



UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA
"JÚLIO DE MESQUITA FILHO"
Campus de Marília



**CULTURA
ACADÊMICA**
Editora

O estético entre naturalismo e religião: considerações sobre o *sensus communis* em Kant e Tomás de Aquino Arthur Eduardo Grupillo Chagas

Como citar: CHAGAS, A. E. G. O estético entre naturalismo e religião: considerações sobre o *sensus communis* em Kant e Tomás de Aquino. *In*: VACCARI, U. R. (org.). **Arte & Estética**. Marília: Oficina Universitária; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2019. p. 169-188. DOI: <https://doi.org/10.36311/2019.978-85-7249-004-7.p169-188>



All the contents of this work, except where otherwise noted, is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 3.0 Unported.

Todo o conteúdo deste trabalho, exceto quando houver ressalva, é publicado sob a licença Creative Commons Atribuição - Uso Não Comercial - Partilha nos Mesmos Termos 3.0 Não adaptada.

Todo el contenido de esta obra, excepto donde se indique lo contrario, está bajo licencia de la licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 3.0 Unported.

O ESTÉTICO ENTRE NATURALISMO E RELIGIÃO: CONSIDERAÇÕES SOBRE O *SENSUS COMMUNIS* EM KANT E TOMÁS DE AQUINO

Arthur Grupillo

Em *O homem de gosto e o egoísta lógico: uma introdução crítica à estética de Kant* (GRUPILLO, 2016), reforço, segundo meu entendimento, problemas e objeções que outros intérpretes de certa forma já apontaram, de muitas maneiras, na tentativa de Kant de prover o conceito de *sensus communis* de uma dedução transcendental (GUYER, 1997; MACMILLAN, 1985). Ainda terei oportunidade, neste texto, de mencionar brevemente essas objeções. Deixei, contudo, intocadas naquele manual introdutório algumas suspeitas de solução que só depois procurei desenvolver. Apresentei-as, pela primeira vez, em Recife, durante o colóquio *Fronteiras da Estética*, com o título *A ovelha não foge porque o lobo não é belo, mas porque é seu inimigo natural: os fracassos de Kant e as fronteiras entre o estético e o metafísico-religioso*. Posteriormente, em Belo Horizonte, fui questionado, após a mesma <https://doi.org/10.36311/2019.978-85-7249-004-7.p169-188>

apresentação, se eu não estaria fazendo uma leitura “naturalista” do *sensus communis*, o que me trouxe ao título do presente texto.

Preciso lembrar que ele é homônimo de um importante livro de Jürgen Habermas, com a diferença do subtítulo, claro. Isto porque, ao responder que não era meu objetivo fazer uma leitura naturalista do *sensus communis* cheguei à seguinte afirmação, de chofre: “creio ser plenamente possível, até desejável, pensar o estético *entre naturalismo e religião*”. Imediatamente, fui interpelado pela professora Giorgia Cecchinato com um sincero protesto mais ou menos assim: “Só que entre naturalismo e religião tem Kant!” Pois bem, suponho que o título do livro de Habermas tem este mesmíssimo sentido. De algo que se coloca *entre*, no meio, evitando os extremos, tanto do naturalismo quanto da religião. Propositamente, escolhi este título porque quero acreditar ser possível uma outra leitura desta expressão. A de um caminho entre o naturalismo e a religião, um *percurso* que vai do naturalismo até a religião. O estético coloca-se exatamente não no meio, mas *ao longo* deste percurso, isto é, necessita de pressupostos “naturalistas”, num sentido específico, tanto quanto metafísico-religiosos, para alcançar “explicação”.

Tal necessidade se justifica apenas se ficar verificado que realmente há falhas na tentativa de Kant de, colocando-se no meio, encontrar lugar, ali, também para o estético. Eu acredito que ele falhou, mas que suas falhas são, além disso, bastante instrutivas a esse respeito. Haveria, contudo, maneiras de reparar os equívocos de Kant, mediante o questionamento destes questionamentos, e sobretudo mediante argumentação moral. Isto também outros intérpretes perceberam (ALLISON, 2001). Mas, mesmo que esses reparos sejam possíveis, eu gostaria ainda de ser intransigente para interpor argumentos pelos quais creio que esta solução desvia o olhar do que realmente está em questão. Dividirei, portanto, o texto em três partes: 1) minhas objeções contra Kant e uma proposta de solução; 2) as objeções contra essas objeções, sobretudo levantadas pela professora Giorgia e sua proposta de solução; 3) minhas últimas objeções, com o objetivo de examinar, além disso, quais são – e por que foram relativamente escassos – os argumentos contra uma possível ousada proposta de solução, que eu reconheço

arriscada. Aqui, surge por fim uma objeção dupla que parece ameaçar ambas as leituras, minha e de Giorgia, e que eu acredito ser o único e verdadeiro “inimigo” da reflexão estética.

1

Muito do que me desculpo por não poder explicar aqui pode ser lido mais detalhadamente no pequeno volume introdutório sobre a estética de Kant e, principalmente, no texto que deu origem ao presente debate (GRUPILLO, 2017). Apenas preciso dizer, sob o risco de argumentar fora de contexto, que divido minhas objeções a Kant em dois tipos. O primeiro se limita a apontar problemas formais, que não são desimportantes. Se refere às duas tentativas da *Crítica da Faculdade do Juízo*, tanto no §21 quanto no §38, de oferecer uma dedução transcendental ao conceito de *sensus communis*, e assim provar a possibilidade real, e não apenas lógica, de uma universalidade subjetiva. A possibilidade lógica é provada quando, ainda na Analítica do Belo, Kant mostra não ser contraditória a ideia de um juízo de gosto puro, isto é, sem sensação nem conceito. Mas a possibilidade real precisa ser provada por um argumento transcendental, quando, ao vincular a pretensão de universalidade *proferida* em um tal juízo à pressuposição de um *sentido comum* a todos os homens, Kant procura mostrar que este conceito é condição de possibilidade da comunicabilidade do conhecimento ou do sentimento de convicção que necessariamente o acompanha. As provas são falhas porque, no argumento, nada garante que a comunicabilidade universal do conhecimento ou do sentimento de convicção advém do sentido comum como condição subjetiva necessária. Esta teria de ser uma condição suficiente, pois o conhecimento é produto de pelo menos duas classes de condições: as subjetivas e as objetivas. E não é possível saber se a comunicabilidade não procede exclusivamente das últimas, conforme Kant (2001) acreditava ainda na *Crítica da Razão Pura*, nem do conjunto de ambas as condições, e sim apenas das primeiras. Assim, a prova não serve, pois, para funda-

mento da universalidade subjetiva do gosto, é preciso que se prove que a comunicabilidade universal do conhecimento é produto apenas de suas condições subjetivas, o que não é necessário.

O segundo tipo de objeções é não só mais relevante do ponto de vista transcendental, e não apenas lógico, como traz à tona o mesmo aspecto em diferentes problemas. Este segundo tipo de abordagem visa mostrar que a argumentação de Kant é principalmente *circular*. Mas, ao contrário do primeiro tipo de objeção, que levaria simplesmente ao abandono da possibilidade da universalidade do gosto, conseqüentemente ao ceticismo estético, o segundo tipo procura *perscrutar* o porquê de a argumentação de Kant não ser possível ou apenas ser “possível” de modo circular. Com isso, em vez de simplesmente abandonar a reflexão sobre a universalidade do belo, fica mais evidente *a natureza do princípio* que Kant tentou provar e não conseguiu, e isto pode ser bastante instrutivo. Podemos apontar no texto kantiano pelo menos duas circularidades.

Kant pensa que há um emprego correto para o termo “belo” na linguagem. Isto é, não seria correto proferir um juízo sobre a beleza de algo e não querer, ao mesmo tempo, que outros concordem. Diz ele: “[...] esta reivindicação de validade universal pertence tão essencialmente a um juízo pelo qual declaramos algo *belo*, que sem pensar essa universalidade ninguém teria ideia de usar essa expressão” (KANT, 1995, p. 58; KU, AA 05: 22)¹. Kant aproveita esse fato (contingente) da linguagem comum na sua tentativa de construir uma prova (necessária) sobre a legitimidade ou realidade objetiva do emprego de certos conceitos. Mas o que aconteceria se o conceito que tiver de ser legitimado for exatamente aquele que apoia a legitimidade do uso filosófico de fatos linguísticos?

No caso do conceito “belo”, está implícita a pretensão de universalidade para todo outro, portanto está implícito um sentido comum. O sentido comum é, para Kant, o sentido para o belo, isto é, um sentido para a convicção em geral e, em particular, para a convicção sem provas,

¹ Para as citações do texto kantiano, estamos oferecendo tanto a referência da tradução em português, de Valerio Rohden e Antônio Marques, quanto da edição da Academia, frequentemente utilizada, com a qual a tradução foi sempre cotejada. Assim, KU, AA 05: 22, por exemplo, significa *Kritik der Urteilskraft*, volume 05 das *Kants Werke*, página 22. As referências completas se encontram no final deste texto.

em suma, para a universalidade sem conceito. Kant precisa, contudo, provar a legitimidade da pressuposição de um sentido comum, mas não pode fazê-lo apenas com silogismos. A novidade revolucionária da filosofia transcendental em relação à metafísica dogmática é que ela parte de certos princípios materiais que estabelecem o termo médio com a *objetividade da experiência*. Esses princípios materiais, que não são uma prova, mas permitem que uma prova não flutue no vazio lógico, se apoiam num sentimento de convicção (KANT, 2006). Assim, para provar o direito à universalidade do belo (em outras palavras, a pressuposição da existência de um sentido comum) Kant recorre, como em outras partes de sua obra, a distinções comuns que fazemos na linguagem, como a que liga normalmente o belo à universalidade (em outras palavras, a que pressupõe um sentido comum). Portanto, para provar o direito à pressuposição da existência de um sentido comum, Kant pressupõe a existência de um sentido comum. A circularidade é manifesta quando o filósofo, cedendo a determinado caráter do conceito que quer provar, faz migrar a universalidade da pretensão para o próprio conteúdo semântico do juízo: “Portanto, não é o prazer, mas a validade universal deste prazer, que é percebida como ligada no ânimo ao simplesajuizamento de um objeto” (KANT, 1995, p. 135; KU, AA 05: 150).

À segunda circularidade eu gostaria de chamar o “problema da subsunção”. Consciente dele, Kant o menciona em três momentos da CFJ: um em que parece não o tomar como demasiado importante, outro em que parece pressentir que ele pode minar toda a teoria almejada, e um terceiro em que tenta lhe dar uma resposta definitiva, mas que permanece oscilante. Tudo reside no fato de que aquele que julga algo belo não *postula*, mas *imputa* a validade para todo outro. Ou seja, ele conta com uma voz universal, um sentimento de convicção, uma universalidade que é *sentida* antes que legitimada. Daí um certo desnível entre aquele que julga algo belo e o filósofo transcendental. O primeiro não sabe, mas sente que pode pretender universalidade. Mas então ele não sabe que é possível a um juízo de gosto ser puro. E ele não sabe, portanto, qual regra deveria seguir para afastar-se da comoção e da particularidade. O filósofo transcendental julga sabê-la, embora ela seja uma norma “indeterminada”, e parece defender que, sensivelmente, aquele

que julga algo belo o “sabe”, exatamente porque sente que se afastou de toda comoção e particularidade. Mas como posso saber se não imiscuí no meu juízo de gosto nenhuma comoção ou atrativo, e também nenhum conceito? Não sei, eu apenas o *sinto*.

Em nota de rodapé ao §38, Kant afirma que há basicamente duas condições para reivindicar assentimento em um juízo de gosto: 1) que *haja* um sentido comum e 2) que eu faça do meu juízo um *exemplo* do sentido comum. A primeira condição sofre da circularidade já apontada. A segunda gera uma segunda circularidade, pois como posso saber que “apliquei” a regra corretamente, se a regra só tem validade *exemplar*, isto é, se ela só aparece, e mesmo assim de modo indeterminado, no momento em que é aplicada? Antes que eu *sinta* que posso pretender universalidade com meu juízo de gosto, não existe para mim qualquer regra que deva ser aplicada. Somente depois de aplicá-la, suponho então que deve haver uma regra, embora eu não saiba determinar qual (apliquei), justamente pelo fato de que ela só aparece como “pressuposto” de algo que eu sinto. Kant, porém, insiste em que, se foi cometido algum erro na aplicação deste princípio da faculdade de julgar, a autorização geral da regra não é suprimida. Qual regra? Até que eu a aplique corretamente, não saberei do que estou falando. Visto deste ângulo, o conceito de uma “universalidade subjetiva” já é, de antemão, circular. Talvez não possa ser legitimado ou provado, mas também não posso dizer que cada qual não compreende ou sinta tal universalidade, quando julga algo belo, pois é subjetiva. Anteriormente, no § 22 da CFJ, Kant parecia realmente preocupado com este detalhe. Mas, de volta ao §38, além da nota de rodapé mencionada, adiciona sobre isso uma “Observação”, na qual coloca *pari passu* os dois pesos. De um lado, o fundamento de determinação do juízo de gosto apenas “pode ser sentido” e a subsunção, por isso, “facilmente pode enganar”. De outro, “[...] com isso não se tira nada da legitimidade” (KANT, 1995, p. 137; KU, AA 05: 152). Mas a legitimidade, aqui, *já* foi pretensamente sentida, pretensamente aplicada de forma correta, e não consegue, enquanto norma indeterminada, desvincular-se do próprio ato de aplicar e sentir.

Minha suspeita não é simplesmente que o sentido comum, essa “norma” sentida, e por isso indeterminada, não pode ser provado. De fato, acredito que sentimos e *imputamos*, como quer Kant, a universalidade, quando julgamos algo belo. Não à toa é uma universalidade “subjativa”. Minha suspeita é apenas que ele não pode ser provado por um argumento transcendental, baseado nas condições da objetividade do conhecimento ou da experiência possível. Mas ele pode ser uma espécie de *fato* da cognição. Algo requerido para a boa compreensão de uma variedade de aspectos do comportamento humano e animal, por exemplo. Ele deve ter, neste caso, uma dupla face: um fato da cognição que sabemos que temos e, ao mesmo tempo, cuja regra sabemos que não podemos explicitar ou determinar. Uma intelecção simultânea sobre o mundo e sobre nossa própria debilidade de intelecção, admitindo-se então que essa intelecção nos é meramente *provida* pela natureza. Foi o que sugeriu São Tomás de Aquino, quando se referiu ao mesmo conceito (*sensus communis*).

Na teoria do conhecimento de São Tomás, o *sensus communis* designa um dos chamados sentidos internos, ao lado da imaginação ou fantasia, da estimativa e da razão cogitativa. É requerido para síntese dos sensíveis próprios. Por exemplo, a cor é um sensível próprio da visão, enquanto o amargor é um sensível próprio do paladar. Mas, para que eu relacione o amarelo da bÍlis com o amargo *da mesma* bÍlis, é requerido um *sentido comum*, em oposição ao *sentido próprio*, como função dessa síntese (AQUINO, 2002; ARISTÓTELES, 2010). Mas a teoria dos sentidos internos de São Tomás não para por aí. Imaginação ou fantasia compõem sensíveis que não estejam dados imediatamente aos sentidos externos, o que é requerido para conservar o sensível na memória, por exemplo, quando um animal procura pelo alimento que não está presente diante de seus sentidos externos. Também operam transformando os sensíveis próprios que se adquirem pelos sentidos externos. Por fim, e mais do que isso, os sentidos internos são requeridos, por sua vez, à sensibilidade para as “intenções” na natureza (AQUINO, 2012). Aqui, as diferenças com Kant aparecem de modo paradigmático.

Sabemos que Kant rejeitou a finalidade como categoria de uma ciência da natureza, restringindo seu papel ao de uma “finalidade sem fim” no juízo estético e a uma aplicação simplesmente reflexiva no juízo teleológico. Isto porque, em sua perspectiva idealista, não pode se apoiar em nada mais se não na objetividade do conhecimento por conceitos determinados, isto é, pela lei geral da causalidade eficiente ou determinante. São Tomás, ao contrário, se apoia num conjunto complexo de observações da natureza e do psiquismo animal e humano, para o qual são requeridas certas potências, entre elas a sensibilidade de intenções na natureza. No caso dos animais, é a *vis aestimativa* que entrevê tais intenções, por exemplo, quando a ovelha foge do lobo “[...] não porque a sua cor ou sua forma não são belas, mas porque é seu inimigo natural.” (AQUINO, 2002, p. 432; 1ª q.78 a.4)². No caso dos homens, é a *vis cogitativa*, que opera por comparação. Neste caso, a sensibilidade para as intenções está relacionada inevitavelmente ao modo humano de conhecer, sempre com sua inteligência múltipla e imperfeita, por ser discursiva. Esta potência é mais abrangente e mais flexível no homem, pois os homens não fogem das mesmas coisas nem procuram sempre os mesmos alimentos. Por isso, a variedade do comportamento humano em relação a fins, suas ações e paixões, pode explicar porque há uma sensibilidade para as intenções na natureza e, *mesmo assim*, uma impossibilidade de traduzi-la inteiramente numa razão discursiva. Daí aquela *vis cogitativa*, no homem, ser também designada por São Tomás de “razão particular” [*ratio particularis*].

Essa flexibilidade, acreditamos, cuja falta impede a ovelha de relacionar-se à forma bela ou feia do lobo, é a mesma que permite ao homem ser um, por assim dizer, *animal estético*, que refere sempre o sentido comum à razão particular.³ Contudo, a razão discursiva é o único modo

² Com o intuito de facilitar ao leitor que possui outra edição da obra, oferecemos também a referência comumente utilizada das obras de Tomás de Aquino. Assim, 1ª q.78 a.4 significa: 1ª Parte, Questão 78, Artigo 4 da *Suma teológica*.

³ Como tentei esclarecer em outro texto (GRUPILLO, 2017), esta apropriação do pensamento de São Tomás para uma teoria estética requer um ajuste muito difícil em sua teoria. Pois o Belo (*pulchrum*) está relacionado a um “ver” metafísico dos transcendentais. É idêntico ao Bem, embora o bem se refira à razão final e o belo à razão formal (simetria, proporção, tamanho, etc.), no sentido de Aristóteles. Mas, com o auxílio da elaborada interpretação de Pierre Rousselot (1999), é completamente possível, e até desejável, observar como Tomás, com sua teoria do indivíduo, vai além de Aristóteles aqui. Com seu intelectualismo teológico, é possível pensar a razão final de *cada ente singular*, com proveito para o modo como as intenções entrevistas,

pelo qual a faculdade humana de conhecer se refere objetivamente *ao outro*. Por isso, o homem não é apenas parte do plano inteligível natural, mas também é inteligente, dentro de certos limites, no interior deste mesmo plano inteligível. Porém, à razão humana não é dado compreender inteiramente a unidade entre inteligente e inteligível, que requer um intelecto não múltiplo, não discursivo, mas um intelecto perfeito, isto é, divino. (AQUINO, 1990).

Pode parecer que assim se passa muito rapidamente dos aspectos de uma teoria do conhecimento sensível aos aspectos teológicos que completam essa mesma teoria. (TELLKAMP, 2012) A mediação entre eles é dada pelos conceitos de indivíduo e pelo problema do acaso *versus* Providência. Em primeiro lugar, a teoria do conhecimento sensível se relaciona ao fato de que há uma faculdade para o particular, embora o conhecimento seja, no sentido de Aristóteles, sempre conhecimento do geral. Como se poderia, então, conciliar a inteligibilidade imperfeita do particular com a ideia de que só se conhece por conceitos gerais? Aqui, a teoria aristotélica tem de ser completada pelo conceito de uma inteligência perfeita, que conheça o particular tão intimamente como nós conhecemos o geral. Do contrário, como poderíamos dizer que *há* algo que se entende mas não se conhece discursivamente? Em segundo lugar, o indivíduo ou o fato singular é produto de um conjunto complexo de causas, que só se deixa compreender ou como acaso ou como Providência.

Por exemplo, a finalidade de fazer um poço é a causa pela qual alguém começa a cavar o seu quintal. O fato de alguém ter deixado, anos antes, cair ali uma pedra preciosa é a causa de alguém tê-la encontrado no mesmo lugar, anos depois. Porém, não sabemos por que, com a intenção de obter água, e cavando um poço, alguém chega a encontrar uma pedra preciosa. Esta combinação complexa de causas é produto do acaso [*automaton*], no sentido de Aristóteles. Entretanto, para São Tomás, o próprio universo é um fato singular produto de simultaneidades realizadas, e é difícil dizer que seja incompreensível ou sem razão. A hi-

mas não explicadas, podem se relacionar ao belo sensível no psiquismo humano, o que certamente não é possível para o psiquismo animal, que se move para o atraente e se distancia do repugnante sem qualquer motivação estética. (cf. também AQUINO, 2013b).

pótese teológica é requerida aqui. Mas não apenas por isso. Há também uma diferença adicional que precisa ser explicada.

O animal racional pode, conhecendo ou colocando-se um fim, tender para ele, isto é, mover-se por si mesmo para ele. Mas os animais superiores tendem para um fim de modo a serem apenas levados, sem razão, a um fim. Isto requer, naturalmente, uma inteligência que o dispõe. Mas não significa, obviamente, que nos seja dado conhecer esta inteligência, isto é, fazê-la nossa. O sentido comum é, entre outros, um mecanismo disposto nos animais para a síntese sensível, mas que neles permanece sem flexibilidade e abrangência. Em nós, ao contrário, referido à razão particular e à razão discursiva, está pleno de potências e possibilidades, daí nos ser plausível formular a inteligibilidade das intenções na natureza ao mesmo tempo como *real* e como impossível de ser apropriada pela inteligência discursiva. Por isso, o belo está relacionado a uma universalidade certamente potencial, mas só realizada numa inteligência que não é a nossa. Do contrário, a tendência para o belo seria para nós tão automática quanto é a tendência da ovelha em buscar a água e fugir ao lobo.

A finalidade na natureza é evidente, mas o evidente é o mais difícil de ser explicado, como São Tomás (2013a) deixa claro em *O ente e a essência*. Nesse sentido, seus resultados não chegam a se distanciar totalmente dos de Kant. Mas a perspectiva de legitimidade de um pressuposto muda completamente. O sentido comum é, ele mesmo, uma questão de sentido comum. Esta circularidade é sintomática da *natureza* do princípio, que só pode ser referido de modo problemático à razão humana. Mas as falhas de Kant são, a este respeito, iluminadoras. Era preciso que ele tentasse e não conseguisse, ou só conseguisse circularmente, uma prova desse sentido. Era preciso que o idealismo falhasse aqui, pois o sentido comum é um sentido para uma realidade que indica, simultaneamente, a debilidade de nossa própria inteligência.

As objeções levantadas contra tal leitura de Kant – e tal possibilidade de solução – são muitas e variadas, mas aparentemente relacionadas a alguma acepção do termo “naturalismo” em que se pode enquadrá-la. Numa primeira acepção, mais tradicional, do termo, questiona-se se, ao dizer que a dedução transcendental deve provar o direito à “existência” de um sentido comum, e concluindo pelo caráter insatisfatório da argumentação de Kant, não se estaria incorrendo numa espécie de petição de princípio. Como alternativa, o sentido comum kantiano poderia ser interpretado diferentemente, como ideia regulativa, por exemplo, e não como algo que devesse “existir”. Minha leitura pressuporia talvez uma interpretação “naturalista” do sentido comum, nos termos de uma abordagem psicologista da filosofia crítica. Neste caso, além disso, o significado tomista do termo, ligado à síntese sensível, passaria ao largo do significado que Kant lhe atribui, como sentido *comunitário*, relacionado à intersubjetividade transcendental do gosto. Numa segunda acepção do termo, natureza entende-se apenas em oposição à liberdade, as duas partes principais do sistema kantiano de filosofia. Neste caso, a objeção recai sobre o fato de que o sentido comum tem menos que ver com questões teóricas, relacionadas à *Crítica da Razão Pura*, do que com questões práticas, e que a relação com a moralidade promete uma dedução mais bem-sucedida. O primeiro grupo de questões pode ser respondido em bloco. O segundo merece considerações mais detalhadas.

Uma leitura psicologista da filosofia de Kant é certamente possível, e sua abordagem se move mesmo num misto de argumentação transcendental e descrição psicológica. Mas não é este o significado pretendido quando se questiona o direito à pressuposição da “existência” de um sentido comum. O que está em questão, aqui, é um certo conceito de “realidade” para uma perspectiva idealista em filosofia. Sabe-se que Kant rejeitou o conhecimento positivo das coisas em si mesmas, mas aquilo que as condições epistêmicas dispõem como fenômenos são, de fato, o que as coisas objetivamente são. Fala-se, portanto, em idealismo transcendental e realismo empírico. Contudo, a realidade de um concei-

to é sempre provada mediante sua referência a uma intuição qualquer, que pode ser empírica ou pura. Conceitos empíricos têm realidade objetiva na medida em que se referem a uma intuição empírica. Conceitos puros do entendimento têm realidade objetiva (possibilidade real) na medida em que são condições de possibilidade da experiência. Ideias da razão, contudo, só são logicamente possíveis, mas não realmente possíveis. Elas alcançam alguma relação com a realidade empírica mediante símbolos, possuem apenas uma dedução simbólica. Kant (2001, p. 486; A 569/B 597) chega, contudo, a identificar realidade objetiva e “existência” [*Existenz*] na seguinte passagem: “Conquanto não queiramos atribuir *realidade* objetiva (*existência*) a estes ideais, nem por isso devemos considerá-los quiméricos”.⁴

Portanto, existência aqui não tem, necessariamente, o sentido de existência empírica, mas está necessariamente incluída no conceito de uma realidade objetiva. Se o sentido comum tem de ser pressuposto como condição de possibilidade da comunicabilidade do conhecimento e da convicção que lhe acompanha, e não há conhecimento objetivo que não seja ao mesmo tempo comunicável e do qual não se esteja ao mesmo tempo convicto, então certamente o sentido comum possui realidade objetiva e, de certa forma, “existe”. Mas foi precisamente isto que não foi provado. Sintomaticamente, depois da duvidosa dedução do §38, a acima mencionada “Observação” começa justamente explicando que: “Esta dedução é tão fácil porque ela não tem necessidade de justificar nenhuma realidade objetiva de um conceito” (KANT, 1995, p. 136; KU, AA 05: 152). Estas considerações praticamente “finais” da dedução fazem recair o conceito de um sentido comum no âmbito de uma ideia regulativa, que certamente não é nenhuma quimera, mas cuja possibilidade é apenas lógica, e não real. Esta é uma solução possível, não negamos, mas que disfarça as profundas dificuldades do idealismo diante de um conceito como este, que possui base antropológica inegável, ou realidade psicológica inexpugnável, mas que não tem lugar numa teoria do conhecimento que só considera como *reais* os princípios necessários e universais do conhecimento objetivo. O conceito de realidade do ide-

⁴ A paginação A 569/B 597 se refere à largamente difundida maneira de citar Kant segundo a primeira edição (A), de 1781, e a segunda edição (B), de 1787.

alismo obriga a deixar de fora das possibilidades de uma prova da realidade objetiva de um conceito o próprio conceito que se refere ao “[...] único sinal universal da loucura [que] é a perda do senso comum (*sensus communis*)” (KANT, 2009, p. 116). Nos termos de São Tomás, parece significativo que o mais evidente seja o mais difícil de ser provado. Mas isso não significa que não seja *real*, apenas é uma realidade que volta nossa inteligência contra si mesma, exigindo uma inteligibilidade que não é a nossa, sem a qual a nossa não seria possível.

Nesta mesma direção, quando Kant caracteriza o *sensus communis* como *pedra de toque* (mas não como fundamento de determinação) da comunicabilidade de nossos pensamentos, em contraposição ao *sensus privatus* do louco, está apelando, conscientemente ou não, para uma realidade última de nossos pensamentos, mais real que a realidade objetiva do conhecimento, e que, na ausência de um critério realista estritamente metafísico, só pode residir na comparação com o que *outros sujeitos* pensam. De fato, a intersubjetividade é, parafraseando Kant, o único sinal universal de uma realidade última, mas isto apenas para uma filosofia centrada no sujeito. Assim, os dois significados de *sensus communis*, o primeiro tomado como raiz comum dos sentidos exteriores e o segundo como sentido comunitário, não são inteiramente incomunicáveis.

A segunda acepção do “naturalismo” é a de que se utiliza Giorgia Cecchinato em sua recepção crítica de minhas objeções, levadas adiante em “O dever de compartilhar: contra uma concepção naturalista do *sensus communis*”⁵. Fico contente em poder contar com sua leitura atenciosa e com seu sentido para o comum e para o diálogo num contexto filosófico, como é o brasileiro, às vezes ensimesmado demais. Em seu texto, Giorgia reconhece que seu objetivo não é o de uma leitura ortodoxa do pensamento de Kant, mas o de um aperfeiçoamento, talvez no mesmo sentido em que Fichte, por exemplo, acreditou que havia uma letra, às vezes equivocada, mas também um espírito da filosofia kantiana, que merecia ser resguardado, e que residiria precisamente na prioridade da razão prática sobre a teórica. Desse modo, ela procura aproximar-se mais da parte do sistema kantiano que se refere à liberdade

⁵ Palestra proferida no *Colóquio Arte & Estética* e publicada no presente volume.

do que da que se refere à natureza, e neste sentido usa criticamente a expressão “naturalismo”.

Se a entendo bem, a argumentação de Giorgia pode ser dividida, acredito, em três pontos principais. Em primeiro lugar, a dedução kantiana só se completa com a Dialética da Faculdade de Juízo Estética, isto é, com a solução da antinomia do gosto (entre empirismo e racionalismo estético) a partir da ideia de um “substrato suprassensível da humanidade”. Em segundo lugar, cada juízo de gosto apenas *antecipa* provisoriamente uma reivindicação que só se completa com uma totalidade, num horizonte ideal de justificação. Neste caso, o que eu chamo de “problema da subsunção” estaria, segundo Giorgia, presente tanto no juízo estético quanto no juízo moral, onde nem por isso a regra ideal perde sua legitimidade. Por fim, nem toda comunicabilidade de sentimentos é justificada e interessante por si, a exemplo da mera simpatia ou compaixão com o sofrimento alheio, que, na ausência da possibilidade de ajudar, apenas multiplica o sofrimento e não pode ser um dever em si. Apenas como “senso de humanidade”, isto é, com a condição de ser usado moralmente, é que a comunicabilidade de estados de ânimo é inteiramente justificada e interessante.

Gostaria de dizer, de imediato, que concordo com o primeiro e com o terceiro ponto de sua argumentação, por motivos que pretendo expor a seguir, e que considero uma leitura “alternativa”, de certa forma até mesmo complementar, mas não realmente oposta à minha. Tenho, entretanto, realmente dificuldades de concordar com o segundo ponto. Finalmente, creio entrever no seu terceiro ponto um interessante aspecto que reintroduz o tema da natureza no enfoque dado à liberdade.

3

Certamente, Kant (1995) menciona no §19 um dever [*Sollen*] contido no juízo de gosto. É importante notar, não obstante, que ele está sempre relacionado aos esforços implicados na indeterminação da regra que se aplica. Pois ali não apenas se diz que “quem declara

algo belo quer que qualquer um *deva* aprovar o objeto em apreço”, mas também que “com esse assentimento também se poderia contar se apenas se estivesse sempre seguro de que o caso seria subsumido corretamente sob aquele fundamento [que é comum a todos] como regra de aprovação” (KANT, 1995, p. 83; KU, AA 05: 64). Por isso, o dever contido nesta reivindicação não é incondicionado, como o moral, mas apenas condicionado. Porém, a dedução que deveria ter sido concluída no §38 estende-se, pelo menos, por mais quatro parágrafos. O §39 insiste no tema geral da comunicabilidade de sensações, possivelmente porque Kant ainda não está satisfeito com a resposta dada do problema da subsunção, que é sempre apenas sentida. O §40 precisa o significado do conceito de *sensus communis* com suas conhecidas três máximas. Por fim, enquanto o §41 se refere aos aspectos interessantes, mas não interessados, do gosto do ponto de vista empírico, o §42 se dedica ao interesse “intelectual” pelo belo, em que o vínculo com a disposição para uma boa atitude moral é explícito.

Uma vez que o §43 já diz respeito à teoria kantiana da arte, é defensável que a dedução se estenda e, portanto, apenas se complete no §42. Esta é apenas uma questão exegética, mas que certamente conta a favor da ligação entre gosto e moralidade como constitutiva da dedução. Giorgia, no entanto, vai além. Para ela, até mesmo a Dialética está incluída no processo, quando se cogita no §57 que o “fundamento de determinação” da validade para qualquer um “[...] talvez [*vielleicht*] se situe no conceito daquilo que pode ser considerado o substrato suprassensível da humanidade” (KANT, 1995, p. 185; KU, AA 05: 236–7). Eu acredito, com alguma reserva, que isto está correto. Digo “com reserva” porque não nego que questões morais possam ser requeridas para completar a dedução, mas apenas que esta tenha sido, de fato, a intenção inicial de Kant, ou a intenção profunda do texto, a julgar pela sua própria expressão “talvez”, como a sugerir que *talvez* tenham de ser necessários outros elementos para satisfazer uma dedução da qual até ali ainda não se estava inteiramente seguro. É interessante considerar a dedução moralmente motivada não como a melhor, mas como a unicamente possível diante das peculiaridades da prova epistemológica. E, ainda que seja possível semelhante reparo, como já disse, tal solução *disfarça* as dificuldades

fecundas da veemente argumentação de Kant, a princípio apenas epistemológica, sobretudo porque os problemas podem ser indicativos do próprio conceito procurado. Meu objetivo, portanto, não é salvar o espírito da filosofia de Kant, mas, por assim dizer, o espírito do conceito de um *sensus communis*.

Assim como o §22 (KANT, 1995) tematizava o caráter constitutivo ou regulativo do princípio que duvidosamente se tentou deduzir no §21, do mesmo modo é possível dizer que os interesses empírico e intelectual pelo belo (§§41 e 42) são sintomas de uma nova tentativa falha (§38), de um retorno do problema da subsunção (§39) e de uma tentativa de precisar o significado do conceito de um *sensus communis* (§40). Além disso, se o conceito de *sensus communis* gera problemas, dificilmente um conceito ainda mais obscuro como o de um “substrato suprassensível da humanidade” poderia resolvê-los sem gerar ainda outros, igualmente ou mais difíceis. Ficamos apenas, me parece, com uma inegável, mas vaga ligação com a moralidade, para a qual seria preciso buscar subsídios na Doutrina Ética Elementar da *Metafísica dos Costumes* (KANT, 2004), o que de fato é muito bem realizado por Giorgia.

Recorrendo ao senso de humanidade, de que Kant fala, consegue-se mostrar como a comunicabilidade de sentimentos não é, por si, um dever incondicionado. Com efeito, a disposição para comunicar sentimentos, se não for livre, é apenas necessária e pode, como no caso da compaixão, não ter nenhum peso moral e apenas multiplicar sofrimento. Por isso, o horizonte de justificação da comunicabilidade é deslocado para o ideal moral. Novamente, gostaria de dizer que esta solução é certamente possível, embora pareça exigir muitos arranjos conceituais. Nada, contudo, comparado à difícil solução metafísica que eu mesmo propus. Porém, de novo, minha objeção é apenas que, junto com o horizonte de justificação, também se desloca o próprio problema inicialmente colocado.

Se atentarmos para a veemência de seu argumento epistemológico, sobre o direito de “pressupor em cada homem as mesmas condições subjetivas da faculdade do juízo”, é certo que Kant privilegia menos estas questões morais do que aquelas questões mais *antropológicas*, mas

cuja legitimação transcendental é sempre mais difícil. Quando Kant se propõe justificar a possibilidade de comunicar estados de ânimo *a priori*, está pensando possivelmente muito mais na comunicabilidade de sentimentos tais como a simpatia, a compaixão, etc. Estas, mesmo podendo ser ilegítimas do ponto de vista moral, são *reais* do ponto de vista antropológico ou psicológico, mas, por outro lado, sua comunicabilidade difere essencialmente da comunicabilidade do belo. Este é pretensamente baseado na faculdade de ajuizar sem conceitos e sem sensação, uma disposição que pode ser controlada pelo princípio moral, mas tem sua base no homem enquanto “animal dotado de razão”, que constitui precisamente também a base sobre a qual se exige que a moralidade apenas formal seja completada por um *cultivo* do senso de humanidade. Eventualmente, tal moralidade pode até limitar essa sensibilidade que possuímos em comum com os animais, ao exigir que só nos comuniquemos com eles “por analogia”. Ora, não pode ser apenas por analogia, mas porque entrevemos intenções da natureza na própria vida animal, que chegamos a nos compadecer dela.

Por fim, ao deslocar a justificação da universalidade do gosto para um horizonte ideal, como se o problema da subsunção no juízo moral fosse idêntico ao do juízo estético, sem que com isso a norma seja colocada em questão, nivela-se uma diferença para a qual, sinceramente, não vejo saída. A norma moral não é indeterminada, como a estética. Sendo determinada, ela pode valer independentemente de toda e qualquer aplicação equivocada, e precisamente por isso é ideal. Mas a norma indeterminada do gosto exige que este tenha validade *exemplar*, isto é, apenas *no exemplo* é que se entrevê a aplicação de uma norma, a qual em si mesma é totalmente desconhecida. Sem dúvida, então, vale para o juízo moral, mas não para o juízo estético, aquilo que Kant (1995, p. 136; KU, AA 05: 152, n.150) disse do próprio juízo estético, que: “Se também a respeito deste último ponto foi cometido algum erro, então ele concerne somente à aplicação incorreta a um caso particular da autorização que uma lei nos dá; mas com isso a autorização em geral não é supressa”. A analogia para por aí.

Isso nos dá ocasião de tematizar a última das objeções, que atinge, supostamente, tanto as minhas considerações quanto as de Giorgia. Com efeito, sob o argumento de que a norma do gosto é indeterminada, pode-se pretender minar tanto a possibilidade de comparação do juízo de gosto com o juízo moral, que não são exatamente comparáveis, segundo penso, quanto qualquer possibilidade outra de fundamentação. Neste caso, as falhas de Kant, antes que a qualquer aperfeiçoamento ou tentativa de inquirir a objetividade metafísica do conceito de um *sensus communis*, dão azo apenas ao ceticismo ou relativismo estético. Nesta conclusão recai também uma leitura naturalista forte, que supõe ser o gosto fruto de uma evolução sensitiva e cognitiva na qual alguma uniformidade é possível, mas não uma universalidade de valor filosófico.

Este é precisamente o tipo de naturalismo que Kant quer evitar. Mas, ao evitá-lo, ele é obrigado a evitar, também, o seu antídoto, que é a intelecção humana e *real* de intenções na natureza, para a qual, contudo, não temos condições de fornecer uma prova idealista. Isto é, não podemos conhecer essas intenções como conhecemos objetivamente a causa determinante de um determinado efeito. Nosso intelecto é discursivo, múltiplo e débil. Mas, exatamente em casos como este, no reconhecimento das coisas belas, ele é obrigado a confrontar sua própria debilidade diante de uma intelecção real. Acaso e Providência, aqui, disputam o mesmo espaço de fundamentação, com a única diferença de que o primeiro não é verdadeiramente uma fundamentação, um conteúdo de razão, mas sim uma descrição natural ou factual. Quando, então, perguntado se não estaria defendendo uma abordagem naturalista do *sensus communis*, preciso dizer que não, se com naturalismo se entende uma visão estritamente fechada do encadeamento causal de fenômenos naturais. Naturalismo ao qual, de certa forma, a própria teoria do conhecimento de Kant não está completamente imune.

Mas o naturalismo de São Tomás é apenas o ponto de apoio de uma observação cuidadosa de fenômenos variados, com a paulatina e igualmente cuidadosa caminhada filosófica na explicação de cada um deles, sem deixar nenhum sem explicação, ainda que sejam requeridas as hipóteses filosóficas, e até teológicas, mais abstratas, contanto que à

riqueza e à sofisticação do sensível seja feita justiça. Desde a distinção de Wolff entre *psychologia empirica* e *psychologia rationalis* desmontou-se, inclusive kantismo afora, a tradicional relação entre psiquismo e vida, dominante de Aristóteles a São Tomás, para privilegiarem-se as relações, certamente mais pobres, entre psiquismo e consciência. Que fenômenos da inteligência e do psiquismo humano e animal sejam parte de uma ampla filosofia da natureza, na qual pode até ser que uma ciência objetiva da natureza também tenha lugar, é o que está na base, por exemplo, da tentativa de não deixar sem razão fatos considerados raros e excepcionais. O verdadeiramente belo sem dúvida é um deles. Mas que, contudo, só fazem sentido no interior de uma filosofia da ordem e da regularidade. Não só a psicologia, mas também a estética, é parte de uma vasta cosmologia, mas apenas para uma filosofia que não coloca um abismo dogmático entre os dois predicados essenciais do homem: animal racional.

REFERÊNCIAS

- ALLISON, H. *Kant's theory of taste: a reading of the critique of aesthetic judgment*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- AQUINO, T. *Questões disputadas sobre a alma*. São Paulo: É Realizações, 2012.
- _____. *Questões disputadas sobre o poder de Deus*. Campinas: Ecclesiae, 2013b.
- _____. *O ente e a essência*. Porto: Edições Afrontamento, 2013a.
- _____. *Suma contra os gentios*. V. I. Porto Alegre/Caxias do Sul: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindês/Livraria Sulina Editora, 1990.
- _____. *Suma teológica*: I parte – questões 44–119. São Paulo: Loyola, 2002.
- ARISTÓTELES. *Sobre a alma*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2010.
- GRUPILLO, A. *O homem de gosto e o egoísta lógico: uma introdução crítica à estética de Kant*. São Paulo: Loyola, 2016.
- _____. A ovelha não foge porque o lobo não é belo, mas porque é seu inimigo natural: os fracassos de Kant e as fronteiras entre o estético e o metafísico-religioso. *Perspectiva Filosófica*, Recife, v. 44, n. 1, p. 87–117, 2017.
- GUYER, P. *Kant and the claims of taste*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

- KANT, I. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. São Paulo: Iluminuras, 2009.
- _____. *Crítica da faculdade do juízo*. Trad. Valerio Rohden e António Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.
- _____. *Crítica da razão pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.
- KANT, I. *Investigação sobre a clareza dos princípios da teologia natural e da moral*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2006.
- _____. *Immanuel Kants Werke: Kritik der Urteilkraft*. Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1968. v. 5: Akademie-Textausgabe.
- _____. *Metafísica dos costumes: Parte II*. Lisboa: Edições 70, 2004.
- MACMILLAN, C. Kant's deduction of pure aesthetic judgments. *Kant-Studien*, Berlin, n. 76, 43–54, 1985.
- ROUSSELOT, P. *A Teoria da inteligência segundo Tomás de Aquino*. São Paulo: Loyola, 1999.
- TELLKAMP, J. A. Vis aestimativa and vis cogitativa in Thomas Aquinas's commentary on the sentences. *The Thomist*, Washington, v. 76, n. 4, p. 611–40, Oct. 2012.