

Os três espectros de Kant¹

Gostaria de começar pelos agradecimentos, sobretudo à Prof^a. Débora Danowski, que me fez esse gentil convite, e aproveitar para também manifestar o grande prazer que tenho em voltar à PUC-RJ e reencontrar aqui os amigos.

Correspondência

Antes de mais nada, tentarei contagiá-los com o entusiasmo que se pode nitidamente ouvir na carta de um Kant sexagenário (o que torna esse entusiasmo mais valioso, já que ele não se confunde com os fáceis entusiasmos juvenis...) a Reinhold, de 28 de dezembro de 1787. Nela, o filósofo anuncia sua “descoberta” de um novo princípio *a priori* que “forneceria matéria a investigar até o final de sua vida.” Cito então esta carta emocionante:

Trabalho agora na *Crítica do gosto*, por ocasião da qual foi descoberta uma nova espécie de princípio *a priori*, diferente dos precedentes. Pois as faculdades do espírito são três: faculdade do conhecimento, sentimento de prazer e de dor, e faculdade de desejar. Encontrei os princípios *a priori* para a primeira, na *Crítica da Razão pura* (teórica), para a terceira, na *Crítica da razão prática*. Procurei-os também para a segunda, e mesmo que, uma vez, tenha considerado impossível encontrá-los, fui posto nesta via pela sistematicidade que a análise das faculdades

-
- 1 Este texto é o primeiro resultado de uma pesquisa de pós-doutorado realizada no Boston College (EUA) de agosto de 2002 a julho de 2003, financiada pela CAPES. Trata-se da transcrição modificada de uma exposição feita no Colóquio de Filosofia do Departamento de Filosofia da PUC-RJ. Apesar das modificações, o tom oral da exposição foi mantido.
 - 2 Professora do Departamento de Filosofia da UFMG.

*consideradas anteriormente me fizera descobrir no espírito humano, e que me fornecerá matéria a admirar e a aprofundar, na medida do possível, suficiente para o resto da minha vida...*³

Antes de entrar no assunto mesmo desta palestra, e estendendo-me um pouco sobre essa correspondência de Kant, aproveito para dar uma breve notícia sobre a redação desta última *Crítica de Kant*. Não sei se vocês observaram mas, na carta citada, Kant falava de uma *Crítica do gosto*, e até, pelo menos, março de 1788 (a referência é outra carta a Reinhold de 7 de março de 1788), Kant ainda continuava a chamar assim a sua obra. A maioria dos autores está de acordo com a hipótese de uma mudança, ocorrida no mais tardar em maio de 1789 (lembro que a data da primeira edição da terceira *Crítica* é 1790), e que consistia numa virada no próprio projeto teórico kantiano. Foi ainda numa carta a Reinhold (de 12 de maio de 1789) que Kant se referiu pela primeira vez a uma *Crítica do juízo*, da qual a *Crítica do gosto* passava a ser apenas parte. Portanto, foi provavelmente entre março de 88 e maio de 89 que Kant modificou seus planos e decidiu escrever uma crítica do juízo, passando a englobar não apenas o belo e o sublime, mas também a teleologia.

Estética e teleologia

Ainda no âmbito desta introdução e apresentação da *Crítica da faculdade do Juízo*⁴, é preciso dizer que ela é composta por duas partes: a *Crítica da Faculdade de Juízo Estética*, dividida, por sua vez, em duas Analíticas: a do Belo e a do Sublime, e a *Crítica da Faculdade de Juízo Teleológico*. No ensaio que Ricardo Terra escreveu para introduzir um pequeno livro contendo as traduções das duas Introduções que tem aquela *Crítica*, ele levanta três hipóteses para justificar a necessidade da CFJ e que talvez sirvam para justificar também o projeto teórico como um todo, quero dizer, a reunião daqueles dois temas (estética e teleologia) aparentemente desconexos: “a primeira é a descoberta do problema da finalidade; em segundo lugar, a emergência de novos temas como o gosto ou o organismo; e finalmente, a que é mais comumente não só reivindicada como explorada, que consiste na busca da sistematicidade, a tentativa algo desesperada do filósofo de encontrar uma passagem da razão especulativa para a prática.”⁵

3 Kant, *Oeuvres complètes*, 1986:550.

4 A partir daqui designada por “terceira *Crítica*” ou pelas iniciais CFJ.

5 Terra, 1995:23.

Apelando para uma das instrutivas lições de Heidegger, a de chamar a filosofia de “diálogo entre pensadores”, gostaria de acrescentar mais um detalhe a fim de tentar especificar a hipótese da finalidade, e assim ajudar a compreender principalmente a razão que levou Kant a reunir estética e teleologia. É muito produtivo examinar a filosofia a partir dessa perspectiva do diálogo e ver as doutrinas de um pensador como respostas a seus antecessores. Então, embora Aristóteles não esteja na lista dos poucos autores citados na CFJ, não é um absurdo tentar colocá-la em diálogo com uma obra tão importante na tradição filosófica como é o caso d’*A poética*, uma vez que Kant estava escrevendo um livro sobre o belo, sobre a Estética. Nesse livro, Aristóteles afirma ser a “lógica da *mimesis*” ou da poesia trágica *inversa* à ordem natural/ética. Enquanto a ordem ética, identificada com a vontade, mas também com a natureza, segue a lei da causalidade, isto é, aquela ordem que parte dos homens, ou melhor, do caráter dos homens até chegar à sua realização na ação⁶, a ordem poética é, ao contrário, uma ordem teleológica. É assim que Aristóteles descreve como o poeta deve fazer para alcançar um bom efeito trágico: “Daqui se segue que, na tragédia, não agem os personagens para imitar caracteres, mas assumem caracteres para efetuar certas ações; por isso as ações e o mito constituem a finalidade da tragédia, e a finalidade é de tudo o que mais importa.”⁷ Portanto, seguindo essa “lógica”, o poeta devia partir do mito (ou história), previamente concebido, para só depois encontrar a qualidade (vício ou virtude) verossímil, o que quer dizer a característica adequada à ação a ser realizada; e, apenas em último lugar, chegar ao personagem propriamente dito...

Se fosse para responder a apenas uma daquelas três hipóteses já citadas, da finalidade, do organismo ou da sistematização, já poderíamos concluir que a CFJ é muito mais do que um simples Tratado sobre o Belo, embora ela não deixe de conter um. Talvez aquelas três hipóteses encontrem-se mais problematizadas nas duas Introduções do que no texto da CFJ propriamente dito. Um dos temas recorrentes naquelas duas Introduções, o qual foi também referido na correspondência citada a Reinhold, é o que Kant designou como “princípio transcendental da faculdade do juízo”. Esse princípio, também chamado de “conceito de finalidade da natureza”, é condição essencial da autonomia da faculdade. Sem ele, a faculdade do juízo jamais receberia o atributo “transcendental”, que Kant só parece estar disposto a conceder ao que prova ser livre e autônomo. Talvez uma das idéias fundamentais da filoso-

6 Aristóteles, *La poétique*: 50 a 15.

7 *Idem*: 50 a 22.

fia de Kant seja exatamente esta, a da autonomia ou independência das faculdades, que é o conteúdo essencial de sua doutrina da heterogeneidade das faculdades. Dessa doutrina pode-se dizer que ela é especificamente kantiana, uma vez que foi por ele concebida pela primeira vez na história da filosofia.

Os três espectros

Continuando no âmbito da indicação do problema da CFJ, ouçamos o que nos diz Henry Allison, em seu livro *Kant's theory of taste*, cuja perspectiva mais importante consiste em incluir o projeto da CFJ dentro do sistema da filosofia transcendental de Kant, apontando, não por acaso, três fantasmas ou espectros, correspondentes a cada uma das três *Críticas*. Se o primeiro fantasma, o do caos transcendental, equivalia ao problema posto para a “Dedução Transcendental”, na *Crítica da razão pura*, resolver o segundo, o de um caos empírico, é o que nos interessa mais de perto, uma vez que ele constitui, de modo específico, a questão da terceira *Crítica*, embora, como já se disse, ela esteja mais claramente explicitada nas duas Introduções à CFJ do que no seu texto propriamente dito. Há, em terceiro lugar, o espectro moral, do automatismo natural ou da heteronomia, correspondente de maneira indubitável à *Crítica da razão prática*. Vejamos então como Allison nos apresenta os três espectros de Kant:

Para entender a relevância do problema que Kant está colocando no projeto da terceira *Crítica*, assim como da solução que vai propor, é instrutivo notar seu próximo paralelismo com o problema epistemológico discutido no capítulo 1. Lá foi enfatizado que havia dois problemas transcendentais distintos relativos à cognição. O primeiro, tratado na *Dedução Transcendental* da primeira *Crítica*, dizia respeito à necessidade da conformidade entre os fenômenos e os conceitos puros do entendimento. Lá também foi sugerido que essa dedução podia ser vista como uma tentativa de exorcizar o espectro do caos transcendental (ou desordem no nível transcendental) na figura da terrível possibilidade que “Fenômenos pudessem ser ... constituídos de tal modo que o entendimento não os considerasse conformes com as condições de sua unidade” (A90/B123). A *Dedução Transcendental* remove essa possibilidade ao mostrar sua incompatibilidade com as condições da unidade da apercepção.

No entanto, foi também notado que esse resultado apenas estabelecia a legalidade da natureza num sentido formal e muito genérico (sua conformidade com as leis transcendentais do entendimento). Consequentemente, a possibilidade permanecia dada de a ordem da natureza ser tal que não fosse cognoscível pela

mente humana. O segundo espectro, que surge da rejeição de sua contrapartida transcendental, foi caracterizado como o do caos empírico (ou desordem no nível empírico). Nesse contexto, foi sugerido além disso que o objetivo da dedução do princípio da finalidade lógica era exorcizar esse segundo espectro, o que se tentava fazer não demonstrando que a natureza deve ser final, mas antes mostrando que na busca de um conhecimento empírico estamos constrangidos a nos aproximar dela como se ela fosse final. Então, o juízo, diferentemente do entendimento, legisla não a natureza mas a si mesmo. O que ele governa é o nosso “modo de pensar” sobre a natureza, na medida em que estamos engajados num projeto de investigação empírica.⁸

Como se não bastasse a extensão da citação acima, vou pedir paciência a vocês, pois, nem que seja só para “completar” o título desta palestra, é preciso retomar o texto de Henry Allison algumas páginas antes, onde ele se refere ao terceiro espectro, que é o do automatismo. Allison vê ali a oportunidade de examinar esse último espectro, ao menos rapidamente, uma vez que constata a afinidade existente entre o modo como Kant “resolve” os dois problemas: tanto o do caos empírico, através do princípio da finalidade da natureza, quanto o da ação racional tal como foi apresentado na *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Se, no primeiro caso, o princípio transcendental da faculdade do juízo permite que nos aproximemos da natureza como se ela fosse ordenada segundo leis empíricas, no segundo, é a idéia de liberdade que nos garante um pressuposto necessário para conceber a nossa ação como racional. Allison afirma que o espectro consiste em desconfiar que:

ainda que nos consideremos capazes de nos autodeterminar racionalmente, somos na verdade movidos por causas subjacentes, por exemplo, pelo instinto. Na linguagem da primeira *Crítica*, trata-se da possibilidade de que aquilo a que chamamos liberdade, “seja... com relação a uma causa eficiente mais alta e mais remota, de novo, natureza” (A 803/B 831).

A última resposta de Kant a esse problema, dada na *Crítica da razão prática*, é a de que a consciência de estarmos sob a lei moral (o “fato da razão”) assegura-nos da nossa liberdade do ponto de vista prático. Kant não toma esse caminho na *Fundamentação*, argumentando, ao invés disso, que a liberdade é a pressuposição necessária da razão na medida em que ela se considera a si mesma como prática. Aqui, o ponto não é tanto que temos de acreditar que somos livres para credi-

8 Allison 2001:204-205.

tarmos que somos antes agentes do que autômatos; mas sobretudo que temos de agir como se fôssemos livres, e isso é exatamente o que significa agir sob a idéia de liberdade. Em outras palavras, a idéia de liberdade tem uma força essencialmente normativa. Agir sob essa idéia é localizar-se a si mesmo no “espaço das razões (práticas)” e, portanto, tomar a si mesmo como submetido a normas racionais (tanto as do tipo moral quanto as da prudência), mais do que [submetido] meramente a condições causais. Então, mesmo que permaneça como possibilidade metafísica, do ponto de vista prático (da ação) o espectro de que poderíamos ser meros autômatos é totalmente aniquilado.⁹

Resultado indubitável de uma avaliação da nossa capacidade moral em confronto com a natureza, esse espectro do automatismo talvez possa ser re-lido ou reelaborado, nos termos da *Fundamentação*, como “espectro da heteronomia ou da perda da pureza da nossa motivação moral”. Para tanto, desloquemos um pouco o fantasma para um outro contexto, por exemplo, o da discussão sobre um sentimento como o da simpatia. Se este último for decorrente da nossa natureza sensível, deveremos concluir que ele acabará por destituir o caráter moral da nossa ação? Por isso, Allison pergunta:

por que é necessário que um agente moral kantianamente virtuoso sinta simpatia pelos desgraçados, uma vez que o dever de ajudá-los é reconhecido? Na verdade, a inclusão de um sentimento como esse na motivação do agente não destituiria a ação beneficente do seu valor moral? Ao menos essa parece ser a clara implicação da famosa consideração do valor moral na *Fundamentação*.¹⁰

Com essas longas citações, pretendi apenas apresentar algumas indicações de Allison sobre o contexto sistemático-transcendental, no qual a CFJ se insere. Estamos de acordo com ele de que a terceira *Crítica* também vem para tentar resolver um problema ou exorcizar um fantasma, o de um caos empírico. Parafraseando a citação, ao final da primeira *Crítica*, o problema epistemológico ainda não estava totalmente resolvido: o caos transcendental havia sido repleto ou superado pela Dedução Transcendental, mas a natureza poderia continuar sendo incognoscível para nossas faculdades, apresentando-se a necessidade de um novo princípio transcendental, anunciado na correspondência com Reinhold, aprofundado sobretudo nas duas Introduções, e que se chama “conceito de finalidade da natureza”.

⁹ *Idem*:40.

¹⁰ *Idem*:232.

**Breve reflexão sobre o conceito de finalidade da natureza
(ou: experiência em geral x experiência do particular empírico)**

Um outro modo de apresentar o “segundo problema ou espectro”¹¹ é seguir a própria terminologia kantiana, que vai opor dois modos da experiência: a experiência em geral e a do particular empírico. Para o primeiro tipo, a experiência em geral, isto é, a experiência do conhecimento da primeira *Crítica*, vocês já pressentiram, valem os conceitos puros do entendimento ou a lei mecânica; mas, para a experiência do particular empírico, que não deixa de exigir uma certa sistematicidade e unidade, nem conceitos universais nem muito menos os empíricos a ela se prestam. Esse princípio que concede unidade à experiência segundo as leis empíricas não pode de jeito algum ser deduzido da experiência. Se se quisesse seguir a série completa das conexões empíricas até o fim, não obteríamos um princípio transcendental como o é o princípio da finalidade da natureza. A origem da síntese em Kant nunca pode ser deduzida pela análise de uma conexão; e muito menos pode residir numa composição sucessiva que atingiria finalmente uma totalidade; ao contrário, é a própria síntese que está na origem da possibilidade de todas as conexões que são simplesmente empíricas, portanto, *a posteriori*. O conceito mais genérico da série das associações empíricas também não daria conta da unidade exigida pela experiência e alcançada unicamente por um *a priori*.¹²

Incapaz de atribuir à natureza uma tal necessidade de unidade, totalidade ou finalidade, esse princípio transcendental não se apresenta senão como um princípio de observação inaugural da experiência. Com outras palavras, a natureza age, não precisa da totalidade nem da unidade, da qual nós, humanos, necessitamos. Kant insiste: se não tivermos unidade ou totalidade (será o próprio conceito de natureza suficiente?), não conseguiremos experimentar nada! Não podendo de modo algum determinar uma lei para a natureza, o conceito de finalidade da natureza serve unicamente à nossa necessidade de observação. Talvez ele acabe por nos prometer uma possível correspondência entre nosso princípio de classificação do mundo e o princípio de especificação da natureza, como se o modo segundo o qual a natureza se especificasse pudesse coincidir com o nosso modo de ordená-la e classificá-la. No entanto, jamais deveremos chegar ao ponto de atribuir a Kant um pensamento, que é

11 Levando em conta que há efetivamente uma correspondência entre os espectros e as *Críticas*, não me dedicarei aqui senão ao segundo espectro, o do caos empírico, o único relacionado à CFJ.

12 Estou retomando aqui algumas frases do meu texto “Duas ou três coisas que sei sobre a reflexão” (Figueiredo 1999).

antes leibniziano, e que afirma a harmonia preestabelecida entre as coisas da natureza e os nossos conceitos. Deverá ser essa indeterminação conceitual, característica do modo técnico de encarar a natureza, estendida também à arte, que, por sua vez, vai se encarregar de explorá-la até o máximo? Quero dizer, não será essa indeterminação conceitual, típica da experiência do belo, que sustentará a liberdade que tem a arte de instalar no mundo um objeto que ainda não estava lá, dado na natureza? Não será nessa estreita margem, oferecida pela indeterminação conceitual, que agem os artistas?

Aqui, se vocês me derem licença, gostaria de fazer uma breve digressão, a que chamaria de (por mais estranho que lhes pareça) “investigação sobre a experiência existencial do conceito”. Tenho vivido obcecada (todos nós temos direito aos nossos fantasmas e espectros) pela frase do personagem joyceano, Stephen Dedalus, queixando-se da “inelutável modalidade do visível”, reclamando da monotonia da experiência no mundo, dos fenômenos sempre apresentados da mesma forma. Perguntei-me então se esse tédio ou *spleen* não poderia ser talvez o “sentimento” correspondente à experiência do conceito. Se o efeito existencial do conceito não residiria em precisamente tranquilizar-nos, assegurar-nos de que habitamos um mundo feito à nossa medida? Explicando melhor, quando dizemos: “Isto é um cachimbo!”, não encerramos ali a conversa e somos liberados para seguir adiante, sem nos preocuparmos mais com o tal cachimbo? Dar o conceito da coisa significará sossegá-la, cristalizá-la em sua essência? Quero dizer: a coisa mesma deixará de atormentar-nos? Uma vez “cachimbo”, sempre cachimbo? Em contrapartida, como será o mundo que o artista experimenta? Será a experiência de um mundo carente de formas? Ou, pelo menos, de formas insuficientes? Insatisfatórias? Ou desprazerosas? Necessitando retoques? De um mundo em constante mutação? Numa palavra, não temerá o artista o caos empírico? Seu fantasma, ao contrário do kantiano, será o tédio da regularidade?

Suspendo a digressão e retomo o fio: a indeterminação conceitual — que é característica da experiência ou, como diz rigorosamente Kant, do “sentimento” do belo — não cai num vazio ou imprecisão, mas ela é limitada, talvez, negativa ou “regulativamente”, pelo conceito de finalidade da natureza, de modo a proteger ou mesmo repelir aquele fantasma de uma prolixidade e diversidade tais que impossibilitariam totalmente a nossa experiência. O caos empírico e ameaçador poderia ser também formulado como uma natureza não regular, como nos é exposto no célebre exemplo do cinabre, “se ele fosse ora vermelho, ora preto, ora leve ora pesado”¹³. Talvez a natureza disfor-

13 Kant, *Critique de la raison pure*, 1980:113 (A 100).

me, “sublime”, que não nos abriga enquanto seres naturais, possa também fornecer-nos um exemplo daquele caos empírico, encarnação do segundo espectro, afugentado apenas pela bela natureza, a qual, considerada do ponto de vista técnico ou artístico, apresenta-se regulada pelo princípio da finalidade. Ainda que ela possua algum espaço ou margem relativamente livre de ação, isto é, ainda que se mantenha a possibilidade de ela vir a surpreender-nos com a forma irregular ou inesperada, a bela natureza jamais chegará ao ponto de rejeitar-nos, expulsar-nos, exilar-nos de modo definitivo e irrevogável.

Tentando ainda esclarecer o sentido daquela expressão “sistema da experiência particular empírica”... Ora, quando se aborda a natureza pela sua diversidade empírica (e não através da unidade concedida a priori, isto é, transcendental, pelos conceitos ou categorias do entendimento), é impossível não observar: “Puxa! A natureza não precisava fazer rosas com tantas cores! Ora, ela nem sequer precisava fazer tantos tipos de flores, nem tantas espécies diferentes de animais, nem tantos indivíduos diferentes dentro de cada espécie diferente e assim por diante...” Em seguida, interpelá-la: “Natureza, apresente suas razões!” Ao que ela responderia com um único e insondável silêncio. No século XVII, o poeta Angelus Silesius, no seu “Errante querubínico”, deu-nos uma resposta resignada diante do mistério:

*“Die Ros’ist ohn Warum; sie blühet, weil sie blühet,
Sie acht’t nicht ihrer selbst, fragt nicht, ob man sie siehet.”*

[“A rosa é sem porquê; ela floresce porque floresce,
Não presta atenção em si mesma e nem pergunta se alguém a vê.”]

Não é com um silêncio nem com uma tautologia que responde o filósofo, mas com aquela idéia de finalidade enquanto um princípio *subjetivo* de investigação da natureza. Não sei se vocês observaram o deslocamento do objetivo para o subjetivo. A meu ver, esse deslocamento torna-se sistemático na CFJ, talvez porque ali haja um uso tão freqüente, para não dizer abusivo, daquela estrutura da analogia (do “*als ob*”), que designarei pela palavra familiar e quase infantil “bumerangue”. Então, a pergunta que parecia não só dirigir-se à, como intimidar, a natureza¹⁴ ou a objetividade, retorna, faz meia-volta, como um bumerangue, e dirige-se à subjetividade, para encontrar nela o conceito

14 De nada adiantaria alterar o tom investigador e despuddorado da ciência para um outro, mais poético e respeitador, resultando numa pergunta mais amena e menos brutal.

de finalidade da natureza, dizendo para si mesma, para a faculdade de julgar do homem que observa a natureza, “heautonomamente”, como diria Kant, que ele precisa desse conceito para ver, observar, experimentar a sua querida natureza! Depois veremos a mesma operação repetindo-se, por exemplo, a respeito do belo. Poderíamos pensar que a questão do belo se dirige à natureza (até porque, segundo a objeção hegeliana, o belo kantiano se reduziria àquele produzido pela natureza)... Mas logo descobrimos que talvez o próprio Hegel não tivesse razão de fazer essa crítica, uma vez que Kant nos surpreenderá afirmando que o belo *não* é objetivo, ou seja, *não* é uma característica do objeto. Não é a coisa que é bela! Belo é o sentimento que a coisa (natural ou artística) suscita em nós! Trocando em miúdos: o belo estaria na subjetividade! Insinuou-se, agora, outro motivo, o do subjetivismo, e Hegel recupera seu direito de criticar a Estética de Kant¹⁵? Seguindo ainda a “lógica do bumerangue”, na questão da universalidade, segundo momento da Analítica do Belo, o deslocamento se repete. Poderíamos pensar que Kant vai explicar a questão da universalidade do belo como se fosse objetiva, pois, em geral, toda universalidade requer objetividade, proveniente de um predicado lógico... De novo, Kant nos assusta, convencendo-nos de que, no caso do belo, a universalidade é *subjetiva*. Mas já me precipitei demais. Interrompo a digressão, fecho o parênteses, para concluir que é provável que o conceito de finalidade da natureza seja um princípio subjetivo, através do qual a natureza se apresenta a nós como uma totalidade — numa palavra querida para Kant, como num “sistema”... Talvez “sistema” nada mais signifique, para ele, senão a possibilidade de experimentar, pois, vamos repetir, se o cinabre fosse um dia pesado, outro dia leve, se tivéssemos de atravessar todas as estações do ano num só dia, a nossa experiência seria *impossível*.

Juízos determinantes e reflexionantes

Por incrível que pareça, ainda estamos no âmbito da Introdução da CFJ, e essa é mais uma dicotomia, das muitas que proliferam na economia do texto kantiano: experiência em geral x experiência do particular empírico; lei me-

15 Não é o caso aqui de fazer a defesa de Kant contra Hegel; lembro apenas que, a essa perspectiva da subjetividade, que marcava em geral as Estéticas do século XVIII, temos de acrescentar, tratando-se de Kant, o adjetivo (nada indiferente) “transcendental”. Ou seja, somos obrigados a dar àquela subjetividade um sentido “quase” objetivo. Quero dizer que a subjetividade aqui não é empírica e muito menos psicológica.

cânica x lei técnica; juízos determinantes x juízos reflexionantes. Os juízos da CFJ, tanto os estéticos como os teleológicos, são, ambos, reflexionantes. Há vários modos de interpretar essa dicotomia. Os juízos determinantes são os juízos tipicamente teóricos, objetivos, lógicos, da primeira *Crítica*, e consistem na aplicação dos conceitos *a priori* do entendimento ou da categoria à intuição. Neles, a imaginação tem a tarefa de esquematizar. Gilles Deleuze¹⁶ propõe-nos interpretá-los segundo uma analogia política: neles, a imaginação obediente estaria sob o comando ou sob as ordens do entendimento. Aliás, como historiador da filosofia, Deleuze costuma ser muito didático. Aprendamos com ele: a filosofia crítica kantiana, ele a examinou primeiramente como uma doutrina das faculdades e, em seguida, distribuiu-a em três acordos, justamente “políticos”, e um desacordo entre as faculdades. Os três acordos, vocês já devem ter adivinhado: o 1º é do conhecimento — governo do entendimento; o 2º, o da moral — governo da razão; o 3º, o do belo — governo da imaginação; e finalmente, o desacordo: é o sublime, lugar do combate, onde a heterogeneidade irreduzível da razão e da imaginação se mostra. Continuando: se, nos juízos determinantes, a imaginação estava submissa ao entendimento, nos juízos reflexionantes, é ela que passa ao comando, exercita a sua capacidade de abertura para o mundo, para o outro, para a diferença, para o que ainda não tem conceito. A princípio, despojada de qualquer pré-conceito, ou seja, livre de todo conceito, a imaginação estaria apta para a recepção do inédito, do inusitado, que o contingente e o singular podem ser. E depois, fazendo o caminho da reflexão, que vai sempre do particular para o geral, das espécies para os gêneros superiores, tentando unidades cada vez maiores, ela pede ao entendimento que lhe forneça elementos para generalizar, unificar ou sistematizar a experiência.

Antes de entrar na “Analítica do Belo”, haveria ainda algumas questões a serem exploradas no contexto da introdução à CFJ. A primeira delas é a relevância da noção de reflexão, que, aliás, influenciou muito a geração seguinte, a dos filósofos românticos, especialmente aqueles que se dedicaram de um modo privilegiado à questão da arte, como é o caso, por exemplo, de Schelling. A reflexão transcendental, tal como foi definida na “Anfibologia dos Conceitos da Reflexão”, na *Crítica da razão pura*¹⁷, consiste num “ato pelo qual apro-

16 Deleuze 1991.

17 É interessante notar que, embora a CFJ seja O âmbito da reflexão, do juízo reflexionante, não conheço ali qualquer definição explícita da noção de “reflexão” propriamente dita. Há algumas ocorrências do termo, principalmente na *Lógica de Jäsche*, mas a passagem da CRP, a meu ver, é a que melhor sintetiza os aspectos mais importantes.

ximo a comparação das representações em geral com a capacidade de conhecimento [...] e pelo qual distingo se tais representações são comparadas entre si como pertencentes ao entendimento puro ou à intuição sensível.”¹⁸ É levando-se em conta não só essa capacidade de discriminar e separar as representações, classificando-as como provenientes do entendimento ou da intuição, como também esse direito de ir e vir livremente entre faculdades tão distintas e heterogêneas como são o entendimento e a sensibilidade, que se compreende por que Jean-François Lyotard, em seu livro *Leçons sur l'analytique du sublime*, chamou a reflexão de “faculdade crítica por excelência”.

Como consequência da noção de reflexão, é necessário indicar o sentimento de prazer, já que Kant o definiu ineditamente como um prazer da reflexão e não da sensação. Essa questão é muito importante para a Estética kantiana como um todo, pois ela nos concede um critério capaz de distinguir a sua posição dentro do contexto das Estéticas do século XVIII¹⁹. Pode-se apresentar, ainda que grosseiramente, o panorama estético da época como se estivesse assim dividido: de um lado, as estéticas intelectualistas, como a de Alexander Baumgarten (que em 1750 batizou pela primeira vez um tratado sobre o belo de “Estética”), as quais propunham ser o belo um conceito derivado de outros, tais como o de perfeição, simetria ou harmonia; do lado oposto, a tendência empirista (representada por filósofos como Hume, Hutcheson, Burke etc.), cuja noção de gosto, proveniente unicamente da sensação, tornava-o irredutivelmente singular e não universalizável. Portanto, se a estes últimos convinha o famoso adágio “Sobre gosto não se discute”, para os primeiros, a origem intelectual do belo garantia justamente sua universalização, mas, em compensação, perdia-se de vista o âmbito da singularidade. Por conseguinte, o problema kantiano consiste em manter, de um lado, a universalidade do belo, do outro, a dimensão necessariamente singular da experiência artística. Tarefa que deve parecer-lhes, com todo direito, impossível. É a noção de reflexão que ajuda Kant a resolver seu dilema, permitindo-lhe definir, pela primeira vez, o sentimento do belo (e do sublime) como sentimento da reflexão. Nem intelectualista nem empirista, sua Estética, se tiver de receber um rótulo ou etiqueta, poderia ser facilmente batizada com o nome de “universalista”.

18 Kant, *Crítica da razão pura*, 1980:70 (A 261, B 317).

19 Se não for possível estabelecer uma relação entre o sentimento da reflexão (Kant) e o prazer da mimese (Aristóteles), teremos de atribuir um pioneirismo e ineditismo completos àquela noção kantiana de prazer/desprazer.

Quatro momentos da Analítica do Belo

Passemos afinal ao texto propriamente dito do primeiro livro (“Analítica do Belo”) da primeira parte (“Crítica da Faculdade do Juízo Estético”) da terceira *Crítica*. Ele se divide, por sua vez, em quatro momentos: qualidade, quantidade, relação e modalidade. Isso quer dizer que Kant estava tão convicto de incluir a CFJ no seu sistema transcendental que, apesar de ter defendido a exclusividade e diferença da faculdade do juízo diante das demais, do entendimento ou da razão, adota o fio condutor das categorias para a apresentação do juízo de gosto. Nos quatro momentos da Analítica do Belo, Kant examinará: no primeiro, da qualidade, o desinteresse; no da quantidade, a universalidade subjetiva; no terceiro, da relação, a finalidade sem fim; e finalmente, no quarto momento, da modalidade, a necessidade exemplar.

Durante muitos anos, surpreendi-me, ao lado de vários intérpretes da CFJ, com aquela decisão kantiana de adotar o fio das categorias para apresentar um juízo que ele mesmo fazia questão de anunciar como “reflexionante” ou, negativamente, como “não cognitivo”²⁰, considerando a operação como um verdadeiro *tour de force*. No entanto, a leitura recente do livro já citado de Allison convenceu-me do contrário. Exponho a seguir, rapidamente, as razões apresentadas por esse autor. Em primeiro lugar, o fato de Kant ter adotado a tábua das funções do juízo não o choca, porque jamais perde de vista o ponto de partida da Estética kantiana, que não é o belo mas sim o juízo sobre o belo²¹; ou seja, o gosto em Kant deve necessariamente ter uma forma proposicional, sendo portanto obrigado a atender às funções lógicas do juízo. Mas Allison pretende provar mais do que isso. Ele quer mostrar que há uma progressão lógica na “Analítica do Belo”, facilitada pela adoção da tábua dos juízos; ou seja, quer mostrar que a assunção daquele fio condutor teria uma significação sistemática, justificando, portanto, totalmente a atitude de Kant.

O princípio que rege a interpretação de Allison é a distinção entre o *quid facti* e o *quid juris*, distinção esta que pode ser, segundo ele, igualmente aplicada às três *Críticas*. No domínio do gosto, o *quid facti* “diz respeito à questão se um dado juízo do gosto é puro”; por outro lado, o *quid juris* considera “se um

20 Kant, *Crítica da faculdade do juízo*, 1993:48: “O juízo de gosto não é, pois, nenhum juízo de conhecimento, por conseguinte não é lógico e sim estético, pelo qual se entende aquilo cujo fundamento de determinação não pode ser senão subjetivo.”

21 Allison (2001:68) afirma: “Apesar de seu título, a Analítica do Belo não diz respeito à natureza do belo *per se*, mas antes, ao juízo através do qual a beleza (ou a falta dela) de um objeto particular da natureza ou da arte é estimada. Além disso, para Kant, o traço decisivo desse juízo é que ele é estético.”

juízo que atende às condições de pureza tem o direito de exigir o acordo dos outros.”²² Enquanto a “Dedução Metafísica”, que, na *Crítica da razão pura*, correspondia ao *quid facti*, tentava responder à pergunta sobre como se origina o conceito, ou melhor, como nos apossamos de um conceito²³, analogamente, os momentos da “Analítica do Belo”, na CFJ, devem dar conta das “condições de pureza’ do sentimento num juízo de gosto e portanto do próprio juízo de gosto.”²⁴ Por outro lado, o *quid juris*, assunto da “Dedução Transcendental” na CRP, na terceira *Crítica* é tratado após as duas Analíticas (do Belo e do Sublime), na “Dedução dos juízos estéticos puros”.

Embora neste ponto eu devesse seguir uma apresentação consecutiva dos quatro momentos da “Analítica do Belo”, dou-me o direito de remeter o leitor a outro texto meu, publicado recentemente²⁵, no qual me dediquei à exposição dos dois primeiros momentos. E gostaria de aqui me debruçar sobre os restantes, terceiro e quarto, momentos. Mas, se Allison tem razão quanto à progressão lógica existente entre os momentos da “Analítica do Belo”, não poderemos saltar incólumes (sem prejuízo da compreensão) diretamente para o terceiro momento, sem ao menos indicar alguns resultados obtidos nos dois primeiros. Por isso, tentarei resumir ao máximo tanto a questão do desinteresse (qualidade) quanto a da universalidade subjetiva (quantidade).

Primeiro momento: da qualidade ou do desinteresse

Talvez seja sua preferência pelo modo negativo de apresentação o motivo que levou Kant a começar o § 2 da CFJ com uma definição do interesse e da estreita relação deste com a faculdade da apetição: “Chama-se interesse a complacência que ligamos à representação da existência de um objeto. Por isso, um tal interesse sempre envolve ao mesmo tempo uma referência à faculdade de apetição”²⁶. Para purificar o juízo de gosto, ou, com outras palavras, para chegar à sua primeira característica que é o desinteresse, Kant é obrigado a distinguir ou livrar a faculdade de julgar (o belo, o feio e o sublime) da faculdade de apetição: tanto do motivo patológico, sensível inferior, que desperta o nosso desejo (caso em que o juízo será simplesmente empírico, dos sentidos, ou “agradável”, segundo a terminologia kantiana), quanto do comando

22 Allison, *op.cit.*:67.

23 Kant, *Reflexionen*, apud Allison, *op.cit.*:82.

24 Allison, *op.cit.*:83.

25 Figueiredo 2001.

26 Kant, *Crítica da faculdade do juízo*, *op.cit.*:49.

da razão superior, que, despertando o nosso interesse e sentimento de respeito, engaja-nos numa ação (caso em que o juízo será *a priori* mas prático, seja na sua versão técnica, da utilidade, seja na sua versão do fim em si mesmo, da moralidade). É preciso enfatizar o quanto, nos dois casos, o juízo não se encontra livre. Considerem se o desejo proveniente da faculdade da apetição inferior (desejo de comer, beber ou ainda o sexual, cuja satisfação produz-nos certamente um prazer) deixa-nos livres ou se nos encerra num determinismo quase natural. Mas considerem também o dever moral, aquele proveniente da faculdade da apetição superior, a vontade, capaz de ser orientada pela razão e pelo conceito (cuja ação correspondente não deixa de produzir, pelo menos nos bons cidadãos, um certo prazer, o de ter cumprido um dever ou de ter realizado um bem...), e digam-me se vocês se sentem “livres” para, por exemplo, desobedecer ou descumprir o que a sua razão lhes indica ser o “certo”... É claro que, neste ponto, necessitamos distinguir essa “liberdade” que é quase um sinônimo do desinteresse e que caracteriza o sentimento do belo, do sentido restrito que guarda o termo “liberdade” no vocabulário kantiano, identificada com a razão prática.²⁷

Concordo com muitos autores, dentre eles Heidegger²⁸, de que a tese do belo desinteressado guarda uma radicalidade, senão idêntica, até superior à dos outros postulados da Estética de Kant. Mas nem todos os comentadores da terceira *Crítica* estão de acordo sobre este ponto²⁹. Talvez esse equívoco

-
- 27 Há muito tempo, a exagerada atenção que Heidegger deu ao *freie Kunst* (livre favor) já tinha me despertado para o sentido inédito da “liberdade” do sentimento do belo; mais recentemente, a leitura do livro de Allison (*op.cit.*) voltou a chamar a minha atenção sobre esse aspecto. Nas páginas 93-94, ele diz: “Essas considerações também parecem sustentar o argumento do § 5, particularmente a afirmação de Kant de que, dos três casos de complacência, apenas aquele com o belo é tão livre quanto desinteressado [*free as well as disinterested*] (CFJ, B 15, *op.cit.*:55). Na verdade, ele é livre precisamente porque é desinteressado. Ao caracterizar a complacência com o belo como ‘livre’, Kant não está sugerindo, é claro, que somos livres para decidir se é belo ou não um objeto particular. Aqui o ponto é antes que essa complacência, diferentemente das duas outras, com o agradável e com o bom, não está constrangida por qualquer fator extrínseco ao próprio ato de contemplação, quer dizer, ‘por nenhum interesse, quer o dos sentidos, quer o da razão.’ (*ibid.*) No caso do agradável, o fator extrínseco é a nossa natureza sensível e, portanto, em última instância, as leis da natureza; no caso do bom, é a lei moral que obriga a aprovação (senão a obediência)”. Ver também os textos estéticos de Schiller, autor que, talvez melhor do que todos os outros, compreendeu, a partir de Kant, as relações entre o belo, a forma e a liberdade.
- 28 A partir deste ponto, em que examino os dois momentos da “Analítica do Belo”, muitas vezes serei obrigada a remeter o leitor ao meu ensaio “Kant e a mimese”, publicado na *Studia Kantiana* (*op. cit.*), como já é o caso desta análise da interpretação heideggeriana do desinteresse, com sua “desconstrução” do equívoco nietzschiano.
- 29 Jens Kulenkampff, por exemplo, em seu ensaio “A lógica kantiana do juízo estético e o significado metafísico do belo da natureza” (1992:13), afirma: “Infelizmente, a doutrina da complacência desinteressada diante do belo não é suficientemente convincente”. Assim como Paul Guyer, que considera ser o verdadeiro início da “Analítica do Belo” o segundo momento, da universalização

principal tenha sido promovido pela célebre interpretação de Nietzsche, para quem a proposta kantiana de “desinvestimento” da vontade ou da faculdade da apetição, como vimos, no seu sentido superior ou inferior, ao invés de “liberar” o belo, traduzia uma indiferença ou ascetismo por parte do espectador. Para ele, o espectador kantiano da arte seria um desanimado, desatento, senão mesmo um insensível observador do mundo. Ora, sabemos o quanto essa interpretação é injusta com o sentimento desinteressado do belo kantiano, que não tem nada de atônico, astênico ou ascético; ao contrário, o verdadeiramente belo só ocorre se “aumenta” ou “dilata”, como dizia o próprio Kant, “o sentimento de vida”. A experiência do belo em Kant tonifica, intensifica as faculdades do homem. Ela põe em relevo, enfatiza, chama a atenção para algo diante do qual, talvez, se não fosse a nossa capacidade de sentir o belo, permaneceríamos indiferentes. O tom negativo do termo “(des)interesse” não deve nos impressionar. Ao contrário, ele deve nos inspirar, já que uma das mais importantes etapas da operação crítica — inclusive daquela crítica de arte, possivelmente inaugurada por Kant — consiste em repetir, no objeto, o desnudamento que já foi efetuado no sujeito. Trata-se então de despojar também o objeto de todas as camadas formadas pelos diversos interesses, finalidades (dentre as quais uma das mais corriqueiras é a da utilidade) que costumam interpor-se no caminho que leva o sujeito ao objeto.

Não vou repetir aqui a tentativa que já fiz em outro texto³⁰, de interpretar o desinteresse à luz da *Poética* aristotélica. Ali, pretendi tratar o desinteresse como uma tese não realista (até subversiva!!) sobre a relação entre arte e realidade. Insistindo sobre essa radicalidade do primeiro momento da “Analítica do Belo”, tentava compreender o desinteresse, por sua irreduzível liberdade, como uma encarnação da autonomia da arte com relação à realidade. Por isso, o desinteresse conteria um dos grandes trunfos da estética kantiana para nossa contemporaneidade, que é precisamente o de liberar a arte da referência ao já existente. Interpretada a “tese” do desinteresse, ela concede à arte o direito de ultrapassar os objetos já dados, manifestar sua insatisfação com a realidade e, finalmente, constituir uma subversão ou alternativa a ela; aprofundada, ela se torna um forte argumento para liberar a arte de uma de suas mais tradicionais armaduras conceituais, de uma das versões mais arraigadas

dade subjetiva. Chamo a atenção mais uma vez para a leitura de Allison (com a qual passei a concordar inteiramente), que, como já vimos, considera que existe uma progressão lógica na estrutura da “Analítica” e, portanto, vê a tese da universalidade (segundo momento) como uma decorrência necessária da tese do desinteresse.

30 Ver nota 25.

e vulgarizadas pelo senso comum, de que arte é pura representação e reprodução (quanto mais fiel, melhor) da realidade. A partir dela, conclui-se que uma obra de arte nos comove ou suscita a nossa reflexão acompanhada de prazer, não porque se pareça com a realidade. Cabe-nos continuar a perguntar, junto com Schiller, um dos filósofos mais atentos à diferença entre arte e realidade: por que algo que, assumidamente, apresenta-se como artificial (quer dizer, não real ou não natural³¹) pode emocionar-nos como se fosse real ou natural, em alguns casos até mais do que a própria realidade ou natureza?

Segundo momento: da quantidade ou da universalidade subjetiva³²

Passemos então à análise do segundo momento da “Analítica do Belo”, no qual Kant afirma que o juízo reflexionante estético é um juízo singular e universal. Ele adverte que sua universalidade não deriva logicamente de sua singularidade. Para explicar essa universalidade subjetiva, típica do juízo estético, temos de retomar sua crítica à lógica formal, feita na *Crítica da razão pura*, na qual Kant afirmava que, para os lógicos tradicionais, os juízos singulares podiam ser tratados como juízos universais. Então, para eles, o juízo estético “Esta mulher é bela” ou este outro, lógico, “Todas as mulheres são belas”, têm absolutamente o mesmo valor, pois, nos dois casos, o predicado “é (são) bela(s)” deve compreender a totalidade do conceito-sujeito, ou, em outras palavras, no sujeito “mulher” ou “mulheres”, não haverá lugar para qualquer resto ou exceção de feiúra. A lógica transcendental inaugura, com relação à lógica formal tradicional, uma perspectiva totalmente nova, a saber, a exigência de apreciar um juízo “não apenas do ponto de vista de seu valor interno, mas também, como conhecimento geral”³³; isto é, a lógica transcendental instaura, por um lado, como diria Deleuze, a crítica interna e imanente (dentro da própria filosofia), mas também, por outro lado, e do ponto de vista mais estritamente lógico, uma perspectiva externa ou exterior.

31 A aparência estética não pretende substituir as “essências lógicas”... As uvas pintadas podem até confundir os pássaros (cf. Platão, *A República*, falando sobre Zeugnís, o pintor dessas uvas tão “reais” a ponto de confundir passarinhos), que são meio bobões, mas elas não pretendem passar por uvas “de verdade” (se “verdade” aqui significa “realidade”).

32 Peço perdão a quem já leu meu ensaio “Kant e a mimese”, já mencionado, por estar aqui a repetir, especialmente neste item, quase palavra por palavra, o que já lá escrevera. A despeito disso, decido repetir quase todo o segundo momento, em atenção ao Professor Oswaldo Chateaubriand, que poderia sentir “falta” desta passagem sobre os juízos singulares vistos sob a perspectiva da lógica transcendental.

33 Kant, *Crítica da razão pura*, op.cit.: A 71, B 96.

Interessados apenas na relação interna entre os elementos do juízo, o sujeito e o predicado, os lógicos tradicionais ficam alheios à distinção que, para o filósofo transcendental, não poderia ser maior. Este último, obrigado pela perspectiva da exterioridade, deve examinar a relação do juízo com a totalidade do saber, quer dizer, deve poder comparar o juízo singular com o juízo universal e concluir que o primeiro “se comporta em relação ao último como a unidade em relação à infinidade, e é portanto, em si mesmo, essencialmente distinto.”³⁴ Indiferentes à distinção entre “uma” e “todas mulheres”, os lógicos estimam com preguiça que “Bah! Todas as mulheres são belas”. Mas nosso problema, o da validade universal dos juízos estéticos, não fica resolvido com esta generalização da beleza feminina, pois a universalidade do juízo “todas as mulheres etc.” é lógica e, conseqüentemente, objetiva, ao passo que a mulher (sujeito singular) do juízo “esta mulher é bela” goza de um privilégio, a beleza, a qual ela não está de jeito algum disposta a compartilhar com todas as mulheres do mundo. O filósofo transcendental se mostra então, ao contrário daqueles lógicos, muito mais atento e sensível à diferença quantitativa ou à rivalidade ciumenta entre a unidade e a totalidade.

Chegamos à conclusão de que a universalidade do juízo estético não poderá ser de modo algum lógica ou objetiva. Ela será uma universalidade subjetiva, como aliás Kant não cansa de nos advertir. Mas, no § 32 da CFJ, quando se trata de enunciar as duas características lógicas do juízo de gosto, ele precisa: “O juízo de gosto determina seu objeto com respeito à complacência (como beleza) com uma pretensão de assentimento de qualquer um, como se fosse objetivo. (meu grifo)” Antes de tentar elucidar a operação analógica contida na expressão “como se”, que permite aproximar o juízo estético da objetividade, precisamos apresentar a sua contrapartida subjetiva, que compara juízos estéticos dos sentidos e reflexionantes, a fim de apoderarmo-nos da segunda característica lógica destes últimos, enunciada no parágrafo seguinte: “O juízo de gosto não é absolutamente determinável por argumentos como se ele fosse simplesmente subjetivo. (meu grifo)”

Tentemos reconstruir essa atitude que chamei familiarmente de “bumerangue” ou lógica do *como se*, sobre a qual falara a vocês no início desta palestra. No momento da singularização, o filósofo transcendental, fazendo valer sua perspectiva em direção à exterioridade, deve comparar os juízos reflexionantes de gosto com os juízos determinantes de conhecimento, ou melhor, deve com-

34 *Idem, ibid.*

parar esses juízos segundo a perspectiva de “seus” sujeitos, concluindo, *como se os juízos de gosto fossem apenas subjetivos, que o seu sujeito é irremediavelmente singular, ao contrário do sujeito geral dos juízos determinantes. Mas a operação bumerangue ainda não está completa. Agora é o momento da universalização e, neste caso, “novos” juízos são convocados; a comparação deverá ser feita entre os juízos de reflexão estéticos e os juízos-de-sentidos estéticos, ou, segundo uma terminologia apreciada por Kant, entre juízos puros ou a priori e juízos empíricos. Uma diferença haverá de irromper dentro do predicado, uma vez que esta operação complementar decorre necessariamente da operação anterior que examinou os juízos a partir do sujeito e concluiu que, como juízos “subjetivos”, ambos os juízos estéticos (tanto puros quanto empíricos) possuem um sujeito singular.*

Neste segundo passo ou comparação com os juízos empíricos, a operação bumerangue se completa. É apenas do ponto de vista do predicado que juízos empíricos e puros se distinguem. Se o predicado (“é belo”) dos juízos estéticos puros gozam do privilégio da universalidade, o predicado (“é gostoso”) dos juízos estéticos empíricos não podem ter a mesma pretensão. Aqui Kant dá o famoso exemplo do vinho das Canárias. Um sujeito da experiência gustativa admitirá de bom grado que um outro corrija-lhe a expressão “o vinho espumante das Canárias é agradável”, recordando-lhe que ele deve dizer: “*ele me é agradável*”, uma vez que somente aplicado aos sentidos o princípio “cada um tem seu próprio gosto” é válido. Inversamente, em relação ao belo, seria ridículo, ao apreciar um poema ou um concerto, acrescentar à expressão “isso é belo” um “para mim”, pois não devo chamar “belo” aquilo que só a mim apraz.

Para tentar compreender o funcionamento da operação (lúdica ou lógica?) do “bumerangue”, na verdade uma conseqüência no texto kantiano da expressão gramatical “*als ob*”, introduzo aqui um anacronismo: a distinção entre o sujeito do enunciado e o da enunciação. A partir dela, podemos reconstruir do seguinte modo a dupla “rebeldia” do juízo de gosto, ou, com outras palavras, reconstruir “a universalidade subjetiva” que caracteriza os juízos estéticos puros: à tentativa lógica (proveniente das estéticas intelectualistas) de generalizar o sujeito do enunciado, o juízo responde, *como se fosse apenas subjetivo, com uma singularização amorosa e irrevogável*: “Não! Apenas esta mulher é bela, única e insubstituível”; à tentativa sensível (proveniente das estéticas empiristas) de singularizar o sujeito de enunciação, ele responde, *como se fosse objetivo, com uma generalização ambiciosa e igualmente inabalável*: “Ela não é bela apenas para mim, mas para todos os homens”.

Do ponto de vista do sujeito do enunciado, podemos classificar os juízos estéticos puros como juízos singulares e, nesse sentido, eles não se diferenciam dos juízos estéticos empíricos. Do ponto de vista do sujeito da enunciação, no entanto, juízos estéticos puros distinguem-se radicalmente (quanto à quantidade, nada mais distinto do que a unidade da totalidade) dos estéticos empíricos. Assim, no juízo sobre o agradável, o sujeito da enunciação *pode ser igual a um*, ou seja, aquele que considera o vinho “gostoso” não tem qualquer direito de exigir que outros concordem com ele; já no juízo estético puro, mesmo que permaneça indeterminado pelo predicado³⁵ “é belo” (que não é conceito nem intuição, mas apenas o efeito emotivo num sujeito), o sujeito da enunciação tem de poder ser universal. Resumindo: no juízo estético puro, o sujeito do enunciado é necessariamente singular e único, enquanto o sujeito da enunciação tem de ser universal.

Isso quer dizer que, no movimento de ida do bumerangue, valendo-se de sua perspectiva da exterioridade — que extrapola a relação interna ao juízo entre sujeito e predicado —, a lógica transcendental compara os juízos estéticos (reflexionantes) com os determinantes e descobre a maior diferença possível entre a unidade (a singularidade) do sujeito no juízo estético e a multiplicidade (totalidade) do sujeito nos juízos determinantes. Já no movimento de volta, valendo-se daquela mesma perspectiva, a lógica transcendental comparará os juízos estéticos puros aos empíricos e nos conduzirá para fora do juízo, em direção à comunidade dos homens, à intersubjetividade que é o lugar de origem do gosto. Voltaremos a ela no último momento da “Analítica do Belo”.

Terceiro momento: da relação ou da finalidade sem fim

Mesmo estando disposta a concordar com Allison que o terceiro momento faz parte, junto com os demais, do exame das “condições sob as quais um dado juízo de gosto *pode ser puro*” ou, o que para ele dá no mesmo, da análise das “condições requeridas para chamar de belo um objeto”³⁶; mesmo que eu esteja disposta, portanto, a concordar que se trata sempre, em último caso, da formulação de um juízo, não se pode ignorar o fato de que aqui “relação” não tem qualquer sentido lógico e escapa de todos os casos enumerados por Kant,

35 Caso absurdo em que o espectador da “Monalisa” tornar-se-ia tão belo e risonho quanto ela...

36 Allison, *op.cit.*:73.

na primeira *Crítica*, que dizem respeito às “relações do pensamento nos juízos”³⁷. Na terceira *Crítica*, é a relação entre sujeito e objeto, ou antes entre o sujeito e o objeto enquanto representado³⁸, que está em jogo.

Em segundo lugar, é preciso dizer que há uma certa unanimidade entre os intérpretes da CFJ em apontar esse momento da “Analítica do Belo” como sendo o primeiro a dar ênfase ao objeto. Talvez seja mesmo em virtude dessa mudança de perspectiva, somada à introdução de noções não apenas novas em relação à tradição (caso da noção de “forma”), como também problemáticas (“forma da finalidade”³⁹), mas também aparentemente paradoxais (como é o caso da “finalidade sem fim”), que essa seção tenha se tornado “não só a mais extensa [são oito parágrafos dedicados a ela] como a mais complexa das quatro”⁴⁰. Antes de abordar a questão da forma, que, a meu ver, subjaz a todo o capítulo, é necessário tentar esclarecer pelo menos duas outras noções, de finalidade e de fim, das quais depende, aliás, a novidade da primeira. Os parágrafos 10, 11 e 12 são dedicados precisamente àquelas definições. Já os parágrafos 13 e 14 consistem na retomada da distinção entre juízos de gosto puros e empíricos à luz da relação; finalmente, nos parágrafos restantes, de 15 a 17, o confronto se dá entre os juízos puros estéticos e os juízos determinantes (fundados no conceito de perfeição).

Como já foi mencionado antes, a noção mais recorrente nessa parte da CFJ talvez seja a de forma. Não é por acaso que a famosa objeção ao “formalismo kantiano” vem buscar seu pretexto exatamente nesses parágrafos. Ao contrário dos dois momentos anteriores, como observa Allison, aqui Kant parece ter plena consciência de que está apresentando um ponto de vista contrário ao do senso comum de sua época⁴¹. Para esse intérprete das três *Críticas*, o principal objetivo desse momento da “Analítica” reside na tentativa, já ensaiada nas Introduções, de ligar o prazer estético com a finalidade. Mas aí também

37 Kant, *Crítica da razão pura*, *op.cit.*:68: “Todas as relações do pensamento nos juízos são: a) do predicado com o sujeito; b) do fundamento com a consequência; c) do conhecimento dividido e dos membros reunidos da divisão entre si.”

38 Concordo, mais uma vez, com Allison que o “objeto” com o qual o sujeito se relaciona é aquele “apreendido pela mera reflexão”, ou seja, um objeto “enquanto representado” (“*qua represented*”), e não um objeto imediato da natureza, talvez nem sequer um fenômeno (*op.cit.*:119). Aliás, foi a partir dessa diferença entre realidade e mimese que pude aproximar a Estética de Kant da Poética de Aristóteles.

39 Embora Valério Rohden e Antonio Marques traduzam *Zweckmässigkeit* por “conformidade a fins”, sempre que possível adotarei o termo simplificado “finalidade”, correspondente em português à tradução sugerida em francês por A. Philonenko, “*finalité*” (Kant, *Critique de la faculté de juger*, 1984).

40 Allison, *op.cit.*:120.

41 *Idem*:131.

reside a grande novidade do conceito kantiano de forma, o qual, talvez de modo inédito na história da filosofia da arte, vai ser vinculado à noção de finalidade. Para alcançar aquela ligação, é necessário, portanto, fornecer uma definição de “finalidade”, que por sua vez o filósofo pretende deduzir da noção de “fim” — sendo por isso que começa o § 10 com uma definição de “fim”, logo seguida por outra, no início do § 11. Vamos às duas:

*Fim é o objeto de um conceito, na medida em que este for considerado como causa daquele (o fundamento real de sua possibilidade); e a causalidade de um conceito com respeito a seu objeto é a conformidade a fins (forma finalis). Onde, pois, não é porventura pensado simplesmente o conhecimento de um objeto, mas o próprio objeto (a forma ou existência do mesmo) como efeito, enquanto possível somente mediante um conceito do último, aí se pensa um fim.*⁴²

Todo fim, se é considerado como fundamento da complacência, comporta sempre um interesse como fundamento de determinação do juízo sobre o objeto de prazer. Logo, não pode haver nenhum fim subjetivo como fundamento do juízo de gosto. Mas também nenhuma representação de um fim objetivo, isto é, da possibilidade do próprio objeto segundo princípios da ligação a fins, por conseguinte nenhum conceito de bom pode determinar o juízo de gosto; porque ele é um juízo estético e não um juízo de conhecimento, o qual, pois, não concerne a nenhum conceito da natureza e da possibilidade interna ou externa do objeto através desta ou daquela causa, mas simplesmente à relação das faculdades de representação entre si, na medida em que elas são determinadas por uma representação.⁴³

Alguém poderia objetar, com alguma razão, que as duas definições se opõem. Na primeira, para excluir o empírico e indicar que o domínio dos juízos puros é o transcendental, Kant destaca que o fim é um conceito (ou representação) que precede o objeto; em seguida, descreve essa relação entre conceito e objeto como uma causalidade; concluindo que a “finalidade” consiste precisamente nessa relação de causalidade entre um conceito e seu objeto. Como da segunda definição de “fim” são excluídos tanto o conceito como a relação causal, poderíamos concluir que se trata de uma oposição ou divergência, cujo resultado seria o de afinal nos deixar na mão, quero dizer, sem qualquer resposta definitiva acerca do que seja fim e, a fortiori, “finalidade” e

42 Kant, *Crítica da faculdade do juízo*, 1993:64.

43 Kant, *idem*:66-67.

“forma da finalidade”... Mas é necessário lembrar que a última definição (de “fim”) citada fica, de fato, no § seguinte, cujo título é “O juízo de gosto não tem por fundamento senão a forma da conformidade a fins de um objeto (ou do seu modo de representação)”, explicitando, portanto, que já se encontra definida a noção de “forma da finalidade”... Mas já se encontra definida? Onde?

Entre as duas definições, aparentemente divergentes, de “fim”, deve ter ocorrido o esclarecimento da outra noção, a de “forma da finalidade (ou conformidade a fins)”. Voltemos então ao parágrafo 10, que se chama “Da conformidade a fins em geral”; e voltemos exatamente ao ponto onde Kant vai distinguir três “tipos” de “conformidade a fins”⁴⁴: a primeira, relativa ao *objeto*, parece ter sido contemplada logo no início desse § 10, e talvez pudéssemos chamá-la de “conformidade a fins *teóricos*”; a segunda diz respeito ao estado de ânimo, e é a que será propriamente vinculada ao prazer estético; em terceiro lugar está a conformidade relativa à ação, a qual poderíamos chamar de “conformidade a fins *práticos*”. É evidente que a relação do sentimento de prazer com o fim nos dois últimos casos, tanto do estado mental quanto da ação, é muito mais facilmente estabelecida do que no caso dos “fins *teóricos*”.

Então, talvez não haja divergência entre as duas definições de “fim”, mas apenas diferença ou complementaridade entre elas: enquanto a definição do § 10 pretende descrever uma conformidade a fins *teóricos*, a do § 11 volta-se para uma conformidade a fins *práticos*. Mas a “nossa questão”, da conformidade a fins *estéticos* (digamos assim, embora não seja essa de modo algum a terminologia utilizada por Kant), não se reduz a nenhuma das anteriores, ainda que possa guardar de cada uma delas algum aspecto. Da primeira, *teórica*, ela guarda sobretudo o aspecto *a priori*, transcendental ou não-empírico, apesar de não ter qualquer conceito como fundamento; da segunda, *prática*, ao contrário, ela guarda uma analogia (e nada mais do que um *als ob*) com o seu fundamento, que é a vontade, negando, no entanto, tanto o fundamento empírico de determinação (que reduziria o prazer estético ao prazer com o agradável), como o fundamento conceitual de determinação (como seria o caso da redução do belo ao conceito de perfeito).

Talvez o fato de Kant haver começado ambos os parágrafos, 10 e 11, por uma noção que, afinal, será *excluída*⁴⁵ do terceiro momento da “Análise do Belo” não possa ser justificado unicamente por sua preferência, já mencionada antes (a propósito do desinteresse), de começar a apresentação de sua

44 Allison (op.cit.:123) refere-se a essa passagem como sendo uma consideração kantiana sobre a forma “adjetiva” (“purposive”) do substantivo “fim” (“purpose”).

45 Não nos esqueçamos que o belo consiste numa “finalidade sem fim”.

doutrina sempre apelando para o modo negativo ou método da exclusão. Talvez aqui se acrescente mais uma dificuldade, que é a do próprio termo “finalidade sem fim”, ou ainda “forma da finalidade”. Resgatemos aquele artifício do “bumerangue” para ver se nos auxilia mais uma vez. A nossa “demora”⁴⁶ sobre a (ou contemplação da) forma exige que coloquemos em suspensão um procedimento habitual das nossas faculdades, o qual consiste em querer “descortinar pela razão segundo a sua possibilidade aquilo que observamos”⁴⁷. A idéia da interrupção ou suspensão parece ter alguma afinidade com a atitude do bumerangue.

Vejamus como se dá a “experiência do belo”: estamos diante do objeto a ponto de colocar uma vontade como origem daquela ordenação formal cuja apreensão nos provoca prazer. Se levássemos a cabo esse procedimento, isso significaria precisamente tentar “dar uma justificativa”, “descortinar pela razão”, explicar o que não tem porquê (lembrem-se da rosa do poema de Silesius?). A Crítica de Kant não desempenhou sempre o papel de apontar os limites da razão? Pois bem, nesse caso, ela nos indica que tentar dar fundamento ao belo é fazer um uso transcendente da razão que, sabemos, tende, de modo recorrente, ao metafísico. O “bumerangue” crítico “corrige” a nossa atitude, digamos, “naturalmente” metafísica e nos chama a atenção para o fato de que, para experimentar (e não explicar) o belo, basta que a forma ou, com outras palavras, a aparência do objeto se ofereça como se uma representação de fim estivesse a sustentá-la. A “conformidade a fins” põe-nos na atitude inevitável de buscar um fim, mas o “bumerangue” nos traz de volta a, remete-nos a, faz-nos demorar sobre a forma, que, sendo bela, obriga-nos a uma reflexão sem fim⁴⁸. Parece que a não saciedade da reflexão estética propiciou sua identificação com algo que poderíamos chamar de “ideal crítico” ou “crítica infinita”. Esse “ideal” foi, com certeza, o aspecto da Estética kantiana que mais intrigou a geração seguinte, dos românticos. Seus temas prediletos, tais como

46 É assim que Valério Rohden e Antonio Marques traduzem o termo *Verweilung* (Crítica da faculdade do juízo, *op.cit.*:69), enquanto Philonenko dá em francês a expressão “*arrêt de l’esprit*”.

47 Kant, *Crítica da faculdade do juízo*, *op.cit.*:65

48 Permitam-me uma pequena digressão sobre uma possibilidade na qual penso constantemente. Haverá uma afinidade exclusiva entre a reflexão (contemplação) e a faculdade de julgar? Além do juízo, haverá outra faculdade capaz de exercer essa atividade passiva que é a reflexão? Capaz de manter-se ambigualmente: do lado da subjetividade, atenta e profundamente ativa; do lado do objeto, estática, passiva diante da arquitetura da forma? Poderíamos falar numa afinidade entre a reflexão e a forma? Ou ainda que, diferentemente da faculdade do juízo, o entendimento e também a sensibilidade estariam “ligados” respectivamente ao conteúdo (lógico) e à matéria (sensível)?

o “inacabamento da obra”, o belo como absoluto ou, hegelianamente, como “manifestação do Espírito Absoluto”, talvez nada mais sejam senão “leituras” dessa prolífica noção kantiana de “reflexão”.

Terei de deixar de lado, ainda que não me passe despercebida, no interior desses oito parágrafos dedicados ao terceiro momento do juízo de gosto puro, a imensa discussão⁴⁹, por um lado, com o atrativo e a comoção, que poderiam ser entendidos como fundamentos de juízos empíricos e juízos do sublime respectivamente; por outro lado, com o conceito de perfeição, veiculado como critério do belo pelas Estéticas intelectualistas (ou simplesmente, objetivistas) da época de Kant, como era o caso da Estética de Baumgarten. Farei isso em proveito de uma tentativa de aprofundamento da noção de forma, que é o tema estético por excelência. A forma e a matéria constituem juntas um par de indubitável importância para a Estética. Não é à toa que Heidegger, no famoso ensaio sobre *A origem da obra de arte*, quando se propôs a desconstruir os conceitos mais essenciais da Estética, numa empreitada de cujo sucesso até hoje se suspeita, não se debruçou sobre outro par de conceitos senão o de matéria-forma.

Talvez o § 14 tenha suscitado mais um preconceito (além do subjetivismo) que afetou a história da recepção da Estética kantiana, justamente o da radicalidade formalista. Nesse parágrafo, como indica Allison, “o tema dominante [...] é a correlação entre a distinção empírico/puro e matéria/forma.”⁵⁰ E como, além disso, seguindo o exato método da primeira *Crítica*, Kant associou a matéria à sensação, durante muitos anos, completando a correlação, e junto com outros intérpretes, julguei legítimo reduzir a forma (estética) na CFJ às formas *a priori* do tempo e do espaço, que, apesar de ocuparem a parte da CRP chamada também de “Estética”, ligam-se em seguida, como todo mundo sabe, a conceitos para formar conhecimento. E foi essa identificação da forma estética com a estrutura espácio-temporal que, segundo Allison, levou à objeção formalista.⁵¹ As razões que motivaram essa conexão ou conclusão não ficam totalmente explícitas no seu livro e nem eu saberia como preenchê-las, já que não concordo com ela⁵². Ao contrário do formalismo,

49 Lembro, no entanto, que o essencial dessa discussão ocorreu no segundo momento, da quantidade...

50 Allison, *op.cit.*:133.

51 Cf. Allison, *op.cit.*:132.

52 A meu ver, a objeção formalista origina-se de uma avaliação da perspectiva transcendental kantiana como tendo sempre concedido um indubitável privilégio à forma (qualquer que seja) em detrimento de todo conteúdo, e não está ligada, portanto, como pensa Allison, a uma definição de forma.

um dos efeitos possíveis daquela identificação (entre a forma estética e as formas puras do tempo e do espaço), o qual concedo também jamais ter sido muito proveitoso para o ponto de vista estético propriamente dito, consistia em tornar o belo indistinto dos demais fenômenos. A objeção na qual sempre desemboquei era a de uma generalização ou indiferenciação do belo, isto é, a de que talvez, para Kant, *tudo* (todo fenômeno) fosse, em última instância, belo...

Ora, hoje em dia, reconheço que o fato de aceitar como inegável a dimensão fenomenal (das formas do espaço e do tempo) na forma bela ou, com outras palavras, que *todo* belo seja, de modo necessário, fenômeno — pois todo belo é essencialmente aparência —, não implica em dar como verdadeira a recíproca, i.e., que todo fenômeno seja belo — pois temos de resguardar a possibilidade de fenômenos que, sem contrariar as formas do espaço e do tempo, justamente *não* sejam belos... Com isso provaria que a jurisdição da beleza não coincide em extensão com a do fenômeno, pois há menos objetos belos do que fenômenos no mundo. Mas, qualquer um interessado em tornar equivalentes o domínio dos fenômenos na *Crítica da razão pura* e o mesmo domínio na *Crítica da faculdade do juízo* bem poderia alegar que, sendo o “estético” (e não apenas o “belo”) o âmbito da CFJ, temos de acrescentar ainda o feio e o sublime⁵³. Nesse caso, do ponto de vista quantitativo, não haveria diferença entre os fenômenos da “Estética Transcendental” e aqueles avaliados pelo juízo de gosto. Mas sobraria sempre a diferença qualitativa, já que a “forma estética” da CFJ acrescenta algo às formas *a priori* da “Estética Transcendental” da CRP. Esse excesso, que justamente não é numérico, mas sim uma qualidade que escapa à pura estrutura espaço-temporal, penso hoje tratar-se exatamente da “finalidade”. Isso significa dizer que, além de ocupar, como todos os fenômenos no mundo, um espaço e um tempo determinados, e ser, portanto, mensurável, a forma do objeto belo é mais do que (apenas) isso: ela tem uma qualidade que escapa tanto à fita métrica quanto aos cronômetros, metrônomos etc. É provável que essa qualidade consista na finalidade específica do belo⁵⁴, que é a finalidade sem fim. Estarmos detidos por essa

53 De acordo com a observação de Guido de Almeida (com. pess), as “categorias” belo, feio e sublime compreenderiam, ou melhor, esgotariam a totalidade do âmbito estético.

54 Deveríamos dizer: “finalidade específica do belo” ou “do estético”? Para seguir a indicação da nota acima, teríamos de assumir que o gênero é sempre a forma *estética*... E nesse caso, a finalidade sem fim teria a ver também com o feio e com o sublime. E poderíamos a coisa reformular do seguinte modo: o objeto feio expõe uma forma da finalidade sem fim que, diferentemente do objeto belo, não promove uma intensificação das forças das nossas faculdades; já no sublime, a forma do objeto é anti-final, isto é, disforme.

forma da finalidade sem fim é o que distingue, como “estética”⁵⁵, a nossa possibilidade de relação com os objetos. E é essa forma que, ligando-se a, ou mesmo intensificando o jogo harmônico das nossas faculdades, nos dá prazer⁵⁶.

Quarto momento: da modalidade ou da necessidade exemplar

É no último momento da “Analítica do Belo”, composto por cinco parágrafos (18 a 22), que aparece pela primeira vez a noção de *sensus communis*, que se tornou tão essencial para muitos intérpretes da CFJ, dentre os quais cabe destacar Hannah Arendt e J.-F. Lyotard⁵⁷. Embora fosse uma noção corrente na sua época, Kant, como já tinha feito em outras ocasiões, utiliza-a de um modo verdadeiramente inédito. O *sensus communis* aparece como um possível fundamento (quase objetivo) do gosto, o que levou muitos comentadores a interpretarem os parágrafos 21 e 22 como já contendo a dedução dos juízos estéticos⁵⁸. Do mesmo modo que tentei discutir o terceiro momento da “Analítica do Belo”, dando ênfase à noção de “forma”, agora pretendo analisar o quarto momento, focalizando a idéia de *sensus communis*.

No entanto, antes de chegar ao assunto específico desse quarto momento, é preciso contextualizá-lo. Como lembra Allison, as categorias da modalidade, mesmo na primeira *Crítica*, já não desempenhavam qualquer papel para o conteúdo do juízo. Aliás, o próprio Kant assumiu isso literalmente na CRP:

*A modalidade dos juízos é uma função bem peculiar, que possui o caráter distintivo de não contribuir em nada para o conteúdo do juízo (pois, além da quantidade, da qualidade e da relação, nada mais constitui o conteúdo de um juízo), mas de dizer respeito apenas ao valor da cópula em relação com o pensamento em geral.*⁵⁹

Sob esse aspecto, o de não acrescentar nada ao conteúdo do juízo, a modalidade do juízo de gosto não constitui exceção. Aqui, as condições para enun-

55 Ver nota anterior.

56 Também quanto ao sentimento, é necessário percorrer os outros “casos”: o do feio, que nos provoca desprazer, e o do sublime, que nos provoca prazer e desprazer — mais uma vez, seguindo a observação de Guido de Almeida.

57 Arendt 1982 e Lyotard 1991.

58 Allison discorda frontalmente dessa interpretação. Para ele, o § 21 contém antes uma digressão epistemológica (que levaria a associar o *sensus communis* ao “talento de julgar”, definido na CRP) do que uma dedução do princípio estético do gosto. Somente a partir daquela hipótese, diz ele, o argumento do § 21 torna-se plausível e bem sucedido.

59 Kant, *Crítica da razão pura*, op.cit.:69.

ciar um juízo de gosto puro já estão “completamente determinadas pelo seu desinteresse, por sua universalidade subjetiva baseada na harmonia livre das faculdades e por sua base na forma do objeto ou de sua representação.”⁶⁰ No entanto, como ocorrera nos momentos anteriores, o sentido da modalidade do juízo de gosto sofre um deslocamento com relação à dos juízos cognitivos. Se, neste último caso, a modalidade significava uma avaliação sobre o tipo de conexão das representações dentro de um juízo (a conexão podia se dar de três modos: problemático, assertórico ou apodítico), a conexão que entra em cena no caso dos juízos de gosto é a das representações com o sentimento, e ela só pode se dar, segundo a CFJ, de um modo: o necessário. E, para piorar um pouco mais as coisas, Kant chama essa necessidade de “exemplar”. A este último problema, da exemplaridade, voltarei um pouco mais adiante.

Antes disso, vocês têm todo direito de perguntar se não se trata de um nonsense a idéia de um sentimento de prazer determinado *a priori* e, como se isso não bastasse, necessariamente. Apesar de concordar com vocês que o argumento parece enfrentar uma barreira intransponível, a do absurdo, tenho de insistir que, para Kant, incluir o juízo de gosto no seu programa para uma filosofia transcendental significa justamente provar a necessidade ou a aprioridade dos juízos de gosto. O outro problema é a confusão que somos levados a fazer constantemente entre o segundo momento, da quantidade (da universalidade subjetiva), e este quarto, da modalidade. É verdade que, sob vários aspectos, a noção de necessidade parece recobrir o sentido da universalidade. Mas lembro que, se no momento da quantidade tratava-se de generalizar ou universalizar o sujeito da enunciação, agora a atenção estará mais voltada para o elo entre o objeto ou sua representação e o sentimento (de prazer ou desprazer). No momento da modalidade, o que está sendo avaliado é o “modo” (necessário, e só há esse modo) como a representação que fazemos do objeto (e é por isso que este quarto momento tem de ser precedido pelo terceiro, da relação, que, como vocês lembram, era o primeiro a “olhar” para o objeto e descobrir que a forma do prazer estético é a da finalidade sem fim) liga-se ao nosso sentimento⁶¹.

Passemos afinal ao *sensus communis*, que foi anunciado como “condição suprema de possibilidade do juízo de gosto puro.”⁶² Com certeza é esta noção

60 Allison, *op.cit.*:144.

61 Mais uma vez, Allison nos dá uma saída para esse aparente impasse de uma determinação *a priori* do sentimento. O momento da modalidade não trata de como devemos sentir o belo e sim de como devemos julgar. O quarto momento, como os demais, trata, portanto, das condições de possibilidade do juízo estético puro.

62 Allison, *op.cit.*:144.

que serviu de ponte para interpretações mais “políticas” da CFJ. Julgo que isso foi possível porque apenas neste quarto momento a perspectiva da intersubjetividade, que estava subjacente e pressuposta nos momentos anteriores, mostrou-se com toda clareza. Essa transformação, ousou dizer, de ponto de vista⁶³, na economia do texto kantiano acabou por provocar uma mudança no presente texto. Assim, do mesmo modo que o excelente livro de Allison, tantas vezes citado aqui, serviu-nos de fio condutor para uma leitura feita do ponto de vista “interno” da CFJ, agora, para examinar este último momento, apelaremos para o fio de uma leitura mais “externa”, como é o caso da interpretação de Arendt⁶⁴, a qual extraiu conseqüências bastante inéditas e originais dessa *Crítica de Kant*. Faço então uma longa citação do início da “Décima terceira lição sobre a filosofia política de Kant”:

Concluimos agora nossa discussão do senso comum no seu sentido propriamente kantiano, de acordo com o qual o senso comum é um senso comunitário, *sensus communis*, distintamente do *sensus privatus*. É a esse *sensus communis* que o juízo apela em cada um, e é esse apelo possível que confere ao juízo sua validade especial. O “isto me agrada ou desagrade”, que, na qualidade de sentimento, parece ser totalmente privado e incomunicável, está na verdade enraizado nesse senso comunitário e, portanto, aberto à comunicação uma vez que tenha sido transformado pela reflexão, que leva em consideração todos os outros e seus sentimentos. Esses juízos nunca têm a validade das proposições cognitivas ou científicas, que, propriamente falando, não são juízos. (Se dizemos “o céu é azul” ou “dois e dois são quatro”, não estamos “julgando”; estamos dizendo o que é, compelidos pela evidência de nossos sentidos ou de nosso espírito.) Do mesmo modo, nunca podemos forçar ninguém a concordar com nossos juízos — “isso é

63 Digamos que o ponto de vista dos dois primeiros momentos da “Analítica do Belo” parecia detido sobre a subjetividade transcendental entendida como um indivíduo e, neste quarto momento, a subjetividade transcendental torna-se uma coletividade (uma sociedade?).

64 Diria que há, pelo menos (e de um modo bastante grosseiro), duas leituras sempre possíveis, não só deste, mas talvez de qualquer texto de filosofia: uma “interna” e imanente, mais preocupada com a lógica ou encadeamento das razões do texto; e outra mais “externa”, que põe o texto diante de, ou confronta-o com os problemas contemporâneos (atenção!) do leitor. Constata-se freqüentemente um verdadeiro abismo entre essas duas vertentes de interpretação, que, embora sejam diametralmente opostas, nem por isso deixam de ser legítimas. A dificuldade de conciliação ou irreducibilidade dos interesses de ambas as leituras acaba motivando aquela atitude mais comum, que varia da indiferença mútua até o desprezo recíproco, numa palavra: a atitude tão anti-filosófica (ou pelo menos tão anti-crítica) do preconceito... Embora tenha consciência de que esta ainda não é uma resposta ao professor Paulo César Duque Estrada (PUC-RJ), julgo ter, pelo menos, com esta observação, avançado um pouco na formulação do problema. A ele, que me instigou a tentar reconciliar aquelas duas leituras, dedico este esforço talvez vão.

belo” ou “isso é errado”. (Kant não acredita que os juízos morais sejam o produto da reflexão e da imaginação; desse modo, eles não são juízos, propriamente falando); podemos apenas “cortejar” ou “pretender” a concordância de todos. E nessa atividade persuasiva apelamos, na verdade, para o “senso comunitário”. Em outras palavras, quando julgamos, julgamos como membros de uma comunidade.⁶⁵

Tentando resumi-lo em poucas palavras, o objetivo da leitura de Arendt da CFJ talvez seja o de encontrar os princípios (não apenas práticos, mas democráticos) para uma filosofia política. Mas, justamente de Kant, um filósofo que não se dedicou reconhecidamente a escrever uma “Filosofia Política”? E, pior, por que não da “Filosofia Prática” mas sim de um livro sobre Estética? Aí se encontra o ineditismo da hipótese arendtiana. Tentemos enumerar aqui algumas das razões que levaram Arendt, primeiramente a Kant, e, em segundo lugar, à terceira *Crítica*. Pode-se dizer que Arendt sente uma profunda afinidade entre seu pensamento e o de Kant, pelo motivo ou pela característica mais óbvia da filosofia transcendental, que é a de ser uma crítica. E o que significa a “crítica” kantiana para a autora? Antes de tudo, trata-se de uma crítica da própria posição de filósofo, do que ela chama de “*déformation professionnelle*”, da posição tradicional do filósofo que vive no mundo (intelectual) da lua e, quando “baixa” para a terra, para o mundo prático dos negócios humanos e políticos, leva tombos como Tales na anedota, como Platão em Siracusa, e como Heidegger na Alemanha nazista.

Dessa posição primeira e profundamente autocrítica, pode-se extrair a segunda característica que torna a filosofia transcendental de Kant tão adequada aos objetivos democráticos de Arendt, a saber: a sua proximidade com o senso comum. O pensamento, apesar de seu vínculo inevitável com a solidão, deve poder superar todo egoísmo e estar em constante relação com o outro, com o ponto de vista dos outros, pondo-se no lugar dos outros, pensando a partir da posição alheia a fim de alargar a sua própria perspectiva⁶⁶. Não assu-

65 Arendt, *Lições sobre a filosofia política de Kant*, 1993:93.

66 Para mostrar essa profunda capacidade crítica de Kant, Arendt cita a carta que o filósofo escreveu a Marcus Herz em 7 junho de 1771, na qual ele confessa: “Você sabe que não me aproximo das objeções razoáveis meramente com a intenção de refutá-las, mas que, ao pensá-las (sic), sempre as entremeio em meu juízo, concedendo-lhes a oportunidade de subverter todas as minhas mais queridas crenças [grifo meu]. Mantenho a esperança de que, vendo meus juízos imparcialmente, da perspectiva dos outros [idem], uma terceira via possa se acrescentar ao meu insight prévio.” (apud Arendt, *op.cit.*:56) Sobre essa operação, que a meu ver está implícita no gosto, aconselho o filme “*Le goût des autres*”, de Charles Gassot, cuja “tese” parece-me ser totalmente kantiana, i.e.: o gosto forma-se não a partir de uma investigação interior e moral, mas a partir de uma relação com os outros, de interesse pelo ponto de vista dos outros... Como dizia Arendt, é surpreendente constatar que o sentimento, que parece ser o que há em nós de mais íntimo, seja exatamente o que há de mais público!

mindando o preconceito alheio, mas, ao contrário, disposto a passar em revista os seus próprios preconceitos, suas mais íntimas e “queridas crenças”. Nisso devem combinar o espectador estético e o político, e por isso Arendt prefere a terceira *Crítica* à segunda. Ambos os espectadores estão diante de uma singularidade, de um evento único: a *Monalisa*, a *Revolução Francesa*, o *Nazismo* e, hoje, a *Guerra do Golfo II* são acontecimentos singulares da história da humanidade. O fato de não podermos enfrentá-los com a ajuda de conceitos prévios ou *a priori* (lembrem-se que o belo não só não é um conceito como é incapaz de fornecer um), como o fazem, de um lado, a experiência teórico-científica, e de outro, a prático-moral, torna o espectador estético-artístico tão “desarmado” quanto o histórico-político. Mas, atenção, esse desarme conceitual não deve significar qualquer desmobilização ou renúncia ao pensamento e, muito menos, fuga da responsabilidade⁶⁷ de pensar. O fato de não podermos entender (o que, em termos rigorosamente kantianos, significa “subsumir sob conceitos”) uma obra ou acontecimento histórico — as vanguardas artísticas ou os totalitarismos do século XX, por exemplo —, não devia ter provocado nem indiferença nem repulsa. Ao contrário, a dificuldade, nesses casos, deve ser assumida como um sintoma da urgência ou emergência do pensamento e do juízo. Ah! O pensamento crítico, ele pode ser tudo (curioso, flexível, amador, volúvel, estranho, múltiplo, inesperado etc.), menos egoísta e preguiçoso!

Se vocês me concedem como já realizada a tarefa de justificar o motivo de Arendt ter recorrido antes à estética do que à moral kantiana, faltaria, nas minhas contas, apenas uma última prestação: por que o apelo, aparentemente de última hora, do presente texto à interpretação, definida como “externa”, de Arendt? Por que não me manter fiel àquela interpretação “interna” que orientou a análise dos três primeiros momentos da “*Análise do Belo*”? Resposta: inspirada pelos comentadores “internos” de Kant, posso alegar a meu favor que, sendo a modalidade a categoria que nada acrescenta ao conteúdo dos juízos, não é à toa que ela se deixa tão facilmente interpretar de um ponto de vista externo, e até mesmo político, como o demonstrou Arendt. Essa “exterioridade interna” ao quarto momento deixou-me à vontade para abandonar um eixo de interpretação e adotar outro.

67 Acho que Arendt aceitaria essa idéia de que somos responsáveis, estamos necessariamente engajados nos acontecimentos singulares nossos contemporâneos, como agora, em março de 2003, com a *Guerra do Golfo II*... E portanto, num certo sentido, “obrigados” a pensar neles, a julgá-los. Será necessário, sobre a obra de arte, assumir sempre uma posição, como fazemos diante do acontecimento político?

Para mim, estava claro desde o início, e espero que agora esteja claro para vocês também, que problemas como os do desinteresse (primeiro momento) ou da forma da finalidade sem fim (terceiro) interessam sobretudo a uma perspectiva mais estritamente estética e, por isso, seguir a interpretação interna foi tão valioso. Já as questões relativas à intersubjetividade, ao *sensus communis* e, agora (como veremos a seguir), à exemplaridade, tocam no problema importante para Arendt que é o do domínio essencialmente “público” do político⁶⁸. E, se não me engano, foi ela a primeira (seguida por tantos outros, principalmente pela filosofia francesa da arte, como é o caso de Jean-François Lyotard) a apontar essa afinidade profunda entre o estético e o político, definidos essencialmente como “aparências”. As intenções que interessam basicamente à moralidade não importam nem ao âmbito político nem ao estético; a estes últimos importa apenas o que aconteceu ou o que tem a possibilidade de acontecer, e não o que seus autores (ou artistas ou políticos) quiseram ou pretenderam.

Aliada a essa essência fenomenal, a outra característica, tanto do acontecimento estético quanto do político, é a sua irreduzível singularidade. A exemplaridade costuma ser apresentada como um modo de lidar com a singularidade. Verifiquemos, a respeito da exemplaridade, se se manifesta mais uma vez o ineditismo da interpretação de Arendt. É muito comum a tese kantiana da modalidade (de que a necessidade do juízo de gosto só pode ser conside-

68 Devo essa observação a Jacques Taminiaux, que me chamou a atenção (com pess.) para o quanto a análise arendtiana da CFJ divergia da heideggeriana; divergência medida exatamente a partir do interesse pelo *sensus communis*: imenso em Arendt e totalmente desprezado por Heidegger. Não terá sido isso fatal para ele? Não terá sido esse flagrante desprezo pelo público o que não só permitiu a classificação de Heidegger como o autêntico “pensador profissional”, mas também, por conseguinte, e em última instância, o “liberou” para apoiar o nazismo? Comprometido apenas com o filosófico (e não com o político — quem sabe se a política, para ele, homem das nuvens e das estrelas puras do céu, não era “coisa impura”, pés dos homens comuns na lama do mercado?), com a lógica histórico-filosófica, ele pôde (no sentido de que estava “liberado” para) interpretar o nazismo como “fim da metafísica” (cf. Lacoue-Labarthe e o próprio Taminiaux). Mas, por outro lado, não terá a sua constatação daquele desprezo, na hora do retraimento e do recuo, refletido profundamente em sua “filosofia”, obrigando-o, por exemplo, ao repensar a questão da verdade, a rechaçar qualquer perspectiva que pudesse identificá-la com algo “interno” ao juízo e declarando sua essência como “acontecimento”? O *Ereignis* poderá ser assim interpretado como uma certa prestação de contas de Heidegger, de modo algum assumida por ele, mas, à revelia dele, assumida por seu pensamento? Aliás, acontece muitas vezes de o pensamento — como na arte e na política também — colocar-se, ser contra seu próprio autor! Na obra de arte e no acontecimento político, é comum os feitos escaparem às intenções de seus autores... Por que isso não aconteceria também com a filosofia? Seria muito interessante investigar até que ponto o pensamento do *Ereignis* pode bem ser uma resposta a Arendt... Por mais orgulhoso que fosse, Heidegger não pode ter ficado indiferente e muito menos ignorado o avanço e a originalidade do pensamento arendtiano. Não podia passar-lhe despercebido um pensamento cujas bases ele mesmo ajudara a construir.

rada como exemplar⁶⁹) propiciar uma leitura exclusivamente lógica. Dado que o belo não fornece um conceito, não se pode chamar o objeto belo no mundo de “particular”, já que, repetindo, como não há qualquer conceito ou lei sob a qual subsumi-lo, o objeto belo deve ser tratado como um “exemplo de uma regra universal que não se pode indicar.”⁷⁰ Hannah Arendt compartilha do ponto de vista quase unânime de que a exemplaridade é um dos modos pelos quais Kant relaciona a singularidade com a universalidade. Mas o que torna inédita a seqüência da interpretação arendtiana é que ela vai tentar decifrar o cerne, digamos assim, do exemplo, e não apenas sua função lógica. Com outras palavras, um sentido menos quantitativo (relação do um com o múltiplo, do singular com o geral) e mais *qualitativo*, quase ético... Portanto, tentando extrair conseqüências éticas e miméticas do exemplo, ela põe em relevo o compromisso e o engajamento envolvidos, em última instância, na noção de exemplaridade, em virtude de sua origem na intersubjetividade. A atitude exemplar tem uma preocupação com a exterioridade (pode-se qualificar esta última de fenomenalidade, visibilidade, aparência, mas também de alteridade e, poderíamos até dizer, de posteridade), que escapa facilmente à atitude moral propriamente dita.

Depois de examinar o que ela chama de “primeira solução kantiana” ao problema da relação entre o geral e o particular⁷¹, quando só o particular, e não a regra, é dado, Arendt parte para a “segunda solução”, que consiste na exemplaridade. Discordo talvez um pouco do modo como ela distribuiu os casos — formal, abstrato e exemplar —, mas não se trata de discutir isso aqui. Cito então a passagem:

[1º caso:] Temos diante dos olhos do espírito a forma de uma mesa esquemática ou meramente *formal*, à qual toda mesa deve conformar-se. [2º caso:] Ou procedemos inversamente: das muitas mesas que vimos na vida, retiramos todas as suas qualidades secundárias, e o que permanece é uma mesa-em-geral, contendo as propriedades mínimas comuns a todas as mesas: a mesa *abstrata*. [3º caso:] Resta uma outra possibilidade, e essa possibilidade entra em juízos que não são cognições: podemos encontrar ou pensar em uma mesa que se julga ser a melhor mesa possível, e tomá-la como exemplo de como as mesas deveriam efetivamente

69 Cf. Kant, *Crítica da faculdade do juízo*, op.cit.:82.

70 *Idem*, *ibid.*

71 Aqui, desculpem-me a equívocidade da expressão genérica “relação entre o geral e o particular”, pois ela está abrangendo não só ela mesma, quero dizer, a relação entre o geral e o particular, mas, enquanto nome genérico, também a relação entre o geral e o singular...

ser: a mesa *exemplar* (“exemplo” vem de *eximere*, “selecionar um particular”). Esse *exemplar* é e permanece sendo um particular que em sua própria particularidade revela a generalidade que, de outro modo, não poderia ser definida. A coragem é como Aquiles.⁷²

O que gostaria de ressaltar é que, no modo da exemplaridade, a relação entre o geral e o singular não pode abrir mão da singularidade. Na moralidade, por exemplo, a relação entre geral e particular pode prescindir do indivíduo, que é apenas *um* (número) caso da lei, pois o mais importante é a manutenção da lei. Se um cidadão não quiser pagar impostos, por exemplo, o tributo (infelizmente) não deixará de ser cobrado. Outros obedecerão... Mas no caso da exemplaridade, é como se a lei ficasse “dependendo” de cada indivíduo singular, na medida em que ele contribui qualitativamente. Além de sua generalidade, a coragem de Aquiles acrescenta um excedente, um excesso que a torna irreduzível, insubstituível: nenhum outro corajoso poderia defini-la. A coragem começa e acaba em Aquiles; com outras palavras, no corajoso por excelência, a coragem aparece como um fim em si mesma. Arendt parece estar sugerindo que não se deve entender esse exemplo em Kant no sentido estritamente lógico, como exemplo de *uma regra* (seja porque, num certo sentido, o exemplo “excede” a regra, seja porque, como sabemos, nenhuma regra é dada previamente), mas sim como um exemplo ético para os outros homens⁷³... Mas, ao mesmo tempo, sabemos dos riscos de embaralhar as fronteiras entre o ético e o estético; pois, se o Estado tem o “direito” de exigir que determinados cidadãos (cuja renda anual é superior a tal valor etc.) paguem impostos, ele não pode redigir uma lei obrigando todos os homens a serem tão corajosos como Aquiles... Isso seria, no mínimo, uma covardia... O estético é esse “além” a que nenhuma lei pode obrigar.

Como para Kant, além do belo, também o homem goza desse privilégio de ser um fim em si mesmo, não é à toa que a citada passagem é seguida por uma reflexão de Arendt sobre a “contradição” kantiana entre progresso da humanidade e dignidade do homem. No sentido mais geral, não há uma idéia sequer, nem mesmo a idéia de humanidade, que valha a vida de um homem. Levar a dignidade humana às últimas conseqüências significa não poder abrir mão de um indivíduo sequer. Talvez o modo *exemplar* de relacionar geral e

72 Arendt, *op.cit.*:98.

73 Será que Arendt estaria nos propondo uma reformulação estética do Imperativo Categórico, cuja lei poderia ser anunciada assim: “Age de tal forma que tua conduta possa servir de exemplo para todos os demais homens?”

particular nada mais signifique senão lidar com todo particular com a dignidade que ele merece, ou simplesmente tratá-lo como um fim em si mesmo. Talvez o interesse de Arendt pelo estético resida precisamente nessa irreduzibilidade do singular. Sabe-se que cada obra de arte é também e essencialmente isso: insubstituível. Em relação a um homem, o máximo a que se pode obrigá-lo é que ele respeite os limites da humanidade. A sublimidade (ou qualquer outra característica “estética”, isto é, a beleza ou, como vimos, até mesmo a feiúra) da conduta exemplar reside no excesso que é sempre possível (mas que não se pode exigir...) acrescentar àqueles limites; mas, precisamente, esses excedentes devem ser mantidos no âmbito exclusivo do estético — senão, como dizia Schelling⁷⁴, corremos o risco de exigir que os homens sejam uma raça de Titãs... Então não há qualquer possibilidade de se colocar um homem a serviço (nem mesmo) da chamada “humanidade”, pois isso acarretaria tratá-lo como um meio para se obter um fim fora dele. Qualquer perspectiva que não trate o homem como um fim em si mesmo causa servidão ou sacrifício dele em prol do geral. O que deve ser inadmissível. Ter um fim em si mesmo talvez seja a fórmula da forma, se não for a da liberdade. A forma da finalidade sem fim (ou quem sabe se não é a forma do fim em si mesmo?) é a forma da liberdade. E talvez seja possível concluir que, se o juízo estético pretende respeitar a liberdade, cujos limites coincidem com os da humanidade, ele não pode de modo algum permanecer alheio ou indiferente à forma.

Referências bibliográficas

Allison, H.E. *Kant's theory of taste: a reading of the Critique of Aesthetic Judgment*, Cambridge: Cambridge University Press: 2001.

Arendt, H. *Lectures on Kant's political philosophy*. Lerg. R. Beiner, Chicago: University of Chicago Press, 1982.

_____. *Lições sobre a filosofia política de Kant*, trad. André Duarte de Macedo, Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.

Aristóteles. *La poétique*, trad. Roselyne Dupont-Roc e Jean Lallot, Paris: Éditions du Seuil, 1980.

Deleuze, G. *La philosophie critique de Kant*, Paris: PUF, 1991.

74 Schelling, *Cartas sobre dogmatismo e criticismo*, 1979 (10ª Carta)..

Figueiredo, V. de A. “Duas ou três coisas que sei sobre a reflexão”. In *Verdade, conhecimento e ação*, pp. 161-173. São Paulo: Loyola, 1999.

_____. “Kant e a mimese”. In *Studia Kantiana*, nov. 2001, pp. 195-230.

Guyer, Paul. *Kant and the claims of taste*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1979.

Kant, I. *Crítica da faculdade do juízo*, trad. Valério Rohden e Antonio Marques, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1993.

_____. *Critique de la faculté de juger*, trad. A. Philonenko, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1984.

_____. *Crítica da razão pura*, trad. Valério Rohden e Udo Balduer, Coleção Os Pensadores, São Paulo: Abril Cultural, 1980.

_____. *Critique de la raison pure*, trad. A. Tremesaygues e B. Pacaud, Paris: PUF, 1980.

_____. *Duas introduções à Crítica do juízo*, org. Ricardo Terra, São Paulo: Iluminuras, 1995.

_____. *Oeuvres complètes*, org. Ferdinand Alquié, Paris: Gallimard, 1986.

Kulenkampff, J. “A lógica kantiana do juízo estético e o significado metafísico do belo da natureza”. In Valério Rohden, V. (org.), *200 anos da Crítica da Faculdade do Juízo de Kant*, pp. 9-23. Porto Alegre: Ed. da Universidade/UFRGS, 1992.

Lacoue-Labarthe, P. *Imitation des modernes*, Paris: Galilée, 1986.

_____. *A imitação dos modernos*, org. Virginia Figueiredo e João Camillo Penna, São Paulo: Paz e Terra, 2000.

Lyotard, J-F. *Leçons sur l'Analytique du sublime*, Paris: Galilée, 1991.

Schelling. *Cartas sobre dogmatismo e criticismo*, trad. Rubens Torres Filho, Coleção Os Pensadores, São Paulo: Abril Cultural, 1979.

Terra, R. “Reflexão e sistema: as duas Introduções à Crítica do juízo”. In Kant, I. *Duas introduções à Crítica do juízo*, org. Ricardo Terra, São Paulo: Iluminuras, 1995.