticas do Kant pré-crítico, explicamos por que entendemos a questão da intersubjetividade do gosto – por extensão o princípio de comunicabilidade de que fala a Crítica do Juízo Estético – como a questão mais essencial que se pode encontrar nos problemas estéticos que Kant tencionou solucionar. No primeiro capítulo, examinamos detalhadamente, em quatro sub-capítulos, os quatro momentos da Analítica do Belo. No final desse capítulo, fixou-se um princípio de comunicabilidade assente sobre o conceito de um *sensus communis*, pressuposto que garantiria a pretensão do homem de gosto à validade universal do seu juízo. Passamos, portanto, no segundo capítulo, às exigências da Dedução dos juízos estéticos puros, procurando analisar os argumentos de Kant e mantendo como pano de fundo as relativamente unânimes considerações dos principais comentadores a esse respeito. Chegamos a conclusões desanimadoras quanto à possibilidade de legitimação do princípio de comunicabilidade estética como um princípio constitutivo da faculdade de julgar. Acusou-se então o homem de gosto de namorar às escondidas o egoísta lógico, por este considerar desnecessário submeter seu juízo de conhecimento à pedra de toque que os juízos alheios representam. Como último suspiro da tentativa de dedução, investigamos o tema da comunicabilidade na Crítica da Razão Pura e seus desdobramentos principais, como os conceitos de certeza e convicção. Os resultados são os seguintes: por ter sido concebida e exposta de um ponto de vista metodologicamente solipsista, a teoria do conhecimento de Kant, juntamente com seu ponto de vista transcendental, não admite uma dedução (transcendental) do princípio de comunicabilidade cognitiva que Kant põe na base da comunicabilidade estética. Além disso, os conceitos de certeza e convicção não ampararam as características exigidas por

uma compreensão efetivamente *estética* do juízo de gosto, que mantivesse seu caráter não-cognitivo.

Assim, uma vez que Kant provou apenas a possibilidade lógica de um *sensus communis*, mas não sua possibilidade real, isto é, mostrou ser possível ater-se unicamente aos elementos formais do juízo estético, mas não justificou a realidade objetiva deste conceito (nem enquanto condição de possibilidade da comunicabilidade do conhecimento ou da experiência possível nem mediante a justificação do direito à correta subsunção), isso deixou nossa compreensão do princípio mencionado às portas da Dialética Transcendental da CRP, com sua doutrina das ilusões e sua solução paradigmática: converter objetos transcendentais em idéias regulativas da razão pura especulativa. E não só isso. Pudemos encontrar importantes elementos que permitiram o arremate da interpretação e o encaixe das peças fundamentais. Em primeiro lugar, a localização da origem da ilusão a que a idéia de *sensus communis* pode levar numa *disposição natural do homem à sociedade*, analogamente às demais ilusões metafísicas. Em segundo lugar, o impressionante paralelo existente entre a idéia de *heautonomia*, que Kant erige na segunda introdução ao texto da CFJ, e a definição dos princípios regulativos como legisladores em relação ao próprio uso da razão, e não em relação à natureza. Do nosso lado, ficamos com o princípio de comunicabilidade do que é produzido no simples ajuizamento, sem sensação nem conceito, como princípio regulativo da razão, legislador em relação à faculdade de julgar (do sujeito transcendental), e não em relação aos outros sujeitos julgantes. Analogamente àqueles princípios da Dialética (homogeneidade, especificação e continuidade) apontamos componentes heurísticos do princípio regulativo de comunicabilidade: desinteresse e conformidade a fins sem fim, que direcionam o cultivo do gosto, assim como as idéias do incondicionado cosmológico (mundo e substância simples), por exemplo, orientam a investigação científica. Afinal, Kant já tinha ressaltado às vésperas do início da redação da CFJ, em 1786, logo na primeira página do opúsculo *Que significa orientar-se no pensamento?* que “no uso empírico do nosso entendimento e da razão, talvez residam ainda ocultos muitos métodos heurísticos de pensar que, se soubéssemos como os extrair cuidadosamente da experiência, poderiam enriquecer a filosofia com muitas máximas úteis”. Esperamos ter dado cabo dos objetivos deste trabalho com toda essa *démarche* acima descrita e que acaba com a devida dedução do princípio de

comunicabilidade estética como um interesse especulativo da razão pela unanimidade do modo de julgar. “Isto talvez não seja suficiente para tornar racionais genuínas predicções da reação estética de outros, mas pode ser suficiente para nos permitir pensar a reação estética como potencialmente intersubjetiva e como um assunto ajustado ao discurso público; e talvez isso seja tudo que se poderia esperar de uma teoria estética.”³⁰⁸ Os interesses deste trabalho, portanto, encerram aqui, mas não os interesses da própria razão.

Na verdade, trata-se de um duplo interesse: pela unanimidade do modo de julgar (e de sentir) e pela sua limitação, ao erigi-lo como princípio apenas regulativo, isto é, que não pode conhecer termo. Este duplo interesse encontra-se condensado no conceito kantiano de cultura, liga-se às preocupações de Kant desde o período pré-crítico de fundamentar o gosto na sociedade e promove sua filosofia da cultura e da história. Encontramos as seguintes palavras num dos escritos políticos de Kant:

“O meio de que a natureza se serve para levar a cabo o desenvolvimento de todas as suas disposições é o antagonismo das mesmas na sociedade, na medida em que este se torna ultimamente causa de uma ordem legal dessas mesmas disposições. Entendo aqui por antagonismo a *sociabilidade insociável* dos homens, isto é, a sua tendência para entrarem em sociedade, tendência que, no entanto, está unida a uma resistência universal que ameaça dissolver constantemente a sociedade. Esta disposição reside manifestamente na natureza humana. (...) Surgem assim os primeiros passos verdadeiros da brutalidade para a cultura, que consiste propriamente no valor social do homem; assim se desenvolvem pouco a pouco todos os talentos, se forma o gosto”.³⁰⁹

Ora, no interesse da natureza por uma *sociabilidade insociável* encontramos lugar seguro contra os dois tipos de ilusões a que a má interpretação da determinação da idéia de um *sensus communis* pode levar: ou submeter o juízo dos outros ao meu

³⁰⁸ GUYER, 1997, p.292

³⁰⁹ KANT, 1784, p.25-6 Julgo talvez especialmente interessante a promoção que estas considerações fazem da filosofia da educação de Kant. Tome-se esta passagem: “A parte positiva da educação física é a cultura. Por ela o homem se distingue do animal. A cultura consiste notadamente no cultivo das forças do ânimo.” (KANT, 1996, p.53) Kant está particularmente interessado na especificidade da educação como experiência de que só o homem é capaz, assim como a beleza. Além disso, a correlação entre sociabilidade insociável e conformidade a fins sem fim é fundamental para a *novidade* que é o aprendizado. A importância do exemplo no aprendizado lança luz sobre a idéia de necessidade exemplar presente no juízo de gosto. Aprender significa poder tratar os conceitos de modo flexível, maleável, sujeito a alterações e aperfeiçoamentos. Para aprender, é preciso jogar livremente com as representações, o que nos leva imediatamente ao conceito da beleza como livre jogo entre imaginação e entendimento. E como se não bastasse, temos aqui bastante material para pensar como Kant entende a relação entre natureza e cultura, pois “dar leis à liberdade é completamente diferente de cultivar a natureza”. “Uma vez que as disposições naturais do ser humano não se desenvolvem por si mesmas, toda educação é uma arte”. (KANT, 1996, p.59; p.21).

próprio juízo, sem consideração pelo que efetivamente os outros julgam – o caso do egoísta lógico – ou submeter o meu juízo ao juízo dos outros, o que contraria a máxima da *Aufklärung* de “pensar por si mesmo”. Conflito este que talvez merecesse adequadamente o lugar de antinomia do gosto, mas que Kant preferiu tratar sob a rubrica do conflito entre o gênio e o gosto.³¹⁰ Mas a sociabilidade insociável envolve mais que isso, pois inclui também o conflito entre o homem de gosto e o resto da sociedade que ele pensa poder com direito representar *in mente*. É importante para a transição da natureza à cultura³¹¹ que tanto seja resguardado o direito da sociedade contra a pretensão do homem de gosto quanto o direito do homem de gosto contra a unanimidade (por vezes, ou quase sempre, burra) da sociedade. Kant é um crítico severo do gosto compreendido como simples moda.³¹² Nas palavras de Lebrun, “Invocando o “Gemeinsinn” e recusando ordenar-se à opinião do senso comum de fato, o gosto testemunha inconscientemente a incompatibilidade entre o “sensus communis” e a sociedade dada”.³¹³

Sendo assim, o homem de gosto é como é por *disposição natural*. Tem, portanto, direito a esperar o que promete tal disposição, desde que não contrarie o conhecimento possível nem seja imoral. Não tem direito ao gosto como faculdade judicativa assentada sobre princípios constitutivos do conhecimento ou de sua comunicabilidade. O homem de gosto não é um egoísta lógico. Sua pretensão é antes ingênua do que agressiva. Pensando que era um outro, aquele apenas deixou-se seduzir por uma disposição natural, assim como um metafísico dogmático. Este, ao contrário, ignora a comunicabilidade *no âmbito do conhecimento*, o que é muito mais grave, convicto de si mesmo, pois nesse âmbito os juízos são determináveis. Mas isso não é tudo. É preciso garantir que o homem de gosto também não seja um *egoísta estético*, “ao que basta seu próprio gosto, por piores que os demais possam encontrar ou por muito que possam censurar ou até ridicularizar seus versos, quadros, música, etc. Este egoísta se priva a si mesmo de progredir e melhorar, isolando-se com seu próprio juízo, aplaudindo-se a si mesmo e buscando apenas em si a pedra de toque do belo na arte”.³¹⁴

³¹⁰ Cf. CFJ, p.156 e segs.

³¹¹ Ou, no dizer de Monique Castillo, a passagem do biológico ao histórico. (Cf. CASTILLO, 1990, p.140)

³¹² Cf. KANT, 1798, p.139-40

³¹³ LEBRUN, 1993, p.506

³¹⁴ KANT, 1798, p.16

Salve-se o homem de gosto do egoísmo estético satirizado na figura do “Marquês de Mascarille”, de Molière, que afirma que “a gente bem nascida sabe tudo sem ter aprendido nada”, mas que só pode encantar meras preciosas ridículas.

APÊNDICE A

Breve história do conceito de sensus communis

Kant não foi o primeiro pensador a mencionar a existência de um *sensus communis*; antes dele, este conceito já era um velho conhecido da filosofia escocesa de orientação humanista e alcança mesmo uma ressonância que remonta à tradição do pensamento latino.

Ao contrário do que acontecia na autoritária França do século XVII, os jovens ingleses abastados que não eram de família puritana recebiam, nesta época, uma ampla educação liberal. Neste contexto, não tardaram em vir à tona as discussões dos poetas e dramaturgos ingleses do período da Restauração (1660-1685) que iniciaram uma reação contundente às regras estéticas acadêmicas herdadas da antiguidade. Isso aconteceu, principalmente, porque esses poetas exerciam também a árdua tarefa, não menos impetuosa, da crítica literária. É o caso de John Dryden (1631-1700), que publicou o estudo crítico *An Essay on Dramatic Poesy*, juntamente com outros 30 trabalhos, incluindo poemas e peças teatrais. Ademais, Sir Willian Temple (1628-1699) e Willian Wotton (1666-1727), conjuntamente, foram os primeiros expoentes da famosa *querelle des anciens et des modernes*, tomando parte, obviamente, destes últimos, satirizados, de outro lado, por ninguém menos que o autor das Viagens de Gulliver. A lista poderia estender-se em nomes, como John Dennis (1657-1734), George Farquhar (1678-1707), Alexander Pope (1688-1744), entre outros.³¹⁵ Neste ambiente, pois, tem origem a idéia de que a beleza e a qualidade literárias não se baseavam nas rígidas regras acadêmicas. No entanto, contra a paupérrima alternativa de reduzir a crítica literária às preferências pessoais, continuavam a acreditar que uma avaliação objetiva era possível.

Neste contexto, Anthony Ashley Cooper, conhecido como Conde de Shaftesbury (1671-1713), aparece com uma poderosa solução ao problema.³¹⁶ A descoberta do conceito de *sensus communis* pela estética foi, na verdade, um reaproveitamento de sua influente função na filosofia moral. A questão primordial que se colocava para

³¹⁵ Sabemos que Kant acompanhava com atenção os debates britânicos e que lia tanto Pope quanto Swift. (Cf. KANT, 1796, p.131, nota 6).

³¹⁶ Cf. BRETT, 1951.

Shaftesbury era sobre qual faculdade exatamente era responsável pela formação de juízos morais. Não se tratava simplesmente de compreender aquilo que deve ser feito, mas de ajuizar uma ação como sendo boa ou má. A resposta encontrada pareceu, de início, bastante satisfatória, a saber, a de que existe em nós um “sentimento moral” (*moral sense*), que não reside totalmente na razão nem nos sentidos exteriores, responsável por apreender a bondade ou a maldade de uma ação de modo imediato.³¹⁷

Algum conteúdo semântico deste conceito já se encontrava na característica de sociabilidade contida na idéia de *urbanitas* de Cícero, que significava um espírito urbano cheio de *espirituosidade, inventividade e bom senso*.³¹⁸ Contudo, também a tradição grega cumpriu um papel fundamental na gênese deste conceito. A ética dos estóicos chegou até a tradição latina por intermédio de Marco Aurélio e, paralelamente, Giambattista Vico retoma explicitamente o motivo aristotélico da *phronesis* adormecido nas idéias de Shaftesbury.

Na sua concepção de uma *Nuova Scienza*, Vico temia o colapso que a ciência moderna de cunho matemático poderia representar na desarticulação de nossas convicções morais e procura, então, reabilitar o antigo antagonismo conceitual entre *sophia* e *phronesis*, consolidado por Aristóteles, para garantir um ideal prático metodologicamente distinto do ideal teórico que a ciência advogava.³¹⁹ É então que ele recorre ao *sensus communis* de Shaftesbury. Não se poderia, para Vico, abandonar as convicções da tradição e, para isso, o cultivo da prudência e da eloquência, como um ideal de formação educativa, era fundamental na nova metodologia moral. Enquanto a ciência se dedica à verdade da natureza, o *sensus communis* se nutre do verossímil, único critério disponível em questões práticas.

Com efeito, Vico dedicou-se aos estudos jurídicos, apreciando bastante a idéia de “máximas gerais do justo”, pois acreditava que este sentido comum entre os homens manifestava-se em todos os lugares e nações através dos ditos e provérbios populares. Ele ressaltou a importância da linguagem como armazenamento deste saber comum, defendendo em sua *Nuova Scienza* que somente uma síntese entre filosofia e filologia poderia iluminar e integrar os fatos da história, contra a ciência moderna que ameaçava

³¹⁷ *Ibidem*.

³¹⁸ Cf. SCHAEFFER, 1990. Cf. também PETTERSSON, 2004.

³¹⁹ Cf. GADAMER, 2004, *passim*.

distanciar-se das crenças comumente compartilhadas.³²⁰ O *sensus communis* nasce, portanto, com um forte significado moral-político, já que nenhuma regra universal ou princípio pode ser demonstrado, pois o que vale são as circunstâncias. Não é, pois, nenhuma *faculdade*, mas uma determinação *imane*nte do ser ético que compartilha o mundo com outros seres.³²¹ Em que pese tudo isso, não foi tão decisiva a influência de Vico sobre o pensamento do século XVIII quanto o foi a filosofia de Shaftesbury, em particular, mediado por outros nomes da filosofia escocesa, como o de Hutcheson ou Hume.

Dois ilustres nomes do neo-aristotelismo ético contemporâneo foram particularmente responsáveis pela reabilitação do conceito de *phronesis* e da tradição latina que lhe deu prosseguimento. Estamos falando de Hannah Arendt e Hans Georg Gadamer. Diante dos conflitos morais do século XX, deveras complexos, aliados à convicção democrática numa ética da pluralidade, do ponto de vista político, o pensamento moral kantiano não podia oferecer a flexibilidade que a situação teórica exigia. No entanto, como que sob a pressão de um enorme preço a pagar pela rejeição de um nome da magnitude de Kant, a concepção de liberdade da terceira Crítica (não a liberdade auto-normativa, mas simplesmente a ausência de interesse privado) e o momento estético do reconhecimento do geral no domínio concreto das circunstâncias representou, para estes pensadores, um modo de reabilitar o aristotelismo ético sem desprezar a contribuição de Kant para a filosofia moral.³²²

Em suas *Lições sobre a filosofia política de Kant*, Hannah Arendt toma a estrutura do juízo estético tal como exposta pela Crítica da Faculdade do Juízo como paradigma para uma possível teoria do juízo político. Arendt questiona a máxima do esclarecimento kantiano de *pensar por si mesmo* justapondo a esta uma séria de trechos das obras de Kant em que ele demonstra um notável apreço por questões culturais, em particular pela idéia de sociabilidade, por uma irrisignada defesa do direito à liberdade de pensamento e de escrita e pela discussão pública de idéias. Além disso, Arendt chama atenção para a profunda questão antropológica subjacente ao pensamento estético de Kant. Enquanto as leis práticas da razão pura valem para todo ser racional

³²⁰ Cf. ROVIGHI, 1999.

³²¹ Cf. GADAMER, 2004, p.59

³²² Há um texto específico em que Gadamer propõe aproximações entre a ética aristotélica e o pensamento moral kantiano, cujo estigma de formalista ele pretende amenizar. (Cf. GADAMER, 1963). Além de Arendt e Gadamer, também o nome de Alasdair MacIntyre deve ser lembrado.

concebível, as regras do juízo são estritamente limitadas aos reais habitantes da terra, isto é, os homens. Neste particular, os fatos políticos não podem ser legislados pelos imperativos da lei moral, mas julgados caso a caso segundo a estrutura reflexiva de conformidade a fins e organicidade interna. Para isso, é necessário não apenas o dever racional moral, mas a inserção num contexto prático moral-político concreto. Diz Arendt:

Assim, [Kant] afastou-se de toda moralização e compreendeu que o problema era como forçar o homem a “ser um bom cidadão, mesmo se [ele não é] uma pessoa moralmente boa”, e que não se deve esperar “uma boa Constituição da moralidade, mas, inversamente, deve-se esperar uma boa condição moral do povo sob uma boa Constituição”. Isso poderia lembrar a vocês a afirmação de Aristóteles de que “um homem bom só pode ser um bom cidadão em um bom estado.”³²³

O que está por trás desta formulação é a tendência natural do homem à comunicabilidade e à sociabilidade, que Arendt ceifa dos escritos políticos de Kant e, principalmente, da Crítica do Juízo Estético. Ela acredita que a própria idéia de um método crítico implica esta comunicabilidade. O importante para Arendt é como ajuizar um fenômeno político do ponto de vista da humanidade como um todo, e não do ponto de vista do indivíduo pressionado pelas máximas de acordo com a lei moral. É a idéia iluminista de *progresso* que ela tem em vista, para a qual a razão prática pouco pode contribuir. Arendt se baseia, sobretudo, na ambigüidade da visão de Kant em relação ao episódio da Revolução Francesa. Kant matinha a posição de que a revolução não era conforme ao dever do ponto de vista do sujeito moral, isto é, do revolucionário. No entanto, deu provas de um alegre entusiasmo em relação às perspectivas político-sociais que a revolução prometia para o homem moderno. Segundo Arendt, o ajuizamento da coerência interna dos fatos históricos deve ser levado adiante a partir da perspectiva alargada que o sujeito pode assumir. Na imaginação, mesmo em isolamento, o sujeito assume um espaço potencialmente público capaz de ajuizar um episódio histórico independentemente das pressões morais. Ora, é o *sensus communis* o princípio responsável por esta capacidade. Esta perspectiva alargada é mais adequada ao juízo político porque o progresso diz respeito à humanidade como um todo e é, portanto, de pouco proveito para o indivíduo.³²⁴ Tal imparcialidade na forma de julgar, assumindo

³²³ ARENDT, 1993, p.25

³²⁴ ARENDT, 1993, p.36

um “ponto de vista geral”, é um modo de pensar do espectador da história, que deve por isso não estar envolvido moralmente no conflito. Não podemos entrar, aqui, na delicada relação entre política e moralidade, mas é importante ressaltar alguns aspectos da interpretação arendtiana unicamente sob os quais este domínio prático do juízo político pode ser exercido na pressuposição de um *sensus communis* sem implicar, para Arendt, muitos problemas conceituais. A principal característica da estratégia da filósofa é estreitar a relação de Kant com a tradição retórica latina, sobretudo com Cícero. A concepção de Arendt depende de uma premissa básica, a de que, assim como o juízo estético, o juízo político não é um juízo lógico e, portanto, não tem um valor de verdade. O importante em política é a coerência, a organicidade, em uma palavra, a verossimilhança na marcha dos acontecimentos históricos. Tal verossimilhança só pode ser captada pela perspectiva do espectador, e não pelo ponto de vista do ator. Esta rejeição de um valor de verdade em questões práticas está intimamente relacionada a uma concepção de mundo neo-ciceroniana, baseada no ideal da liberdade humana, livre da coerção dos conceitos e da “verdade”, sugerindo, antes, o cultivo da *humanitas* como modelo de racionalidade. Estas idéias foram mais amplamente desenvolvidas em dois outros textos de Arendt: *A crise na cultura: sua importância social e política* e *Verdade e Política*, escritos já na década de 60 e antecipando o projeto das *Lições*.

O que Cícero de fato diz é que, para o autêntico humanista, nem as verdades do cientista, nem a verdade do filósofo, podem ser absolutas; o humanista, portanto, não é um especialista, exerce uma faculdade de julgamento e de gosto que está além da coerção que nos impõe cada especialidade.³²⁵

Ora, uma questão crucial se coloca para esta aproximação do princípio do *sensus communis* kantiano com o ideal latino de uma *cultura animi*, a saber, a tomada de posição por uma interpretação deste princípio não como constitutivo de nossas experiências públicas, capaz de um critério a priori da capacidade de ajuizar, mas como um princípio *regulativo* que, como tal, deve então ser exercido e cultivado. Sob este aspecto, fica compreensível por que Arendt privilegia menos o caráter a priori deste princípio (poder-se-ia mesmo dizer: seu caráter trans-histórico), e valoriza muito mais a materialidade deste conceito, chamando atenção para a necessidade de cultivo e exercício concreto, histórico, da atividade de julgar. Em todo caso, isso não seria

³²⁵ ARENDT, 1997, p.280

possível sem a capacidade a priori da imaginação em se colocar no ponto de vista da humanidade como um todo. Arendt se alimenta, assim, da ambigüidade do *sensus communis* kantiano, dando ênfase, contudo, a seu aspecto histórico-material. Uma excelente prova disso é que Arendt assume traduzir o conceito kantiano de *allgemein* por “geral”, e não por “universal”.³²⁶ Assim, fica menos provado o direito de ajuizamento a priori do juízo político do que a necessidade de debate público dos juízos, exercitando e cultivando a *humanitas* muito antes de consolidar e ter plena convicção de ter feito a subsunção correta. Mas Arendt não trata explicitamente deste problema, que reside na diferença entre o *sensus communis* kantiano e aquele da tradição moral-política latina. Antes, como já dissemos, ela se alimenta desta ambigüidade. Ao contrário, Gadamer enfrentou com sobriedade as peculiaridades de Kant nesse mérito.

O problema hermenêutico de uma ciência da cultura, fundamentalmente distinta das ciências da natureza, deparou, desde o início, com a ausência de regras rigidamente demonstrativas e a questão crucial do reconhecimento do particular com vistas ao geral. Com impressionante espírito historiográfico, Gadamer fez um amplo levantamento da tradição hermenêutica e localizou suas principais raízes em conceitos básicos do humanismo filosófico, entre os quais se encontram: “Sensus communis”, “Juízo” e “Gosto”. Como essa tradição hermenêutica deságua em Dilthey e Schleiermacher, passando pelo conceito hegeliano de “Bildung”, Gadamer tratou de uma questão essencial para a boa compreensão do presente trabalho, a saber, a apropriação destes conceitos humanistas pelo *Aufklärung* alemão, do qual Kant foi o mais eminente representante.

Já vimos que o *sensus communis* nasce na filosofia escocesa com forte tom humanista, ligada à tradição latina. Gadamer chega mesmo a defender a corajosa tese de que o empirismo inglês tem sua origem na idéia de que o *saber comum* deve ser crítico em relação às metafísicas escolásticas. De fato, Hume desenvolveu sua teoria da causalidade e da associação de idéias em analogia com as composições literárias e históricas, para as quais nenhuma observação era possível, mas apenas a verossimilhança contava. O papel da imaginação neste remate era fundamental para uma correta conexão entre as idéias, pois somente a vivacidade destas na mente poderia

³²⁶ ARENDT, 1993, p.11

compensar, embora jamais satisfatoriamente, a ausência de experiência sensorial.³²⁷ Poderíamos, então, dizer que, para Hume, a verossimilhança na conexão de idéias se aproximava mais dos fatos sensíveis do que qualquer princípio metafísico.

Com efeito, em sua história, o *sensus communis* mostrou-se tão bem apropriado à constituição de um princípio estético que foi perdendo, pouco a pouco, a importância que representava, inicialmente, nas questões morais e cognitivas. Tal passagem decorre da *instabilidade genérica do problema da prática*, que inclui não somente a moralidade, mas tudo o que escapa ao horizonte teórico. Diante das circunstâncias concretas, que nem sempre estavam pressionadas por decisões morais, necessitava-se mais de sensibilidade do que de regras gerais. É assim que o conceito de *sensus communis* imiscui-se à noção integral de *gosto*, que inclui a idéia de um *são* entendimento capaz de julgar com bom senso o que é bom ou mau para o homem. Como uma etapa na história deste conceito, também se encontra a idéia de juízo (*iudicium*), compreendido como uma virtude espiritual fundamental.³²⁸ O que é comum a todas essas noções é o problema de enfrentar um caso individual, concreto, para o qual não pode ser fornecida uma regra universal, ou que pelo menos ainda não foi fornecida. Somente quem tem um juízo *são* pode tratar o particular a partir de um ponto de vista universal, embora não tenha condições de explicitar a regra que aplica. Portanto, o *sensus communis* tem a função original de funcionar como crítica em relação ao saber abstrato, inclusive forçando aprimoramentos que a regra não conhecia.

Além disso, como um análogo deste conceito, a idéia de *gosto* possui inicialmente “um cunho muito mais moral do que estético”.³²⁹ O gosto designava a trajetória de um processo civilizador, já que os laços de sangue não podiam mais sustentar o ideal de nobreza e fidalguia que já acenava um adeus melancólico. Fecha-se o círculo polissêmico do conceito quando ele regressa definitivamente à idéia de uma nova sociedade, unida por laços culturais e não apenas naturais. O conceito de gosto está intimamente relacionado à idéia da boa conveniência e decência social. É por isso que, de início, o gosto nasce como aversão ao que é profundamente animalesco e repulsivo, como o eram os costumes da nobreza absolutista. Gadamer resumiu assim esta característica do conceito: “É curioso notar que somos sensíveis preferencialmente

³²⁷ Cf. HUME, 1999, p.21

³²⁸ Cf. GADAMER, 2004, p.69

³²⁹ *Ibidem*, p.74

para esse fenômeno negativo da escolha discriminatória do gosto. Seu correspondente positivo não é, no fundo, aquilo que seja de bom gosto, mas o que não repugna ao gosto. É isso, sobretudo, o que o gosto julga.”³³⁰ Veremos que este estado de coisas pode esclarecer muito a respeito da estética de Kant que, como alguém que repudiou, no período crítico, a idéia de uma fundamentação da moral num sentimento, foi o principal responsável pela restrição do conceito de gosto ao domínio estético, mais precisamente, ao ajuizamento da beleza. Quando, por conseguinte, o *sensus communis* chega à Alemanha, perde uma excelente parte de sua conotação originária.

Juntamente com o repúdio ao animalesco e natural, o gosto passa cada vez mais a designar, na esfera estética, uma contemplação intelectual e imaginativa, em detrimento do mero agrado sensorial. Já em Hutcheson e Hume temos a distinção entre beleza imaginativa ou absoluta, de um lado, e beleza sensorial ou relativa, de outro.³³¹ Não é difícil ver aqui a origem da concepção kantiana de gosto da reflexão em contraposição ao gosto dos sentidos, e das definições de beleza livre e beleza aderente. Outro fenômeno que começa a perturbar a saudável experiência do gosto é o aparecimento da moda (*modus*), referindo-se a um produto do gosto que rapidamente alcança uniformidade no comportamento da maioria ávida por distinções sociais,³³² sobretudo naquele estamento mais recente e mais carente de distinção: a classe média.

A classe média herda a estética como um legado de seus superiores, mas alguns aspectos dela são mais úteis que outros. A estética, como o desenvolvimento rico e completo de suas potencialidades humanas, certamente se mostrará embaraçosa para uma classe cuja atividade econômica a mantém espiritualmente empobrecida e parcial.³³³

Nesse contexto, praticamente *inverte-se* a função original da idéia de um *sensus communis* como capacidade de ajuizar de maneira saudável. De uma função crítica em relação à razão teórica, ele passa a exercer uma função crítica em relação à mera unanimidade empírica. É por isso que, com Kant, o *sensus communis* ganha um estatuto transcendental e formal, fundado na imaginação do sujeito, e não designa mais um domínio material pleno de conteúdo como era para a tradição latina herdada por Vico e

³³⁰ *Ibidem*, p.76

³³¹ Cf. BRETT, 1951, pp.140-141

³³² Cf. GADAMER, 2004, p.77

³³³ EAGLETON, 1993, p.33

Shaftesbury. A ligação entre gosto e sociedade, ainda presente, torna-se, então, atenuada. Novamente, é Gadamer quem resume de maneira clara este processo:

Quando Kant denomina o gosto de verdadeiro ‘senso comum’, já não leva em consideração a grande tradição moral-política do conceito de senso comum que descrevemos acima. Para ele, esse momento reúne dois conceitos: primeiro a universalidade que diz respeito ao gosto enquanto é o efeito do jogo livre de todas as nossas forças de conhecimento e não está limitado a um campo específico como se fosse um sentido exterior; e num segundo momento o gosto contém um caráter comunitário, na medida em que, para Kant, abstrai de todas as condições subjetivas privadas, como as apresentadas pela excitação e comoção. A universalidade desse ‘sentido’ é pois determinada *privativamente* em ambas as direções.³³⁴

Como uma capacidade de discernimento espiritual, o *sensus communis* não se reduz aos modismos sociais e não pode possuir validade meramente empírica e geral. A universalidade do *sensus communis* ganha um fundamento a priori na relação com as faculdades superiores do conhecimento e passa a desempenhar uma atividade transcendental, único modo pelo qual ele pode ser crítico em relação ao acordo mundano. Ora, um conceito como este só poderia desempenhar tamanha versatilidade por conter, na sua raiz, uma *ambigüidade fundamental*: a de não se reduzir à razão demonstrativa mas servir, ao mesmo tempo, de critério avaliativo para a crítica literária. Admitindo, com Makkreel, que “o *sensus communis* de Kant pode ser entendido como articulando as condições transcendentais do *sensus communis* tradicional”³³⁵, isso não significa mais do que dizer que ele tornou aguda uma ambigüidade que está na origem do conceito. O fato de Kant pagar o preço pela tentativa de fundamentar a priori um conceito que nasce da separação em relação à razão escolástica e à ciência moderna, e por isso só pode ser compreendido em termos materiais, como saber empírico compartilhado ou convicções enraizadas, fica patente pelos resultados alcançados por ele. A estratégia assumida de *formalizar* o conceito cai necessariamente numa *definição negativa*, distinguindo-se tanto da razão teórica quanto do agrado sensorial subalterno, porque, desde o início, o *sensus communis* aponta um conteúdo plenamente material e não tinha nem sequer sido esboçado para este conceito, até Kant, uma teoria propriamente dita. Uma das mais interessantes clarificações conceituais que esta história do conceito pode nos oferecer é compreender a dificuldade essencial de uma teoria kantiana do feio. Não pode haver um ajuizamento *reflexivo* do feio, com pretensão de

³³⁴ GADAMER, 2004, p.85, grifo nosso.

³³⁵ MAKKREEL, 1990, p.158

universalidade tanto quanto o juízo do belo. Aquilo que não é belo é simplesmente ou do domínio meramente sensorial ou do domínio da razão. O oposto do belo não é o feio como um ajuizamento da reflexão, é simplesmente o repulsivo, o asco, como aquilo que desagrada aos sentidos.³³⁶ Se o belo, alicerçado no *sensus communis*, já possui a dificuldade de uma definição positiva, o feio exigiria uma definição negativa sobre outra definição negativa. De fato, Kant afirma:

As fúrias, doenças, devastações da guerra etc., enquanto coisas danosas, podem ser descritas muito belamente, até mesmo ser representadas em pinturas; somente uma espécie de feiúra não pode ser representada de acordo com a natureza sem deitar por terra todo o comprazimento estético, por conseguinte a beleza da arte: a saber, a feiúra que desperta asco.³³⁷

O contrário ao belo é, portanto, o *desagradável* dos sentidos, não o feio da reflexão. Já na procedência do conceito de *sensus communis* que, aliás, dá origem à noção de gosto e, com Kant, restringe-se ao ajuizamento do belo, encontra-se a possibilidade de uma definição apenas negativa da apreciação estética. Assim, uma teoria do feio como um ajuizamento reflexivo com pretensão de universalidade torna-se muito difícil. Pode-se verificar, aqui, que a guinada representada na passagem do *sensus communis* pela filosofia alemã comporta as seguintes características fundamentais:

- a) Mantém-se a determinação crítica em relação tanto ao saber demonstrativo quanto ao mero acordo empírico;
- b) Com isso, o caráter histórico do conceito, baseado em *leis empíricas* do juízo saudável, dá lugar, pouco a pouco, a uma fundamentação a priori formal; o conceito ganha uma formalização sem perder totalmente o caráter material de um armazém de saber cultural compartilhado pela tradição
- c) A instância crítica se duplica: o *sensus communis* como um saber compartilhado socialmente é crítico em relação às construções teóricas da metafísica e, ao contrário, o *sensus communis* fundado na

³³⁶ Henry Allison exaspera em torno de uma possível teoria kantiana do feio, que ele persegue sem conseguir, a nosso ver, consolidar plenamente. (Cf. ALLISON, 2001)

³³⁷ CFJ, p.157

imaginação do sujeito é crítico em relação ao gosto da sociedade vulgar;

- d) Como conseqüência, o *sensus communis* oscila entre um caráter a priori, constitutivo da apreciação estética, e um caráter regulativo, que deve ser exercido e cultivado.

Reservamo-nos o direito a este apêndice por considerar que uma perspectiva genética do conceito de *sensus communis* corrobora sobremaneira nossa estratégia de problematização do princípio kantiano do juízo estético. A investigação da dedução que empreendemos neste trabalho depende em grande parte desta história, unicamente pela qual se pode compreender a ambigüidade fundamental do conceito.

BIBLIOGRAFIA

ALLISON, Henry. (1983), *Kant's Transcendental Idealism: an interpretation and defense*, New Haven and London, Yale University Press, 1983.

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

ALMEIDA, Guido A de. (1993), Consciência de Si e Conhecimento Objetivo na 'Dedução Transcendental' da Crítica da Razão Pura. In: *Analytica*, vol. 1, n. 1, p.187-219.

AMERIKS, Karl. (1998), *New Views on Kant's Judgment of Taste*. In: PARRET, Herman. (H.) *Kants Ästhetik – Kant's Aesthetics – L'esthétique de Kant*, Berlin, Walter de Gruyter, 1998, p. 431-447.

ARENDT, Hannah. (1993), *Lições sobre a filosofia política de Kant*. Trad. André Duarte de Macedo, Rio de Janeiro, Relume-Dumará, 1993. [1ª publicação: *Lectures on Kant's Political Philosophy*, Chicago, The University of Chicago Press, 1982].

ARENDT, Hannah. (1997a), A crise na cultura: sua importância social e política. In: *Entre o passado e o futuro*. Trad. Mauro W. Barbosa de Almeida, São Paulo, Perspectiva, 1997.

ARENDT, Hannah. (1997b), Verdade e política. In: *Entre o passado e o futuro*. Trad. Mauro W. Barbosa de Almeida, São Paulo, Perspectiva, 1997.

AUDI, Robert (Ed.), (1999), *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.

BARBOSA, Ricardo. (1999), Para a idéia de uma estética discursiva. In: *Kant: crítica e estética na modernidade*, (Org. I. P. Cerón & P. Reis), São Paulo, SENAC, 1999, p.111-132.

BAUMGARTEN, Alexander G. (1750), Estética. A lógica da arte e e do poema. Trad. Míriam Sutter Medeiros, Petrópolis, Vozes, 1993. In: DUARTE, Rodrigo (Org.), *O belo autônomo: textos clássicos de estética*, Belo Horizonte, Ed. UFMG, 1997.

BAYER, Raymond. (1961), *Historia de la Estetica*. Trad. Jasmin Reuter, México D.F., Fondo de Cultura Económica, 2000. [1ª publicação: *Histoire de l'Esthétique*, Paris, Armand Colin, 1961].

BENNETT, Jonathan. (1966), *Kant's Analytic*, London, Cambridge University Press, 1966.

BONACCINI, Juan Adolfo. (2003), *Kant e o problema da coisa em si no Idealismo Alemão: sua atualidade e sua relevância para a compreensão do problema da Filosofia*, Rio de Janeiro, Relume Dumará; Natal, UFRN, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2003.

BORGES, Maria de Lourdes. (2001), O belo como símbolo do bom ou a estetização da moralidade. In: *Studia Kantiana*, v.3, nº 1, nov/2001, p.125-140.

BRETT, R. L. (1951), *La filosofía de Shaftesbury y la estética literaria del siglo XVIII*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Córdoba, 1951.

BURKE, Edmund. (1993), *A philosophical enquiry into the origin of our ideas of the sublime and the beautiful*. Texto obtido pela internet em 04/06/2005: <http://www.gutenberg.org/dirs/1/5/0/4/15043/15043-h/15043-h.htm> [Tradução: *Uma investigação filosófica sobre a origem de nossas idéias do sublime e do belo*. Trad. Enid Abreu Dobránszky, Campinas, Papirus, 1993].

CASSAM, Quassim. (1987), Transcedental Arguments, Transcendental Synthesis and Transcendental Idealism. In: *Philosophical Quarterly* 37, 1987, p.355-378.

CASTILLO, Monique. (1990), *Kant et l'avenir de la culture*. Paris, Presses Universitaires de France, 1990.

COPI, Irving M. (1978), *Introdução à Lógica*. Trad. Álvaro Cabral. São Paulo, Editora Mestre Jou, 1978.

CRAWFORD, Donald W. (1974), *Kant's Aesthetic Theory*, Madison, The University of Wisconsin Press, 1974.

DESCARTES, René. (1962), *Meditações Metafísicas*. In: Obra Escolhida, Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo, Difusão Européia do Livro, 1962.

DIAS, Maria Clara. (1990), Os Argumentos Transcendentais. In: *O que nos faz pensar – Cadernos do Departamento de Filosofia da PUC-RJ*, janeiro de 1990, nº 2, p.32-41.

DRUCKER, Claudia. (1990), Significado e Certeza em Kant. In: *O que nos faz pensar – Cadernos do Departamento de Filosofia da PUC-RJ*, janeiro de 1990, nº 2, p.19-31.

EAGLETON, Terry. (1993), A Lei do Coração: Shaftesbury, Hume, Burke. In: *A Ideologia da Estética*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1993.

FIGUEIREDO, Virginia. (2001), Kant e a mimese. In: *Studia Kantiana*, v.3, nº 1, nov/2001, p.195-230.

FRIEDMAN, Michael. (1992), *Kant and the exact sciences*, Cambridge/London, Harvard University Press, 1992.

GADAMER, Hans-Georg. (1963), On the Possibility of a Philosophical Ethics. In: *Hermeneutics, Religion & Ethics*. New Haven and London, Yale University Press, 1999, p.18-36. [1ª publicação: 1963]

GADAMER, Hans-Georg. (2004), *Verdade e Método I: Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Trad. Flávio Paulo Meurer. Petrópolis, Vozes, 2004.

GINSBORG, Hannah. (1998), *Kant on the Subjectivity of Taste*. In: PARRET, Herman. (H.) *Kants Ästhetik – Kant's Aesthetics – L'esthétique de Kant*, Berlin, Walter de Gruyter, 1998, p. 448-465.

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

GUYER, Paul. (1997), *Kant and the Claims of Taste*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, 2nd ed.

GUYER, Paul. (2003), Kant's Principles of Reflecting Judgment. In: *Kant's Critique of the Power of Judgment: critical essays*. New York/Oxford, Rowman & Littlefield Publishers, 2003.

HABERMAS, Jürgen. (1981), La Modernidad: un proyecto inacabado. In: *Ensayos Políticos*, Barcelona, Península, 1988. [1ª publicação: *Kleine politische Schriften I-IV*. Frankfurt am Main, 1981, p.444-464]

HEGEL, G.W.F. (2001), *Cursos de Estética*. Trad. Marco Aurélio Werle, São Paulo, EdUSP, 2001, v. I.

HEIDEGGER, M. (1999), *Ser e Tempo*. Trad. Márcia de Sá Cavalcante, Petrópolis, Vozes, 1999, p.I

HÖFFE, Otfried. (1986), *Immanuel Kant*. Barcelona, Herder, 1986.

HUME, David. (1999), *An Enquiry concerning Human Understanding*, Oxford, Oxford University Press, 1999.

HUME, David. (1996), *Do Padrão do Gosto*, São Paulo, Nova Cultural, 1996, p.333-350, Coleção Os Pensadores.

KANT, Immanuel. (1763), Investigação sobre a evidência dos princípios da teologia natural e da moral. Trad. Alberto Reis. In: *Textos Pré-críticos*, Porto, Rés Editora, 1983. [Vorkritische Schriften. In: CASSIRER, Ernst. (H), *Immanuel Kants Werke*, v.2, Verlag bei Bruno Cassirer, Berlin, 1922.]

KANT, Immanuel. (1764), *Observaciones acerca del sentimiento de lo bello y de lo sublime*. Trad. Luis Jiménez Moreno, Madrid, Alianza Editorial, 1990.

KANT, Immanuel. (1781), *Kritik der reinen Vernunft*. Texto obtido pela internet em 08/06/2005: <http://www.gutenberg.org/etext/6342> [Tradução: *Crítica da Razão Pura*. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2001, 5ª ed].

KANT, Immanuel. (1783), *Prolegômenos*. Trad. Tania Maria Bernkopf. In: Kant (II), São Paulo, Abril Cultural, 1980, coleção Os Pensadores.

KANT, Immanuel. (1784), *Idéias de uma história universal com um propósito cosmopolita*. In: *A Paz Perpétua e Outros Opúsculos*. Trad. Artur Morão, Lisboa, Edições 70, 2002, p.21-37

KANT, Immanuel. (1785), *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Trad. Paulo Quintela. Lisboa, Edições 70, 1988.

KANT, Immanuel. (1786), *Que significa orientar-se no pensamento?*. In: *A Paz Perpétua e Outros Opúsculos*. Trad. Artur Morão, Lisboa, Edições 70, 2002, p.39-55

KANT, Immanuel. (1787), *Kritik der reinen Vernunft*. Texto obtido pela internet em 08/06/2005: <http://www.gutenberg.org/etext/6343> [Tradução: *Crítica da Razão Pura*. Trad. Valerio Rohden e Udo Baldur Moosburger, São Paulo, Nova Cultural, 1996, coleção Os Pensadores].

KANT, Immanuel. (1788), *Crítica da Razão Prática*. Trad. Valerio Rohden. São Paulo, Martins Fontes, 2002. [Kritik der praktischen Vernunft. In: *Kants Werke*, v.5, Akademie-Textausgabe, Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1968.]

KANT, Immanuel. (1790), Kritik der Urteilkraft. In: *Immanuel Kants Werke*, v.5, Verlegt bei Bruno Cassirer, Berlin, 1922. [Tradução: *Crítica da Faculdade do Juízo*. Trad. Valerio Rohden e Antônio Marques, Rio de Janeiro, Forense Universitária, 1995].

KANT, Immanuel. (1796), A Paz Perpétua: um projecto filosófico. In: *A Paz Perpétua e Outros Opúsculos*. Trad. Artur Morão, Lisboa, Edições 70, 2002, p.116-171.

KANT, Immanuel. (1798), *Antropología en Sentido Pragmático*. Trad. José Gaos. Madrid, Revista de Occidente, 1935.

KANT, Immanuel. (1800), *Lógica*. Trad. Guido Antônio de Almeida a partir do original estabelecido por Jäsche. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1999.

KANT, Immanuel. (1922), Briefe von und an Kant. In: CASSIRER, Ernst. (H), *Immanuel Kants Werke*, v.9, Verlegt bei Bruno Cassirer, Berlin, 1922.

KANT, Immanuel. (1995), Primeira Introdução à Crítica do Juízo. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. In: *Duas Introduções à Crítica do Juízo*, (Org. Ricardo Terra), São Paulo, Iluminuras, 1995.

KANT, Immanuel. (1996), *Sobre a Pedagogia*. Trad. Francisco Cock Fontanella. Piracicaba, Unimep, 1996.

KULENKAMPPFF, Jens. (1992a), A lógica kantiana do juízo estético e o significado metafísico do belo da natureza. In: ROHDEN, Valério (Org.) *200 Anos da Crítica da Faculdade do Juízo de Kant*, Porto Alegre, Ed. da Universidade/UFRGS, Instituto Goethe/ICBA, 1992, p.9-23.

KULENKAMPPFF, Jens. (1992b), Do gosto como uma espécie de *Sensus Communis* ou sobre as condições da comunicação estética. In: ROHDEN, Valério (Org.) *200 Anos da Crítica da Faculdade do Juízo de Kant*, Porto Alegre, Ed. da Universidade/UFRGS, Instituto Goethe/ICBA, 1992, p.65-82.

KULENKAMPPFF, Jens. (2001), A chave da crítica do gosto. In: *Studia Kantiana*, v.3, nº 1, nov/2001, p.7-28.

LANDIM FILHO, Raul. (1997), Idealismo ou Realismo na Filosofia Primeira de Descartes. Análise da Crítica de Kant a Descartes no IV Paralogismo da CRP [A]. In: *Analytica*, v.2, nº 2, 1997, p.129-159.

LEBRUN, Gerard. (1993), *Kant e o fim da metafísica*. São Paulo, Martins Fontes, 1993.

LOPARIC, Zeljko. (1982), *A semântica transcendental de Kant*. Campinas, CLE/UNICAMP, 2000.

LOPARIC, Zeljko. (2001), Acerca da sintaxe e da semântica dos juízos estéticos. In: *Studia Kantiana*, v.3, nº 1, nov/2001, p.49-90.

- MAKKREEL, Rudolf A. (1990), *Imagination and Interpretation in Kant: The Hermeneutical Import of the Critique of Judgment*, Chicago and London, The University of Chicago Press, 1990.
- MONTEIRO, João Paulo. (1983), *Kant leitor de Hume, ou o bastardo da imaginação*, Discurso, São Paulo, n.14, 1983, p.145-158.
- MORTARI, Cezar A. (2001), *Introdução à lógica*. São Paulo, UNESP, 2001.
- PETTERSSON, B. (2004), *Exploring the common ground: Sensus communis, humor and the interpretation of comic poetry*. Disponível em: http://www.degruyter.de/journals/jls/2004/pdf/33_155.pdf. Acesso em 29/06/2005.
- ROHDEN, Valerio. (1992), Sobre algumas questões e dificuldades na tradução da *Crítica da Faculdade do Juízo*. In: *200 Anos da Crítica da Faculdade do Juízo de Kant*, Porto Alegre, UFRGS/ICBA, 1992, p.121-131.
- ROVIGHI, Sofia Vanni. (1999). A filosofia italiana no século XVIII. In: *História da Filosofia Moderna: da revolução científica a Hegel*, São Paulo, Loyola, 1999, p.513-531.
- SAVILE, Anthony. (1993), The Idealism of Purposiveness. In: P. Guyer (Ed.), *Kant's Critique of the Power of Judgment: Critical Essays*, Lanham, Rowman & Littlefield, 2003 [1ª publicação em *Kantian Aesthetics Pursued*. Edinburgh, Edinburgh University Press, 1993.]
- SCHAEFFER, J. D. (1990), Sensus Communis. In: *Vico, Rhetoric and the Limits of Relativism*, Durham/London, Duke University Press, 1990.
- SHAPER, EVA. (1974), Free and Dependent Beauty. In: *Kant-Studien, Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses*, Mainz, 6-10, April 1974, Teil I, p.247-262.
- STRAWSON, P. F. (1975), *Los Límites del Sentido: Ensayo sobre la Crítica de la Razón Pura de Kant*, Madrid, Revista de Occidente, 1975.
- TERRA, Ricardo. (1995), Reflexão e sistema: as duas Introduções à Crítica do Juízo. In: KANT, Immanuel. *Dois Introduções à Crítica do Juízo*, São Paulo, Iluminuras, 1995.
- TORNELLI, Giorgio. (1954), La formazione del testo della *Kritik der Urteilskraft*. In: *Revue Internationale de Philosophie*, Tome VIII, Bruxelles (Uccle), Edition de la Revue Internationale de Philosophie, 1954, p.423-448.
- TOSI, Renzo. (1991), *Dicionário de Sentenças Latinas e Gregas*. Trad. Ivone Castilho Benedetti, São Paulo, Martins Fontes, 2000. [1ª publicação: *Dizionario delle sentenze latine e greche*, Milano, RCS Rizzoli Libri, 1991]
- VAHID, Hamid. (2002), The Nature and Significance of Transcendental Arguments. In: *Kant-Studien* 93, Walter de Gruyter, 2002, p.273-290.
- VAN KIRK, Carol A. (1986), Kant and the Problem of Other Minds. In: *Kant-Studien* 77, Walter de Gruyter, 1986, p.41-58.
- WEILER, Gershon. (1962), Kant's "Indeterminate Concept" and the Concept of Man. In: *Revue Internationale de Philosophie*, seizième année, Fascicule 1, n.59, Bruxelles (Uccle), Edition de la Revue Internationale de Philosophie, 1962, p.432-446.

WOLFF, Robert Paul. (1973), *Kants Theory of Mental Activity. A comentary on the Transcendental Analytic of the CRP*. Gloucester, Mass. Peter Smith, 1973.