

4

Intersubjetividade como *a priori* da pessoa

Tanto em Scheler como em Kant a intersubjetividade é uma possibilidade para o sujeito e faz parte de alguns de seus atos. Devemos também lembrar que Scheler, em sua relação com Kant, seguiu os passos de Eucken. Em suas obras encontramos numerosas referências a Kant e vemos um diálogo contínuo com a tradição kantiana, como, por exemplo, na obra *O Formalismo na ética e a ética material dos valores*. Nessa obra existe uma crítica ao formalismo *a priori* de Kant no que concerne a sua filosofia prática.

Scheler reconhece que a ética kantiana, através do imperativo categórico, é o melhor desenvolvimento da filosofia prática na área das ações morais, pois ele concorda que é a razão quem dá a lei geral ao sujeito quando esse age eticamente. No entanto, Scheler dá um enfoque diferente à ética ao propor uma filosofia prática baseada nos valores, os quais podem ser apreendidos por meio da vida emocional pura. A vida emocional pura é correlata da vida do espírito, pois enquanto esse tem como o ato próprio a ideação – conforme assinalamos –, a vida emocional pura tem como ato próprio a apreensão de valores puros, universais e necessários; tanto o espírito como a vida emotiva são realidades puras do homem porque são condições de possibilidade para o conhecimento (espírito) e para a ética (vida emotiva).

O determinante a considerar agora é que embora a obra scheleriana não seja de modo algum uniforme, tendo várias temáticas abordadas aleatoriamente, existe um centro de unidade de seu pensamento, onde cada fase se faz necessária, posto que a temática de cada uma é diversa da outra e assim, dentro dos limites de cada uma delas, há uma unidade intrínseca de pensamento¹.

Scheler, ao considerar a teoria das esferas do ser, quer dizer que é a realidade do ser que se apresenta como um todo ao homem. É o homem que pensa

o mundo de diversas formas por meio do centro de suas atividades puras cognitivas e emocionais, ou seja, o homem por ser “pessoa” (conceito que significa o centro de atividades puras cognitivas e emocionais) pode pensar o conceito de “mundo” como mundo circundante, mundo total, mundo orgânico, mundo intra-humano, etc.

Ao buscarmos aqui uma fundamentação para a simpatia na intersubjetividade, estamos buscando principalmente um fundamento filosófico para esse fenômeno, tomando por base elementos da filosofia crítica de Kant.

Outro ponto que se poderia questionar é porque não fundamentar a simpatia scheleriana na intersubjetividade a partir de Husserl. Ora, como vimos na primeira parte do trabalho, Scheler se afasta do fundador da Fenomenologia quanto à cosmovisão de seu mestre, sobretudo em relação à ontologia. Husserl, no seu idealismo, reduziu a intersubjetividade ao conhecimento do outro por analogia à própria consciência e ao próprio corpo. Scheler critica o raciocínio da percepção do outro por analogia, dado que assim o outro seria mera projeção do eu.

Acreditamos ser esse um dos motivos que Scheler limita a utilização do termo “intersubjetividade” husserliano, pois ele evita se referir à proposta ontológica de Husserl. Ele utiliza, algumas vezes, o termo “relacionalidade” para evitar ambigüidade com a empatia fundada na intersubjetividade husserliana. Conforme vimos em sua descrição, a simpatia pressupõe uma diferença entre a existência real do outro e o aspecto independente do eu - algo que não encontramos no idealismo husserliano². Essa crítica de Scheler aparece quando ele trata da simpatia e a diferencia da empatia³ e no *Formalismus*. Nessa obra, ele diz que nós podemos apreender valores emocionais sem necessidade de conhecer

¹ “Suspensa a tese básica, o aparente caos do pensamento scheleriano ilumina-se ao referir cada afirmação, cada tratamento correto, a seu nível justo, dentro do qual se faz plenamente significativo.” RAMOS, A. P. *El humanismo de Max Scheler*. Madrid: BAC, 1978, p.11.

² Scheler considera o mundo como algo real e metafisicamente existente e acessível ao sujeito através dos fenômenos que são dados. Esse acesso somente é possível porque o indivíduo enquanto sujeito possui uma sensibilidade potencialmente receptiva diante do mundo orgânico. Essa sensibilidade se encontra na esfera do corpo próprio e, assim, está unida ao mundo do espírito, como matéria unida à forma. Justamente por esse motivo não consideramos válida a fundamentação da intersubjetividade do fenômeno da simpatia a partir de pressupostos husserlianos (e por isso, Scheler é contra a postura de Stein referente à empatia, pois ela segue a linha de fundamento husserliana). Um outro motivo é que Scheler utiliza o termo “simpatia” [*Mitgefühl, Sympathie*] e não “empatia” [*Einfühlung*], que é utilizado por Husserl e Stein para esse tipo de vivência.

³ Ver pág. 53 da dissertação.

os valores dos outros por meio da empatia. Mas o “eu” que apreende os valores é, de uma certa forma, uma multiplicidade de fenômenos vividos que só pode ser diferenciado desses fenômenos através da reflexão interna⁴, e não da empatia.

Scheler se mantém na mesma linha de pensamento do início de sua carreira filosófica, sendo que sua abordagem fenomenológica posterior não representa uma ruptura com Kant, mas, como o próprio Scheler ressalta, uma “evolução”. Não devemos entender essa evolução, termo usado por Scheler, como um “progresso” em relação a Kant, pois o termo progresso, muitas vezes tomado no sentido positivista, implica que o novo é sempre superior ao antigo, sem que se leve em conta que essa mesma novidade é dependente daquilo que a antecede. Ao contrário, pensamos essa “evolução” como um processo de desenvolvimento das próprias idéias do filósofo do *Formalismus* em que ele conduz suas idéias de acordo com premissas estabelecidas em sua formação: uma busca de fundamentação sobre a essência do homem, dado que ele é um ser entre duas esferas, a material e a espiritual, ou seja, a psicofísica e a racional. Assim, entendemos o termo evolução como um desenvolvimento progressivo das idéias schelerianas a partir do período de formação junto a Eucken até à sua última fase antropológica, que, como dissemos, ficou incompleta devido à morte do filósofo em 1927.

Parece, (...), da maior importância destacar com toda a decisão que não somente as doutrinas do *Formalismus* não se viram afetadas por nossa evolução metafísica, mas que, ao contrário, nelas se encontram algumas das razões e alguns dos motivos que determinaram tal evolução⁵.

Ora, a primeira edição da *Essência e Formas da Simpatia* é de 1912 e em 1926 Scheler requisitava para si uma linha de continuidade evolutiva no seu pensamento e não um abandono de suas primeiras idéias, inclusive aquelas presentes na sua formação kantiana. Assim, é possível pensar uma compreensão de intersubjetividade em Scheler próxima àquela que atribuímos a Kant, pois ambos admitem uma estrutura subjetiva comum. Em Scheler, encontramos uma

⁴ Cf. SCHELER, M. *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*. Bonn: Bouvier Verlag, 1954, p. 273. Trad. *Le formalisme dans l'éthique et l'éthique matérielle des valeurs*. 3. ed. Trad. Gandillac. Paris: Gallimar, 1955, p. 277.

⁵ Cf. SCHELER, M. *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*. Bonn: Bouvier Verlag, 1954, p. XIV. Trad. *Le formalisme dans l'éthique et l'éthique matérielle des valeurs*. 3. ed. Trad. Gandillac. Paris: Gallimar, 1955, p. 20-1.

estrutura subjetiva comum entre pessoas (centro de unidade racional do homem) ou na “pessoa geral” [*Gemeinperson*] e em Kant, os elementos *a priori* que constituem o sujeito. Esses elementos buscaremos tratar abaixo ao falarmos da intersubjetividade e das fontes da subjetividade.

4.1

Kant e a intersubjetividade

A importância da obra kantiana na formulação do pensamento de Scheler pode ser analisada de dois modos: em um primeiro momento quanto ao seu aspecto *materialiter*, isto é, quanto ao aspecto geral e depois, quanto ao aspecto *formaliter*, ou seja, quanto à especificidade da influência direta da obra kantiana no pensamento de Scheler.

Destacamos rapidamente aqui, a título de localização histórica, o aspecto *materialiter*. A importância da obra de Kant e suas conseqüências estão presentes de modo constante no pensamento europeu continental, sobretudo, no alemão. Entre o final do século XIX e o início do XX era (e ainda é) praticamente impossível fazer Filosofia sem nenhuma referência a Kant. Seu sistema, principalmente a partir da *Crítica da razão pura*, provocou um reviravolta no ponto de partida da filosofia, como o próprio Kant escreveu, uma verdadeira “revolução copernicana” no método da pesquisa filosófica, inaugurando a chamada filosofia crítica.

O centro dessa revolução copernicana constitui a influência *formaliter* de Kant no pensamento de Scheler, pois diz respeito à subjetividade, e por conseqüência, à intersubjetividade. Consideramos que para haver uma intersubjetividade universalmente válida, é necessário haver também uma subjetividade igual e anteriormente válida. No cenário da modernidade, Kant coloca a possibilidade dessa subjetividade universal na valorização do sujeito em determinar o objeto intuído na sensibilidade. Essa subjetividade transcendental enquanto condição de possibilidade do conhecimento, é pré-requisito para o estabelecimento de qualquer forma de intersubjetividade que se deseja como necessária.

No início da *Crítica da razão pura*, no prefácio à segunda edição, Kant diz que até a sua época o “nosso conhecimento se devia regular pelos objetos; porém, todas as tentativas para descobrir *a priori*, mediante conceitos, algo que ampliasse nosso conhecimento, malogravam-se com esse pressuposto⁶”. Em seguida, ele lança uma hipótese (já sabemos que ele tinha certeza dessa hipótese, dado que o prefácio é escrito após a redação do corpo do texto, significando aqui hipótese apenas um recurso didático na obra): em relação ao conhecimento, se esse não deveria ser justamente o contrário do que se havia feito até a sua época, ou seja, que não seria o nosso conhecimento que dependeria dos objetos, como se esses determinassem nosso entendimento, mas proporcionalmente ao invés, seria nosso conhecimento que regularia os objetos, pois haveria algo *a priori* no sujeito.

Somente por meio dessa revolução, a validade do conhecimento *a priori* estaria garantida.

Tentemos, pois, uma vez experimentar se não se resolverão melhor as tarefas da metafísica, admitindo que os objetos se deveriam regular pelo nosso conhecimento, o que assim já concorda melhor com o que desejamos, a saber, a possibilidade de um conhecimento *a priori* desses objetos, que estabeleça algo sobre eles antes de nos serem dados. Trata-se aqui de uma semelhança com a primeira idéia de Copérnico (...). Ora, na metafísica, pode-se tentar o mesmo, no que diz respeito à intuição dos mesmos⁷.

Assim devemos entender a revolução copernicana na Filosofia: não são os objetos que determinam nosso conhecimento, mas ao contrário, nosso conhecimento que os determina. A pergunta aqui é bastante simples: como o conhecimento humano determina *a priori* os objetos? Em resposta a essa pergunta, temos a base do sistema kantiano e a sua primeira crítica. Ela localiza essa possibilidade nas formas *a priori* da sensibilidade, faculdade das intuições, e do entendimento, faculdade dos conceitos.

A intuição é um modo direto de acesso às coisas. As coisas como natureza são “o conjunto de objetos da experiência⁸”. Trata-se da intuição sensível, ou seja, daquela que temos através da nossa sensibilidade, ou seja, intuimos algo particular (*was Besonders*) através dos sentidos externos, seguindo a máxima

⁶ KANT, I. *Crítica da razão pura*. 5. ed. Lisboa: Calouste Gulbelkian, 2001, B XVI.

⁷ *Id.*, *Ibid.*

aristotélica de que nada está no intelecto se não tiver passado antes pelos sentidos. Mas aqui o objetivo é saber como algo “passa” pelos sentidos, ou seja, como a intuição é possível na sensibilidade, para estabelecer os limites da experiência humana.

Os limites da experiência humana são dados pelas formas da sensibilidade, pois através delas, e somente delas, intuímos o particular. Ao perguntarmos como intuímos o particular no múltiplo que nos é dado, vemos que o intuímos de forma própria ao sujeito, isto é, através do espaço e do tempo. Mas se espaço e tempo fossem determinações das coisas em si e, assim, objetos da intuição sensível, nosso conhecimento não teria um caráter *a priori*, pois eles dependeriam exclusivamente dos objetos da intuição. Logo, não poderiam espaço e tempo ter o caráter de necessidade, e deste modo, não se teria como justificar a concordância entre os sujeitos quanto à forma de intuição dos particulares.

Vemos que espaço e tempo devem ser “determinações”, ou melhor, *formas puras* da sensibilidade do sujeito. É este o sentido da revolução copernicana, ao fazermos os objetos dependentes da determinação sujeito, atribuímos a eles uma necessidade que de outro modo não teriam.

O espaço não é um conceito empírico, extraído de experiências externas. Efetivamente, para que determinadas sensações sejam relacionadas com algo exterior a mim (...) e igualmente para que as possa representar como exteriores [e a par] uma das outras, por conseguinte não só distintas, mas em distintos lugares, requere-se já o fundamento da noção de espaço. (...) O espaço é uma representação necessária, *a priori*, que fundamenta todas as intuições externas⁹.

O tempo não é um conceito empírico que derive de uma experiência qualquer. Porque nem a simultaneidade nem a sucessão surgiriam na percepção se a representação do tempo não fosse o seu fundamento *a priori*. (...) O tempo é uma representação necessária que constitui o fundamento de todas as representações¹⁰.

Assim, o espaço e o tempo pertencem ao sujeito e, deste modo, são elementos subjetivos. O fato de serem subjetivos não implica na relatividade do valor do conhecimento em geral, mas, justamente por esta subjetividade transcendental (isto é, elementos que garantem a condição de possibilidade de

⁸ *Id.*, *ibid.*, B XIX.

⁹ KANT, I. *Crítica da razão pura*. 5. ed. Lisboa: Calouste Gulbelkian, 2001., A 23-4.

¹⁰ *Id.*, *ibid.*, A 30,1.

uma experiência válida) é que podemos falar de seu caráter necessário para o conhecimento.

A subjetividade como fundamento do conhecimento dá o caráter de necessidade e aspecto de validade universal¹¹. Eis o núcleo do pensamento kantiano. Por isto é possível um conhecimento válido através dos juízos sintéticos *a priori*.

Mas além do caráter de universalidade e necessidade, Kant propõe que a validade dos princípios do conhecimento depende, também, de serem eles sintéticos e *a priori*. O caráter sintético de um juízo, isto é, de um princípio, é possível pelo acréscimo que o conceito do entendimento traz aos dados da sensibilidade, ou seja, ao múltiplo que a afeta. Num juízo analítico, o predicado nada revela de novo sobre o sujeito, ou seja, que o predicado já está contido no sujeito, e por isso não constitui um conhecimento, em sentido estrito.

Ao considerarmos um juízo sintético, vemos que ele é comum no modelo das ciências empíricas, pois o predicado não está contido necessariamente no sujeito de que se predica. O problema está em justificar a validade do acréscimo que todo juízo sintético possibilita *a priori*, ou seja, esse dado novo do conhecimento como tendo uma validade universal para todos os sujeitos.

Porém, como vimos mais acima, a experiência sensível na qual temos os juízos sintéticos acontece somente através da nossa sensibilidade e do entendimento. A sensibilidade possui formas puras, o espaço e o tempo, que constituem o sujeito e através delas podemos intuir o particular no múltiplo que nos é dado. Assim, na experiência temos o dado sintético, sempre organizado pelos conceitos puros do entendimento, e possuímos também formas *a priori* da sensibilidade através da qual o sujeito intui o dado da experiência. Por isto é possível haver juízos sintéticos *a priori*.¹² Podemos, enfim, dizer que essa forma de juízo do conhecimento é determinante, pois ele (o juízo sintético *a priori*) determina aquilo que conhecemos através do espaço e do tempo e dos conceitos puros do entendimento. Eis a revolução copernicana.

¹¹ Kant considera a necessidade inseparável da universalidade, pois constituem os sinais seguros de um conhecimento *a priori*. (Cf. KANT, I. *Crítica da razão pura*. 5. ed. Lisboa: Calouste Gulbelkian, 2001, B4).

¹² Cf. *Id.*, *ibid.*, B10-14.

Em poucas palavras, Kant procura provar que a aprioridade das representações puras tanto da sensibilidade como do entendimento são a fonte de partida universalmente válida para o conhecimento. Somente nesse caso, podemos justificar a possibilidade de uma intersubjetividade que também postula para si uma universalidade, fazendo com que a simpatia possa ter também uma fundamentação válida *a priori*.

A esses juízos sintéticos *a priori*, que pressupõem como dados tanto as intuições puras do espaço e do tempo quanto os conceitos do entendimento, Kant chama de juízos determinantes¹³.

Podemos, todavia, nos perguntar se existem somente juízos determinantes. Kant assinala tanto na primeira como segunda introdução da *Crítica da faculdade do juízo* que, além dos juízos determinantes, nos quais os puros conceitos já são dados, existem também os juízos reflexionantes que não pressupõem conceitos dados, mas que ao contrário, é preciso procurar por eles.

Kant descreve o juízo em geral como “a faculdade de pensar o particular no universal”, mas se o universal já é dado, o juízo é determinante. Mas se temos o particular e o universal não está dado, surge a necessidade de encontrar o universal. Nesse caso, o juízo é reflexivo¹⁴.

No juízo reflexivo busca-se o conceito (no dizer de Kant, algo geral, *das Allgemeine*) em um particular.

A faculdade do juízo pode ser vista *quer* como mero poder de refletir segundo um determinado princípio sobre a representação dada para atuação de [um] conceito possível através dela, *quer* como um poder de determinar um conceito existente para sua fundamentação através de uma representação empírica. No primeiro caso, trata-se do juízo reflexionante [*reflexierende*], o segundo, da faculdade de julgar determinante. (...) Refletir exige de nós tanto um princípio, o determinar, no qual o conceito posto como fundamento do objeto da faculdade do juízo prescreve a regra, como também [algo que] sustenta a posição de princípio¹⁵.

Com o juízo reflexivo Kant lança luz sob alguns elementos do sujeito e de suas ações que não podem ser elucidados somente através o juízo determinante.

¹³ Cf. KANT, I. *Crítica da faculdade de juízo*. Trad. Valério Rohden & Antônio Marques. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense universitária, 2005, Intr. §4, p. 23.

¹⁴ Cf. GAYGILL, Howard. *Dicionário Kant*. [Trad. Álvaro Cabral]. São Paulo: Jorge Zahar, 2000, p. 209.

¹⁵ KANT, I. *Crítica da faculdade de juízo*. Trad. Valério Rohden & Antônio Marques. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense universitária, 2005, § 5 p. 24.

Vejam: ora, o juízo determinante atua tanto no ato de conhecer como na ação moral¹⁶, pois em ambos pressupõem-se um conceito ou princípio dado.

Todavia há algo sobre o qual o juízo determinante tem nada a dizer. Esse algo é *o sentimento de prazer e desprazer* despertado por aquilo que nos afeta, pois “entre a faculdade de conhecimento e a de apetição está o sentimento de prazer, assim como a faculdade do juízo está contida entre o entendimento e a razão.¹⁷”

Assim, Kant relaciona sentimento [*Gefühl*] de prazer e de desprazer ao juízo reflexivo. O juízo reflexivo é a faculdade que possibilita a Kant dar conta desses sentimentos como tendo validade universal. Ao ser afetado por certos objetos, o sujeito sente prazer ou desprazer, que o leva a pensar sobre esses sentimentos. O juízo reflexivo é, então, a representação que permite considerar filosoficamente esses sentimentos.

O juízo reflexivo é o fundamento do juízo estético de reflexão, pois sem o procedimento de reflexão o sentimento de prazer e desprazer se restringe ao sujeito empírico e ao sentimento que Kant chama de agradável.

Na *Crítica da faculdade juízo*, Kant assinala que o sentimento de prazer ou desprazer, que vem unido a uma representação, constitui a condição do juízo estético. Esse, por sua vez, revela os elementos *a priori* que possibilitam esses sentimentos. Como, no entanto, esses elementos que possibilitam o sentimento de prazer e desprazer encontram-se presentes em todos os sujeitos, o juízo reflexivo estético sobre o belo tem a pretensão de uma validade universal. Ao contrário, o juízo sobre o agradável, por não passar pelo procedimento de reflexão, não tem validade universal e é empírico e ligado ao interesse.

Em outros termos, o conceito de belo, possibilitado pelo juízo reflexivo, por ser ligado aos elementos *a priori* do sujeito, tem presunção de validade universal.

¹⁶ Não tratamos nesse trabalho a atuação dos juízos determinantes na ação moral, porque consideramos não diretamente ligado ao tema da nossa dissertação. À moral compete tratar da faculdade da apetição, que encontra no conceito de liberdade, e esse se assenta na razão, sua fundamentação, pois contém *a priori* o fundamento para todas as prescrições práticas sensivelmente condicionadas. Cf. KANT, I. *Crítica da faculdade do juízo*. 2.ed. [Trad. Valério Rohden & Antônio Marques]. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005, p. 21.

¹⁷ KANT, I. *Crítica da faculdade do juízo*. 2.ed. [Trad. Valério Rohden & Antônio Marques]. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005, p. 23.

Os elementos *a priori* do juízo estético são, em última análise, elementos que têm origem na reflexão sobre a forma do objeto – a forma do objeto é o aspecto fundamental do sentir prazer ou desprazer. A reflexão sobre a forma do objeto e sobre as condições cognitivas do sujeito possibilitam a formação do conceito buscado por todo juízo reflexivo, no caso, o conceito de belo. A reflexão deve, ela própria,

indicar um conceito pelo qual propriamente nenhuma coisa é conhecida, mas que serve de regra somente a ela própria, não porém como uma regra objetiva à qual ela possa ajustar seu juízo, pois então se requereria por sua vez uma outra faculdade para poder distinguir se se trata do caso da regra ou não¹⁸.

Nesse sentido, o juízo do gosto não visa determinar o objeto. Como vimos, Kant dá elementos para que possamos distinguir, no próprio juízo estético, o juízo do agradável e o juízo do belo. O juízo do agradável diz respeito aos sentidos, ou seja, é um juízo de sensação, e justamente por isso é sempre particular. Entretanto, o juízo do belo é reflexivo e ainda que tenha sua fundamentação num sentimento, não se reduz a ele. Antes, parte do sentimento para uma reflexão sobre o efeito da percepção de determinado objeto no sujeito. No juízo do belo encontramos a condição subjetiva universal do próprio juízo do gosto e sua comunicabilidade universal do estado do livre atuar do espírito¹⁹.

O juízo reflexivo do belo é *a priori* porque reconhece que os elementos presentes nele são as faculdades humanas de conhecimento, a imaginação e o entendimento. Nesse sentido, ele postula uma pretensão de validade universal. Esse aspecto do juízo estético é

(...) a universal capacidade de comunicação do estado de ânimo na representação dada que, como condição subjetiva do juízo de gosto, tem de fazer como fundamento do mesmo e ter como consequência o prazer no objeto.²⁰

De modo resumido, juízos sobre o agradável são limitados à esfera privada do sujeito por se referirem aos sentidos; já os juízos sobre o belo dizem respeito ao prazer e desprazer que uma determinada representação causa no

¹⁸ *Idem., Ibid.*, VIII, p. 13.

¹⁹ MARTINEZ, Gustavo Leyva. Intersubjetividad y gusto en la Crítica del Juicio. In: SOBREVILLA, David. (Org.) *Filosofia, política y estética en la Crítica del Juicio de Kant*: Lima: Instituto Goethe de Lima, 1991, p. 174.

sujeito através da reflexão. Esses últimos pretendem uma validade universal, a fim de determinar o que causa prazer e o que causa desprazer. Essa validade universal somente é possível porque o juízo do gosto possui um elemento *a priori*, mas, ao mesmo tempo, trata-se de “indefinido princípio de um ordenamento intencional e sistemático²¹”, que tem por base a razão, e harmoniza as relações entre representação e sentimento de prazer e desprazer.

Qualquer um que julgue determinada coisa como bela espera que haja um assentimento dos outros indivíduos. Esse esperar da aprovação sobre o juízo sobre o belo pode ser visto como uma condição universal subjetiva, que nada mais é do que concordância conforme fins da representação de um objeto em relação à livre legalidade do entendimento.

Esses elementos subjetivos fornecem regras para conservar uma representação e lhe garantem condições *a priori* para emitir juízos sobre o belo e necessitam ser transmitidos universalmente. Essa *comunicabilidade universal* tem seu fundamento nos elementos a priori do sujeito que julga. Assim, o juízo sobre o belo pressupõe uma “relação recíproca da faculdades de representação, na medida em que elas referem uma representação dada ao conhecimento em geral”²².

A comunicabilidade universal subjetiva do modo de representação em um juízo (...), visto que ela deve ocorrer sem pressupor um conceito determinado, não pode ser outra coisa senão o estado de ânimo no jogo livre da faculdade da imaginação e do entendimento (na medida em que concordam entre si, como é requerido para um *conhecimento em geral*), enquanto somos conscientes de que esta relação subjetiva, conveniente ao conhecimento em geral, tem de valer também para todos e conseqüentemente ser universalmente comunicável, como o é cada conhecimento determinado, que, pois, sempre se baseia naquela relação como condição subjetiva²³.

O juízo do belo – ao contrário do juízo sobre o agradável – não é de modo algum um sentimento particular, mas um sentimento comum, que exige um sentido comum, que faz com que o sujeito particular, que julga esteticamente, entre na esfera da comunicabilidade na satisfação do belo. Desta forma, o fundamento do belo é o sentido comum.

²⁰ KANT, I. *Crítica da faculdade do juízo*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005, p. 61

²¹ Cf. GAYGILL, Howard. *Dicionário Kant*. [Trad. Álvaro Cabral]. São Paulo: Jorge Zahar, 2000, p. 210.

²² Cf. KANT, I. *Crítica da faculdade de juízo*. Rio de Janeiro: Forense universitária, 2005, 27-28, p. 61.

²³ *Idem., Ibid.*, 29, p.62.

É esse sentido comum – ao qual se tem acesso reflexivamente – que faz que um juízo estético sobre uma relação da representação do objeto com o sentimento do indivíduo possa ser considerada universal, atribuindo-se, desse modo, a cada indivíduo uma satisfação semelhante no belo. Quando sentimos um prazer em algo belo somos conduzidos a imputar aos outros o mesmo prazer. Fazemos isso de modo ingênuo, como se se tratasse de uma qualidade da própria coisa.

A função do sentido comum é, então, apenas manifestar uma *norma ideal*²⁴ sem intenção de ser um fator de objetivação. Assim, caso o sentido comum possibilitasse um juízo sobre o belo enquanto objeto de conhecimento, esse já não seria mais estético, mas lógico; ele perderia sua característica reflexiva de referir-se à relação entre sujeito e representação.

Essa norma ideal é requerida porque o juízo do belo tem uma *qualidade estética universal* (que é o desinteresse) que observamos ao julgarmos algo como belo. Ao fazê-lo, esperamos que nosso juízo sobre algo belo seja aceito por todos em função dos elementos universais e necessários que o constituem. O juízo sobre o belo não se torna universal porque todos o aceitam, mas em função dos seus elementos subjetivos *a priori* é que todos precisam aceitá-lo.

A universalidade dos juízos estéticos não é dada por nenhum objeto, mas pelas condições *a priori* existentes no próprio sujeito. A consciência desse elemento é possível em função da ação reflexiva do sujeito sobre a relação das faculdades de representação quem entram num livre jogo da imaginação e do entendimento sem necessidade de conhecimento objetivo da coisa.

É a concordância da imaginação com o entendimento num livre jogo que possibilita que se tenha uma pretensão de validade universal para o juízo sobre o belo.

As máximas do entendimento humano comum podem servir para elucidação dos princípios que regem o sentido comum na faculdade de juízo²⁵. Em primeiro lugar, o “pensar por si mesmo”, na liberdade²⁶ interna junto com a

²⁴ MARTINEZ, Gustavo Leyva. Intersubjetividad y gusto en la Crítica del Juicio. In: SOBREVILLA, David. (Org.) *Filosofia, política y estética en la Crítica del Juicio de Kant*. Lima: Instituto Goethe de Lima, 1991, p. 179.

²⁵ Cf. KANT, I. *Crítica da faculdade do juízo*. São Paulo: Forense Universitária, 2005, p. 140.

²⁶ O termo liberdade aqui deve ser compreendido de modo distinto do da *Crítica da razão prática*, pois quer dizer uma autonomia da imaginação e do entendimento através da razão.

imaginação e o entendimento. Isto garante a qualidade reflexiva do sujeito no juízo estético.

Em seguida, o “pensar no lugar de qualquer outro” que, segundo Kant, isto significa a maneira de pensar alargada. Graças a essa capacidade de pensar no lugar de outro é que pode haver uma concordância e adesão no juízo estético e, assim, podemos falar de uma intersubjetividade. Pensar no lugar de outro só pode ser possível se os indivíduos possuem pelo menos elementos subjetivos comuns, que embora atuem livremente em cada sujeito, eles agem de modo semelhante em cada sujeito por se tratar de uma estrutura do sujeito e para todo sujeito.

Ora, se o juízo sobre o belo não se fundasse em elementos comuns, não haveria universalidade na apreciação do belo, nem a esperança de concordância dos demais; se o juízo do belo fosse objetivo, não haveria mais beleza, dado que a beleza pressupõe um sentimento de prazer que exige uma reflexão sobre as faculdades cognitivas do sujeito.

Por último, o “pensar sempre de acordo consigo próprio”, isto é, pensar de modo conseqüente de acordo com as regras do entendimento; justamente, o “pensar de acordo consigo próprio” é levar em conta as próprias faculdades e ser coerente em relação a elas. Isso possibilita que todos os sujeitos sigam, na ação reflexiva de si com a representação, um caminho comum e individual que lhes garante a possibilidade de comunicabilidade universal.

Pudemos ver até aqui a possibilidade da intersubjetividade no pensamento kantiano. Vamos abordar quais elementos permitem ao sujeito pensar de acordo com ele mesmo e quais aspectos dessa temática kantiana podemos relacionar com o tema da simpatia em Scheler, visando a fundamentação da simpatia no sujeito enquanto algo originário dele.

4.2.

As fontes da subjetividade em Kant

Para melhor conduzir nosso estudo, decidimos, nesta parte da dissertação, partir da fundamentação kantiana da possibilidade de uma experiência e encontrar

nela elementos comuns ao juízo do belo, que vimos estar localizado no sentido comum.

Falamos ao início desse capítulo que a experiência é uma síntese para Kant, ou seja, uma reunião de elementos internamente distintos entre si: os dados da sensibilidade e os conceitos de entendimento. Os dados da sensibilidade são unificados pelos conceitos puros do entendimento, que são as formas *a priori* do entendimento, assim como as intuições do espaço e do tempo são as formas puras da sensibilidade.

No sentido filosófico, compreende-se o subjetivo em relação ao sujeito cognoscente como algo geral e comum a todos os outros sujeitos, quer dizer, com validade universal e necessária para todo e qualquer determinação dos objetos de uma experiência em geral, ou seja, de fenômenos²⁷. O subjetivo, neste sentido, é válido como princípio de conhecimento, é constituinte e determinante para todo e qualquer sujeito independentemente da organização psíquica deste. As formas puras da sensibilidade e os conceitos puros do entendimento são considerados, do mesmo modo, subjetivos, porque são condições para a objetividade geral do conhecimento.

Veremos então, porque a concepção de subjetivo como elemento constituinte de uma validade universal da experiência deve ser diferenciada da concepção de subjetivo psíquico-física. A subjetividade psíquica difere justamente da do aspecto cognoscitivo porque aquela pode ser diferente para cada indivíduo, não possuindo um aspecto de validade universal. Este aspecto subjetivo com validade universal é assinalado por Kant, que diz:

Há três fontes subjetivas nas quais se baseia a possibilidade de uma experiência em geral e de um conhecimento [*einer Erkenntnis*]²⁸ desta: sentido, imaginação e apercepção. Cada uma destas pode ser tratada empiricamente, isto é, na aplicação das aparências dadas. Todavia, todas elas são elementos ou a base *a priori* que possibilita o próprio uso empírico. O sentido representa as aparências empiricamente na apreensão; a fantasia, na associação (e na reprodução); a apercepção, na consciência empírica da identidade destas representações reprodutivas com as aparências, através das quais elas foram dadas, conseqüentemente na reconhecimento.²⁹

²⁷ Cf. EISLER, Rudolf. *Kant Lexicon*. Hildesheim & New York: Georg Olms, 1977, p. 515-6.

²⁸ Há dois significados para *Erkenntnis* em Kant: quando neutro (*das Erkenntnis*) trata-se de cognição, elemento do conhecimento; quando feminino (*die Erkenntnis*), de conhecimento.

²⁹ KANT, I. *Crítica da razão pura*. 5. ed. Lisboa: Calouste Gulbelkian, 2001., A 115.

Em relação ao aspecto subjetivo do conhecimento, Kant lança luz sobre três elementos que servem como fonte subjetivas de uma experiência em geral. Isto significa que no sentido crítico há *elementos subjetivos comuns* que fundamentam a experiência, isto é, que possuam validade geral (o que Kant chama de *allgemeingültig*). Estas fontes não são e nem devem ser confundidas com o subjetivo que chamamos de psíquico, ou seja, aquele que está ligado à qualidade das percepções. São fontes subjetivas porque têm sua origem no sujeito e são também fontes de todo conhecimento. Enquanto fontes, o sentido (ou a sensibilidade), a imaginação e a apercepção, são aspectos constituintes do sujeito e diferem do resultado da ação ou do processo cognoscitivo do sujeito por meio destas suas fontes subjetivas. O que Kant chama de resultado da ação do sujeito por meio das suas fontes subjetivas são a apreensão, a reprodução e a apercepção.

Para o nosso estudo, as fontes subjetivas que mais nos interessam é o sentido e a imaginação porque estão diretamente ligados com a percepção. Assim, vamos abordar aqui somente os aspectos dessas fontes subjetivas que nos ajudam na compreensão do fenômeno da simpatia.

Seguindo as diretrizes da passagem da *Crítica da razão pura* acima (nota 135), podemos relacionar o sentido como fonte subjetiva da apreensão; a imaginação, da reprodução; e a apercepção, do entendimento. Trata-se de uma distinção *de re* ou sobre as coisas, pois são constituintes e originárias, tal como são os sentidos, a imaginação e a apercepção. Por outro lado, temos outras realidades que são *de dicto* ou potenciais na medida em que podem ser ativas, quer dizer, referem-se antes à função ou atividade da coisa, estão relacionadas a um elemento originário que se encontra no sujeito, tal como é o caso da apreensão, reprodução e entendimento. Assim, vemos que os elementos originários, por isto mesmo subjetivos, são pressupostos para ações do sujeito.

Perguntamo-nos sobre que papel desempenha a sensibilidade enquanto fonte subjetiva do conhecimento. Partindo da máxima aristotélica de que “nada está no intelecto que não tenha passado pelos sentidos”, e isto num sentido crítico quer dizer que, para haver conhecimento, não é suficiente somente estruturas *a priori* do sujeito, mas estas estruturas precisam ter um conteúdo que as preencha. Este conteúdo nos é dado pela sensibilidade e nada nos é acessível, do ponto de vista crítico, sem que seja por meio da sensibilidade que é o poder intuir.

Referimo-nos a intuições puras *a priori*, o espaço e o tempo. Nessas intuições, quando num juízo *a priori* queremos sair do conceito dado, encontramos aquilo que pode ser descoberto *a priori*, não no conceito, mas certamente na intuição correspondente, e pode estar ligado sinteticamente a esse conceito; mas juízos, por essa razão, nunca podem ultrapassar os objetos dos sentidos [grifo nosso] e apenas têm valor para objetos da experiência possível³⁰.

Vemos que em relação aos sentidos, através dos quais nossa sensibilidade tem acesso ao múltiplo, podemos também distinguir o *sentido externo* que é aquele que afeta o corpo humano através de coisas externas; e o *sentido interno* que é aquele que afeta através do ânimo [*durchs Gemüts*]³¹. A sensação de prazer e desprazer baseia-se nos sentidos “internos”³², enquanto estes estão ligados a uma consciência empírica e de auto-afecção.

Outro ponto que encontramos em Kant é que enquanto os sentidos externos estão localizados no corpo físico, os sentidos internos não podem ser localizados em nenhum órgão dos sentidos. Em outros termos, pode-se também dizer que os sentidos da percepção corporal são dois: o sentido da percepção vital (*sensus vagus*) e o da percepção do órgãos (*sensus fixus*). Aos primeiros, que são internos, pertencem as percepções de calor, frio, calafrio, medo e outras semelhantes.

A imaginação está também ligada às intuições da sensibilidade (abordaremos somente o que é fundamental para o tema da dissertação). Dado que todas as nossas intuições são somente sensíveis e a imaginação lhes está ligada, a imaginação só pode ser uma fonte subjetiva do conhecimento e não conhecimento objetivo. Nela, e somente por ela, os conceitos do entendimento puro podem ter um correspondente para formar o conhecimento, pois é em função dos conceitos do entendimento que as representações da imaginação têm validade objetiva.

³⁰ *Id.*, *ibid.*, B73.

³¹ A palavra *Gemüt* denota uma consciência corpórea de sensação e auto-afecção. Ânimo não designa substância alguma, por isto não é confundido com *Seele*, *anima*, *alma*, mas a posição ou lugar das forças [*Gemütskräfte*] da sensibilidade, imaginação, entendimento e razão. (cf. CAYGILL, H. *Dicionário Kant*. Rio de Janeiro: Zahar, 2000). O que difere do sentido do uso da língua, *das Gemüt* pode ser: (1) totalidade das emoções que um homem pode desenvolver e que determina sua essência (\leftrightarrow entendimento); (2) seres humanos, considerando-se suas emoções; (3) alguém que não é muito inteligente, expressão eufemística. (cf. *Großwörterbuch Deutsch als Fremdsprache*. Berlin et al.: Langenscheidt, 2003). Assim, talvez por causa do sentido hodierno e usual da língua encontramos algumas traduções de *das Gemüt* por espírito, o que nos gera dúvida. Não nos parece claro, pelo menos ambíguo, o sentido de *das Gemüt* se lermos espírito como sua tradução. Preferimos, assim, seguir a tradução de Caygill e utilizar “ânimo”, diferenciando-o de Espírito (*der Geist*).

³² Cf. KANT, I. *Anthropologie in pragmatischer Absicht*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000, 1 tomo §§ 15.

Vamos considerar a terceira fonte subjetiva: “A apercepção [que] é a consciência de si mesmo como simples representação do eu”³³. Deve-se diferenciar, porém, a apercepção empírica, que está ligada ao corpo próprio e diz respeito a uma distinção *de re* ou a percepção do eu enquanto totalidade empírica e psíquica, de modo distinto, da apercepção transcendental enquanto condição de possibilidade de toda síntese de um sujeito, não podendo ser reduzida a um aspecto psíquico, e diz respeito a uma distinção *de dicto* ou conceitual sobre o sujeito cognoscente.

Nossa afirmação acima baseia-se na idéia de que a consciência de si mesmo (*aperceptio*) pode ser compreendida na “reflexão” e na “apreensão”. A primeira é uma consciência do entendimento, a segunda, dos sentidos internos. A consciência pura, a do entendimento, nos é dada na reflexão sobre o múltiplo sintetizado pela imaginação. Neste mesmo sentido, a síntese é também necessária até para a apercepção empírica na apreensão pelos sentidos, porque ao termos a consciência corpóreo-sensitiva precisamos de alguma síntese sobre nossa auto-afecção e sobre o nosso próprio corpo.

Os aspectos subjetivos do conhecimento não implicam que haja uma relatividade do conhecimento, o que poderia conduzir os espíritos a um ceticismo quanto à eficácia da capacidade cognoscitiva humana. No movimento existente e na ação de conhecer há um direcionar-se a si mesmo da ação. Entretanto, esta ação subjetiva, ou mesmo esse caráter subjetivo do ato cognoscitivo não implica uma relatividade para o conhecimento individual. Essa “ação subjetiva” diz respeito à mudança operada por Kant na interpretação da possibilidade do conhecimento, que resultou na “virada copernicana” e tem a ver com as limitações do ser humano.

Cada sujeito, ao conhecer, utiliza-se das suas fontes subjetivas da experiência – os sentidos, a imaginação e a apercepção – entretanto, estas fontes têm validade geral para cada sujeito, pois é por meio dele que é possível o conhecimento objetivo.

As fontes subjetivas do conhecimento são originárias, como também constituintes do ato de conhecer e, assim, são universais. Elas são elementos que

³³ *Idem, Crítica da razão pura*. 5. ed. Lisboa: Calouste Gulbelkian, 2001. Estética transc. § 8

formam os juízos objetivos ou determinantes, ou seja, os juízos que dizem respeito ao conhecimento dos objetos e à decisão da ação.

Além dos juízos determinantes, Kant propõe o conceito de juízos reflexivos, quer dizer, que dizem respeito não aos objetos, mas aos sentimentos de prazer e desprazer causados pela relação entre determinados objetos e o sujeito.

Desse modo, vemos em Kant uma possibilidade de fundamentação da simpatia a partir dos juízos reflexivos, que por sua vez se fundam nas faculdades cognitivas dos sujeitos. Como essas faculdades são comuns a todo sujeito, pode-se pensar na validade subjetiva do juízo reflexivo e, conseqüentemente, pode-se falar em intersubjetividade. Agora, vamos expor os resultados da relação que procuramos estabelecer entre subjetividade e intersubjetividade, buscando confirmar nossa hipótese inicial: a fundamentação da simpatia na intersubjetividade.

4.3

Considerações finais

Observamos que o juízo reflexivo sobre o belo possui uma condição subjetiva universal, ao contrário do juízo do agradável, dado que esse diz respeito aos sentidos. Lembramos aqui que não pode haver simpatia em relação apenas às percepções corpóreas, na terminologia scheleriana. Esse tipo de percepção está localizada num órgão dos sentidos e enquanto tais, eles são individuais e a percepção exclusivamente corpórea pode somente pertencer ou a indivíduos particulares ou a um ato de conhecer. Assim, as percepções corpóreas, empíricas, não são suficientes para a simpatia, do mesmo modo como o juízo do agradável não é suficiente para se ter uma pretensão à universalidade.

A universalidade é necessária para garantir a comunicação de sentimentos (de prazer e de desprazer), pois pressupõe elementos comuns a todos os sujeitos. Nesse sentido, a universalidade é comum tanto à simpatia que almeja que o outro vivencie a mesma experiência emotiva, quanto ao juízo reflexivo sobre o belo que almeja a concordância de todos.

A universalidade encontra-se em um juízo estético sobre o belo porque esse pressupõe uma reflexão em relação à sensação recebida, ainda que ele parta de uma percepção originada nos sentidos. A simpatia também parte de uma percepção corpórea e por sua característica essencial de ser uma vivência emotiva compartilhada, ela exige uma reflexão sobre o próprio sentimento, para poder ser comunicada.

Tanto a simpatia como o juízo do belo não se atêm aos sentimentos corpóreos imediatos, mas os ultrapassam, e se direcionam a uma relação entre o dado de uma representação e a reação emotiva dos sujeitos.

Um ponto em comum entre Kant e Scheler é a necessidade de uma faculdade *a priori* para haver comunicabilidade [*Mittelbarkeit*]. Essa é possível através do conceito de intersubjetividade – a comunicabilidade pode ser vista em Scheler ao nos referirmos aos termos das *Mitteilen* (compartilhar) e *Mitfühlen* (simpatizar). Em Kant, encontramos o entendimento e em Scheler, o espírito como essa faculdade *a priori* para haver a possibilidade de comunicabilidade.

Ora, se o fundamento determinante sobre essa comunicabilidade universal da representação deve ser pensado apenas subjetivamente, ou seja, sem um conceito do objeto, então ele não pode ser nenhum outro senão o estado de ânimo, que é encontrado na relação recíproca das faculdades de representação, na medida em que elas referem uma representação dado ao *conhecimento em geral*.³⁴

Por isso, o juízo reflexivo sobre o belo e a simpatia “exigem” que os sujeitos entrem em comunicação e que exista uma faculdade do entendimento comum (Kant) ou uma ação do espírito (Scheler), pois para a comunicabilidade é necessário encontrar o universal, que é dado pelos conceitos puros do entendimento (Kant) ou pela ideação do espírito (Scheler).

A simpatia, se fosse algo particular, já não seria um partilhar de sentimentos; e o juízo reflexivo sobre o belo, se fosse particular, não haveria beleza.

O juízo reflexivo sobre o belo não é um ato de conhecer, dado que ele procura encontrar no particular um universal ainda não dado, por isso se trata da apreciação estética do belo, no qual o sentimento de prazer e desprazer é essencial. Novamente podemos relacionar esta característica do juízo do belo

³⁴ KANT, I. *Crítica da faculdade do juízo*. São Paulo: Forense Universitária, 2005, p.61.

com a simpatia: se a simpatia fosse simplesmente um conhecimento do outro enquanto fenômeno ou um compreender a alegria ou dor alheia sem vivenciá-la, estaria a nível somente da esfera do espírito, existindo somente uma ideiação para haver a compreensão do conceito de “outro” ou de “dor”. Para simpatizar não precisamos compreender ou conhecer o conceito de dor – como afirmam as doutrinas genéticas –, mas essencialmente há a necessidade de vivenciar a dor ou a alegria do outro.

A única coisa que pode ser postulada no juízo do belo, ou seja, num juízo estético universal, é “a voz *universal* que visa a complacência, sem mediação de conceitos³⁵”, e o mesmo se pode dizer da simpatia: não se deseja a compreensão dos motivos da dor, mas uma complacência no próprio sentido da palavra³⁶.

As máximas do entendimento humano comum podem servir para elucidação dos princípios subjetivos que regem o sentido comum na faculdade do juízo³⁷. Em primeiro lugar, o entendimento comum pensa por si mesmo, na liberdade³⁸ interna junto com a imaginação e o entendimento. Isto garante a qualidade reflexiva do sujeito no juízo estético e, aproximamos isso à simpatia, pois garante que o indivíduo que simpatiza reflita sobre suas próprias percepções psíquicas que compartilha. Sem reflexão, não há simpatia nem juízo do gosto.

A segunda máxima diz que o entendimento “pensa no lugar de outro”. Isso só pode ser possível se os indivíduos possuem pelo menos elementos subjetivos comuns, que embora atuem livremente em cada sujeito, esses elementos subjetivos agem de modo semelhante em cada sujeito por se tratar de uma estrutura do sujeito e para todo sujeito. Nesse sentido, dizemos que a simpatia necessita de uma faculdade do entendimento, já que ela tem pretensão a uma validade universal a partir do conceito de intersubjetividade. Em Scheler, como vimos anteriormente, o sujeito é parte integrante do indivíduo que possui seu centro na pessoa. O entendimento comum tem em Scheler seu possível equivalente no conceito pessoa, que é o centro dos atos do espírito e possibilita ao sujeito o ideal de um universal.

³⁵ KANT, I. *Crítica da faculdade do juízo*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005, p. 25-26, p. 60.

³⁶ Complacência: do latim, de *placere*, agradar e *co-*: junto, com; ou seja, aquilo que agrada a ambos.

³⁷ Cf. *Idem*. *Crítica da faculdade do juízo*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005, p. 140.

Esse aspecto universal da simpatia encontra-se no sujeito, no entendimento que “pensa sempre de acordo consigo próprio”, ou seja, a terceira máxima do entendimento comum. Entendemos aqui porque Scheler discorda de Stein quanto à empatia, pois ela considera a empatia algo positivo. Para Stein, a empatia não é originária, não tem origem no sujeito, mas na situação relacional em si. Para Scheler, a simpatia tem sua origem no sujeito e somente é possível se o sujeito for algo constante no processo simpático e “puder pensar de acordo consigo próprio” (no apêndice da dissertação, encontra-se uma pequena elucidação sobre o tema em Stein).

A simpatia é, para Scheler, um fenômeno, mas não no nível do conhecimento teórico, mas está no nível da vida emotiva pura. Essa é formada por elementos subjetivos, contudo, a simpatia tem uma validade universal para essa mesma vida emotiva. Somente podemos pensar, deste modo, a fundamentação do fenômeno da simpatia a partir de algo universal, ou seja, do sujeito enquanto é possuidor de faculdades comuns a todos e na medida em que os elementos subjetivos (isto é, as faculdades) lhe garantem uma validade universal. Se não houvesse validade universal num processo simpático na vida emotiva, o estudo desse fenômeno seria exclusivamente objeto da psicologia e não da filosofia. Por esse motivo, dizemos que Scheler busca fundamentar junto à esfera do absoluto uma vida emocional pura.

³⁸ O termo liberdade aqui deve ser compreendido de modo distinto do da *Crítica da razão prática*, pois quer dizer uma autonomia da imaginação e do entendimento através da razão.