

3

Premissas kantianas

3.1

O problema do conhecimento *a priori*

Na *Crítica da Razão Pura*, Kant tratou de estabelecer os limites da razão pura teórica. Ele procurou solucionar as questões referentes ao conhecimento, definindo de que modo opera a faculdade de conhecer. Sob a legislação absoluta do entendimento, a razão pura liga representações a conceitos, a fim de formular novos conceitos e assim gerar o conhecimento. Isso porque os conceitos são já representações conscientes previamente determinadas e referentes a um objeto. Portanto, conhecer pressupõe a soma de uma representação A mais uma representação consciente B, cujo resultado é uma nova representação C.

Uma representação não basta, por si mesma, para formar um conhecimento. Para conhecer alguma coisa, é necessário não só que tenhamos uma representação, mas que saíamos dela para “reconhecer uma outra como lhe estando ligada”. O conhecimento é, pois, síntese de representações. (Deleuze, 1986, p.14)

A *Crítica da Razão Pura* busca o fundamento *a priori*, definindo, portanto, uma faculdade de conhecer superior. Na medida em que os objetos são submetidos à síntese de representações, dá-se a sua regulação pela nossa faculdade. Daí, temos que não é o objeto que se dá a conhecer, mas precisamente o inverso, isto é, a faculdade concede atribuições e propriedades novas ao objeto. O *a priori* indica toda representação que prescinde da experiência e no caso da razão pura faz com que a faculdade de conhecer encontre em si mesma a sua lei, legislando assim sobre os objetos de conhecimento.

Esse raciocínio é fruto direto do que Kant ousou chamar de sua “revolução copernicana”. O nome não poderia ter sido mais bem escolhido, já que Copérnico, na tentativa de compreender o comportamento dos corpos celestes também se arriscou a mudar o seu referencial, questionando aquilo que o sujeito apreendia do mundo exterior. Copérnico sugeriu que não eram as estrelas que giravam ao redor

da Terra e sim o contrário. Essa mudança de postura terminou por deslocar o sujeito, fixando-o na base do acontecimento. Na esteira desse pensamento, Kant propôs que o comando residisse no sujeito. Se, antes, os objetos moldavam a razão, agora a natureza desses objetos é que seria definida pela razão. Em outras palavras, os objetos é que deveriam se acomodar ao conhecimento. À subjetividade seria concedida primazia em relação à objetividade. O sujeito passou a ser a medida de todas as coisas, o ponto a partir do qual se ajustaria a realidade exterior.

Essa revolução tem sua origem no seio do embate entre dogmáticos e empiristas, ambos dispostos a harmonizar as naturezas interna e externa, as esferas objetiva e subjetiva. Contudo, o tratado de paz entre as duas instâncias não conseguiu, de fato, preparar um terreno fértil o bastante, no qual se pudesse plantar as fontes fundamentais de possibilidade do conhecimento. A fim de lançar uma nova luz sobre o impasse filosófico, Kant sugeriu que o acordo antes estável entre objeto e sujeito fosse quebrado. A nova diretriz passou a ser a submissão do objeto ao sujeito, o que elevou o homem ao posto de senhor de toda relação de conhecimento. Ao equilíbrio entre os princípios da natureza e os da natureza humana, Kant respondeu com a supremacia subjetiva. Deste modo, a razão tornou-se autônoma, permitindo definir com legitimidade os contornos da razão teórica.

Dentro dessa perspectiva, o *a priori* kantiano permitiu falar de um conhecimento fundado no sujeito e livre de toda experiência. Na medida em que o ato de conhecer se determina sem o intermédio do dado sensível, temos a não ingerência da realidade objetiva, isto é, daquilo que reside fora do sujeito. Se ele abre mão de contar com o que está fora de si mesmo, só resta aquilo que o é inerente, o mundo sob a sua própria perspectiva:

Mas embora todo o nosso conhecimento comece *com* a experiência, nem por isso todo ele se origina justamente *da* experiência. Pois poderia bem acontecer que mesmo o nosso conhecimento de experiência seja um composto daquilo que recebemos por impressões e daquilo que a nossa própria faculdade de conhecimento (...) fornece de si mesma (...). (Kant, 1999, p.53)

A preocupação de Kant em diferenciar cuidadosamente o sentido das proposições *com* e *de* se justifica na premissa de que, por vezes, o que se dá a conhecer sofre a ação de princípios subjetivos capazes de superar o dado

representacional. Portanto, ainda que a experiência desperte a faculdade de conhecer, isso não significa que ela é o seu ponto de partida.

A distinção terminológica entre os juízos *a priori* e *a posteriori* é essencial na obra kantiana e merece, aqui, uma atenção especial. Ambos são formas de conhecimento, no entanto o segundo depende da experiência, isto é, tem seu aparecimento atrelado ao dado. Em contrapartida, em uma esfera maior, Kant postula dois outros tipos de juízos: os analíticos e os sintéticos. Como o próprio nome deixa entrever, os juízos analíticos permitem reconhecer no sujeito algo que apenas estava oculto. Atuando por meio da análise, esse tipo de juízo não chega a gerar, verdadeiramente, nenhum conhecimento, visto que não há fusão de espécie alguma entre representações. O juízo analítico apenas depreende do que foi dado uma informação já existente. Já os juízos sintéticos, estes sim efetuam sínteses entre sujeitos e predicados. Em outras palavras, esses juízos ocupam-se da tarefa de unir conceitos, reunindo impressões que culminam no estabelecimento de novas atribuições ao sujeito. Assim, apenas os juízos sintéticos podem gerar conhecimento.

É no interior desse tipo de juízo que podemos reconhecer o *a priori* e o *a posteriori*. No entanto, um conhecimento nascido da experiência, possível somente a partir de um dado sensível, envergonha-se diante da tarefa de impulsionar o conhecimento, agregando a ele novas informações. Isso se deve ao fato de que o *a posteriori* apenas promove constatações. As atenções de Kant se voltam, portanto, enfaticamente, para os juízos *a priori*. Na verdade, toda a sua obra crítica se baseia na busca por esses juízos, tanto no âmbito do entendimento, quanto nos da razão e da imaginação.

A grande questão da primeira crítica é justamente a pergunta sobre se é, de fato, possível um juízo sintético *a priori*. Prescindindo da experiência, esse juízo se esquia de impressões subjetivas (visto que é o sujeito quem vive a experiência), tornando-se dado objetivo. Daí que, objetivamente, ele acaba por adquirir um caráter universal e necessário. Assim, estabelece-se o problema geral da razão pura: a extensão do conhecimento em direção ao universal e necessário.

3.2

Sobre a determinação moral do homem

Na *Crítica da Razão Prática*, Kant voltou a sua investigação para a delimitação da razão pura prática, ou seja, a moral. Dessa forma, temos que, enquanto a primeira *Crítica* refere-se à teoria, a segunda refere-se à prática. Enquanto uma se volta para o conhecimento, a outra se volta para a ação propriamente dita, para os elementos que corroboram para o aparecimento da razão em sua face moral. A questão da moralidade é recorrente na obra de Kant e permeia grande parte das suas discussões.

Analogamente à primeira *Crítica*, esta também se centra na busca do fundamento *a priori*. Aqui, no entanto, Kant investigou a faculdade de desejar superior.

A faculdade de desejar é, pois, superior e a síntese prática que lhe corresponde é *a priori* quando a vontade não é mais determinada pelo prazer, mas pela simples forma da lei. Então, a faculdade de desejar não encontra mais sua lei fora dela mesma, em uma matéria ou em um objeto, mas em si mesma: ela é considerada autônoma. (Deleuze, 1986, p. 16)

Assim, a razão prática legisla sobre si mesma, é sujeito e objeto ao mesmo tempo. Nesse sentido, razão prática e liberdade adquirem um caráter indissociável. A vontade livre, a suprema liberdade no homem é a capacidade de não ceder às inclinações, de se reconhecer livre das paixões, de se permitir não obedecer aos impulsos naturais. Uma ação de fato livre é uma ação moral. Um sujeito livre não é, curiosamente, aquele que faz o que quer, porque o seu desejo é o desejo da sua natureza, mas sim aquele que age de acordo com a lei, com o dever. A legítima manifestação da liberdade é a expressão máxima da lei moral em nós, já que não se deve agir de tal maneira não porque assim prega o dever, mas porque esse imperativo já se tornou a nossa essência mais pura. O dever nada mais é, então, do que a imposição que a razão prática faz a si mesma daquilo que ela criou. É sua autodeterminação. .

A lei do imperativo categórico (*Age somente, segundo uma máxima tal, que possas querer ao mesmo tempo que se torne lei universal*) instrui o homem no sentido de agir moralmente, de agir de tal forma que sua ação possa ser usada

como modelo, de modo que ele mesmo possa sofrer os resultados de sua ação no caso de ela ser realizada por outra pessoa. E é essa lei que impulsiona o desejo de universalidade do agir moral.

Portanto, a segunda crítica kantiana traz à baila um interesse prático da razão. A noção de interesse deve ser bem compreendida, caso se pretenda uma abordagem menos superficial do projeto crítico kantiano. Todavia, a essa noção se antecedem dois sentidos para a palavra faculdade. Em um primeiro momento, Kant postula que as faculdades são as capacidades humanas de gerar representações. Atendem pelos nomes de sensibilidade, entendimento, imaginação e razão, sendo que as três últimas carregam consigo as categorias puras, as formas e as idéias, respectivamente. A primeira pode ser considerada a única faculdade passiva, receptiva, visto que é por meio dela que recebemos as informações do mundo exterior; às outras faculdades compete a “organização” do que foi recebido. Sendo assim, a sensibilidade é a faculdade que apresenta um dado tomado da experiência, enquanto as outras o representam.

Mas a palavra faculdade pode designar, também, os tipos de relações possíveis entre representações e aquilo que não é representação – objeto ou sujeito. Se, por exemplo, temos uma representação que se liga a um objeto por acordo ou adequação, temos a faculdade de conhecer. Todavia, se essa mesma representação se relaciona ao objeto com base em uma rede de causalidade, temos a faculdade de desejar. E, por fim, se temos uma representação ligada ao sujeito vemos nascer o sentimento de prazer ou dor.

Mediante a isso, dá-se que para a realização das faculdades no segundo sentido, ocorre a associação das faculdades em seu sentido primeiro. Para a faculdade de conhecer, temos uma relação estabelecida de uma forma específica entre entendimento, razão, imaginação e sensibilidade, na qual o entendimento assume o papel de legislador. No caso da faculdade de desejar, essa relação se estabelece por outro viés. Daí que alcançamos o que Kant definiu como senso comum: o acordo entre as quatro faculdades, regido por aquela legislante, a fim de se estabelecer uma faculdade (de desejar, por exemplo). “Ora, todo acordo entre as faculdades define o que se pode chamar de senso comum.”.¹¹

¹¹ DELEUZE, 1986, p. 35.

Essa concepção de senso comum traz consigo a já referida idéia de interesse. Resumidamente, cada uma das faculdades no segundo sentido gera um interesse responsável por igualmente três formas do senso comum. Grosso modo, interesse nada mais é do que a predisposição da razão para caminhar em direção a um fim definido.

A cada faculdade do ânimo pode atribuir-se um interesse, isto é, um princípio que contém a condição sob a qual, unicamente, o exercício da mesma é promovido. A razão, como a faculdade dos princípios, determina o interesse de todas as faculdades do ânimo, mas determina a si própria o seu. (...) Aquilo que é requerido para a possibilidade de um uso da razão em geral, a saber, que os princípios e afirmações da mesma não têm de contradizer uns aos outros, não constitui nenhuma uma parte de seu interesse, mas é a condição em geral para se ter uma razão; só a amplificação e não a simples concordância consigo mesma é computada como interesse da razão. (Kant, 2002c, p.194)

Ânimo, para Kant, define a Razão em seu sentido mais amplo. É dela, dessa grande instância, que derivam a sensibilidade, o entendimento, a imaginação e a razão. Quando ele fala de um interesse da razão, é para esse sentido mais amplo que ele volta o seu foco. Determinar, portanto, um interesse da razão é determinar uma forma superior da faculdade. São, portanto, três interesses que não se intercambiam. De qualquer modo, afirmar o interesse prático da razão significa que ela está voltada para a investigação do fim último e completo da vontade. O interesse da razão pode, então, por fim, ser compreendido como um comportamento adotado pela razão a fim de alcançar o resultado de um empreendimento proposto. A razão se debruça sobre uma problematização e já nesse instante adquire seus contornos. Assim se dá com o interesse prático da razão. E também com o especulativo. Para cada pergunta que a razão efetua, surge uma linha de interesse.

O projeto da filosofia crítica kantiana se orienta, justamente, pela fundação dos três interesses da razão: a primeira *Crítica* se ocupa do interesse especulativo, a segunda se rende ao interesse prático e a última apresenta o interesse estético. Kant deixa claro em várias afirmações a primazia do interesse prático sobre o especulativo, de onde se lê a subordinação da teoria à prática.

Porém não se pode de modo algum exigir da razão prática pura estar subordinada à razão especulativa e, pois, inverter a ordem, porque todo o interesse é por fim

prático e mesmo o interesse da razão especulativa é somente condicionado e unicamente no uso prático é completo. (Kant, 2002c, p.197)

Da forma mais explicada possível, ocorre que a primeira *Crítica* trata do conhecimento, a segunda da moral e a terceira da estética. Todavia, para que se dê o conhecimento, é necessária uma sensibilidade que imediatamente, por meio da intuição, apreenda o objeto. Em seguida, o entendimento lança mão dos conceitos para ajuizar esse dado múltiplo da intuição, esse objeto. Entendimento é o juízo que se dá por meio de categorias. Dependendo de algo externo a ele, esse entendimento trabalha de maneira mediata. A ponte entre os dois é dada, então, pela imaginação, responsável por esquematizar os fenômenos. Nas palavras de Deleuze:

Ele (o esquema da imaginação) não responde à pergunta: como os fenômenos são submetidos ao entendimento? mas a esta outra: como o entendimento se *aplica* ao fenômenos que lhe são submetidos? (Deleuze, 1986, p. 32)

O último estágio desse processo se dá, justo, com a razão, que trata de dar corpo àquilo que o entendimento ajuizou. Se a razão pura teoriza, cabe à razão prática tornar o objeto dessa teorização em realização. A realidade sensível do mundo dos fenômenos converte-se em supra-sensível no mundo inteligível.

O mundo inteligível, para Kant, é governado por uma causalidade que difere da causalidade do mundo fenomênico. Vale dizer que a estrutura da causalidade não é conhecimento, mas sim uma fórmula de conhecimento, na qual dois eventos surgem interligados. Um evento conduz ao outro e assim por diante; daí o conhecimento, a condição de verificação da inter-relação entre os fenômenos. Partindo desse pressuposto, enquanto no mundo fenomênico os fenômenos podem ser explicados por uma causa temporalmente anterior e assim por diante, no mundo inteligível revela-se uma causalidade fora da série dos fenômenos, fora da ordem fenomênica. Isso significa dizer que os fenômenos são os atores principais da razão pura, do conhecimento, onde os conceitos e as representações obedecem a uma ordenação temporal e espacial. Já na razão prática, não há e nem deve haver nada que anteceda a lei moral, que ameace a sua autonomia, que a impeça de ser uma simples forma da lei. Segundo Deleuze: “A razão prática legisla sobre a coisa em si, sobre o ser livre enquanto coisa em si,

sobre a causalidade numenal e inteligível de um tal ser, sobre o mundo supra-sensível formado por tais seres”¹².

Ainda sobre esse aspecto, temos, também, as precisas palavras de Costa Lima:

A liberdade é o que não se explica por uma causa, pois esta engendra uma cadeia de efeitos, sendo pois originadora da homogeneidade dos fenômenos, condição para a certeza. A categoria ‘causa’ tornara possível justificar-se a ordem física do mundo e admitir-se o avanço progressivo das ciências que dela se ocupam. (...) Ora, se do mundo físico a explicação kantiana afastara a aleatoriedade, a admissão da ação da liberdade haveria de implicar que ela se exerceria noutro plano. É o plano da moral. Em termos kantianos, a moral não é suscetível de entrar na ordem do conhecimento. (Lima, 1993, p. 108)

O mundo dos fenômenos constitui-se como o espaço das coisas tais quais nos aparecem. Fenômeno, então, nada mais é do que o objeto travestido em aparição e que pode ser pensado a partir dos conceitos puros do entendimento. Os fenômenos engendram a realidade sensível, organizando o múltiplo de informações que assaltam a percepção humana. Já o mundo inteligível é habitado pelos númenos, pelas coisas em si. A característica numenal de um objeto, de uma coisa, é justamente esse objeto surgir como ele de fato é, em sua essência, em si mesmo. A liberdade é a palavra de lei desse mundo e por isso os objetos manifestam-se em sua plenitude, independente da forma como aparecem. Essa autonomia demonstra que essas coisas em si não são regidas pelas leis da natureza¹³, de modo que se torna inviável a sua apreensão pelas categorias do entendimento. Por isso, os númenos não geram conhecimento, o que parece invalidá-los em um primeiro momento. Contudo, a razão em sua forma pura, tal qual aparece aqui, carrega uma imutabilidade responsável por organizar o que advém do entendimento. É como se a realidade supra-sensível do mundo inteligível desse a versão final daquilo que foi apresentado pela realidade sensível do mundo dos fenômenos.

¹² DELEUZE, 1986, p. 48.

¹³ É por isso que Kant define na *Crítica da Faculdade do Juízo* que a filosofia é dividida em filosofia da natureza (teórica, regida pelas leis naturais) e filosofia da moral (livre da lei natural e de toda causalidade).

3.3

A estética kantiana

Se, cronologicamente, a *Crítica da faculdade do juízo* é a terceira das Críticas kantianas, o mesmo não pode ser afirmado no que diz respeito a sua posição em meio ao pensamento de Kant. Isso porque a leitura atenta dessa crítica permite observar que a dinâmica proposta é justamente a do retorno, isto é, do incessante repensar de uma série de pontos que pareciam definitivos nas outras duas obras precedentes. Disposto a unificar seu projeto crítico, Kant propôs que a terceira Crítica fosse o elo de ligação entre os âmbitos teórico e prático. Já na introdução, o autor afirma que

(...) então a Filosofia é corretamente dividida em duas partes completamente diferentes segundo os princípios, isto é, em teórica, como filosofia da natureza, e em prática, como filosofia da moral. (Kant, 2002b, p.15)

Kant postula que a faculdade do juízo é o ponto médio entre o entendimento e a razão, o que a torna capaz de equilibrar as duas realidades. Na primeira crítica, ele afirma que a única possibilidade de ciência reside no mundo sensível. Em contrapartida, a revelação acerca do númeno permitiu conhecer um mundo livre do determinismo físico. É fato que ambos se complementam, visto que não há teoria sem experiência. No entanto, ambos se localizam a pólos opostos demais para que se possa, simplesmente, transitar entre os dois. Faz-se necessário um algo fundamental que se firme a meio caminho entre os dois mundos, que exerça, mesmo, o papel de mediador. Esse algo é, justo, a faculdade do juízo.

Então, temos que essa faculdade se torna responsável por uma aproximação entre os dois campos antes investigados por Kant. O “abismo intransponível entre o domínio do conceito da natureza, enquanto sensível, e do conceito de liberdade, como supra-sensível”¹⁴ é minimizado pela terceira crítica kantiana.

Sob o pressuposto de tal acordo e de tal constância, o juízo expresso ao longo da KRV era não só universal como oferecia uma primeira homogeneização do

¹⁴ KANT, 2002b, p.20.

mundo. A esse juízo, KU agora dá nome. É o juízo determinante. (...) A observação bem indica a consciência de que os resultados de KRV, tendo em conta o seu escopo crítico-constutivo, não eram suficientes. (Lima, 1993, p.118)

Kant afirma, contudo, que o que o juízo realiza não é a construção de uma passagem imediata de um campo ao outro do conhecimento. Mas, então, fica a pergunta: de que forma, efetivamente, a faculdade do juízo promove a unidade entre os domínios precedentes? Tanto na *Crítica da Razão Pura* quanto na *Crítica da Razão Prática*, o que o autor procurava era sempre um juízo, de conhecimento ou da moral. Portanto, a investigação do juízo não é nenhuma novidade na obra do filósofo; o que difere é que, dessa vez, ele se debruça sobre a origem desse juízo, sobre o seu funcionamento. Assim, o que ocorre é que a terceira crítica kantiana se sustenta em um ponto que encarna a base, o fundamento primeiro da construção das outras críticas. Daí a resposta para a pergunta: Kant provoca a aproximação, a partir do desvelamento de um campo comum aos domínios, de um terreno compartilhado entre teoria e prática e situado antes delas (caso contrário, elas não poderiam nele repousar). Em outras palavras, a faculdade do juízo encontra um elo entre os domínios do entendimento e da moral e por esse viés consegue unificá-los. Ela não cria ou constrói um caminho que leve de um ao outro, ela descobre o ponto exato no qual eles se encontram. O juízo perpassa a filosofia da natureza e a filosofia da moral e se descortina na última crítica de Kant.

Entretanto, sob outra perspectiva, Kant salienta que a estética é a parte principal da *Crítica da Faculdade do Juízo*. Tal posicionamento nos leva a pensar que, de agora em diante, teríamos, então, três domínios: o teórico, o prático e o estético. É como se a razão se abrisse a um novo e autônomo campo. Nesse sentido, em vez de aproximar os objetos das razões pura e prática, o juízo fundaria um novo domínio sem relação com os outros dois domínios. Surge, portanto, uma nova pergunta; como é possível aproximar dois pólos, se no instante seguinte é fundado um novo pólo independente dos dois a que se pretendia a união?

O fato é que sim, o juízo funda um campo anterior à razão e ao entendimento e, por isso, pode aproximá-los, revelando a sua mesma estrutura. Justamente por não repousar no mesmo patamar dos outros dois domínios, a estética busca um juízo puro, um juízo que é a base dos juízos teórico e prático. A

faculdade do juízo descortina a nossa própria capacidade de julgar, detalhando passo a passo a nossa intrincada rede de pensamento.

A estética, realmente, abre um campo precedente, mas, vale dizer, ela não engendra um domínio, já que não exerce nenhuma função relevante para o conhecimento. Curiosamente, o juízo estético até figura ao lado dos juízos teórico e prático, definidos por Kant. Todavia, ele mesmo deixa claro que são, verdadeiramente, três os tipos de juízos, mas que o estético não comporta nenhum domínio. Essa posição kantiana confunde o leitor, que precisa compreender que não necessariamente o que não tem domínio, não tem território. Em outras palavras, o juízo não determina nenhum objeto específico, mas existe legitimamente e ocupa o seu espaço.

Para que cheguemos ao próximo ponto, vale refletir sobre um juízo que promove conexão, mas que inaugura um novo campo filosófico, sem que, contudo, o sistema filosófico seja abalado em sua dualidade. Esquemáticamente temos: o juízo descobre um espaço anterior à teoria e prática e lá reconhece os alicerces de ambas, o que o permite reuni-las; assim, surge um novo campo, o estético; mas, por não ter domínios, ele não conduz a nenhum conhecimento, não afetando a bipartição do sistema filosófico.

A chave para esse enigma está na concepção de juízos reflexivos, ponto essencial para a diferenciação entre a terceira crítica e as duas primeiras. Kant distingue duas espécies de juízos: determinante e reflexivo. Em ambos os casos, o princípio é a associação entre um particular e um universal. Para os juízos determinantes vale a máxima de que é dada a regra (universal) e é preciso determinar o particular. A partir do maior, chega-se ao menor, do geral encontra-se específico. O juízo determinante, então, determina. Por outro lado, o juízo reflexivo atua na contramão. Quando apenas o particular é dado, cabe a ele encontrar o universal. Esse processo de observação do micro e determinação do macro exige uma enorme capacidade reflexiva, já que é preciso por meio de exemplos extrair aquilo que ali pode representar a lei, a regra geral. Ao dado sensível recebido pelo sujeito, o juízo reflexivo pretende somar um universal, um conceito do entendimento.

Reconhecer. Um objeto reconhecido por nós age, nos afeta. O papel do sujeito diante dele é passivo, posto que, apenas, ele enxerga elementos no objeto. Se, de fato, o juízo reflexivo não oferece nada de novo é porque ele não implanta

nenhum novo domínio, firmando-se mais no estabelecimento de um território próprio. O juízo determinante, este sim, funda conhecimentos, porque se obriga a originar, motivar, produzir. O juízo determinante cria enquanto o juízo reflexivo apenas percebe. Isso posto, podemos seguir adiante para compreender o motivo pelo qual o juízo reflexivo é o centro de toda a estética kantiana. É na reflexão lúdica que repousa toda a base do sentimento de prazer e desprazer e do ajuizamento de algo como belo ou sublime.

3.3.1

O fundamento subjetivo do belo

Kant afirma, logo no começo da sua terceira crítica, que o juízo de gosto é estético. Isso significa afirmar que dele não é possível derivar nenhuma espécie de conhecimento. Se não faz conhecer, é porque esse juízo não é lógico. O fundamento desse juízo é o sujeito e não um objeto.

Contrariamente ao agradável e ao bom, esse tipo de juízo não precisa, de forma alguma, do nosso interesse, do nosso desejo ou, sequer, da nossa aprovação. Não importa absolutamente nada acerca do objeto, tão pouco as suas condições de existência. Não cabem julgamentos de nenhuma natureza, moral, cognitiva ou advindo da sensação. Para ajuizarmos algo belo a nossa opinião é totalmente dispensável. O juízo de gosto, a sensação de prazer ou desprazer, é imediata, ou seja, sem a intervenção de quaisquer conceitos. O que, de fato, apraz no belo, o faz no ato mesmo da fruição.

Cada um tem de reconhecer que aquele juízo sobre beleza, ao qual se mescla o mínimo interesse, é muito faccioso e não é nenhum juízo de gosto puro. Não se tem que simpatizar minimamente com a existência da coisa, mas ser a esse respeito completamente indiferente para em matéria de gosto desempenhar o papel de juiz. (Kant, 2002b, p.50)

Esse desinteresse tem a sua raiz no próprio juízo reflexivo. Enquanto os juízos determinantes determinam, criam, atuam sobre o objeto, os juízos reflexivos apenas apontam. Dentro dessa perspectiva, como já explicitado, a faculdade do juízo não se torna um domínio, mas não deixa de demarcar seu

território. Isento da responsabilidade de determinar, o juízo reflexivo pode, assim, tornar-se livre de interesses, abrindo um campo de atuação onde transita com total autonomia.

Deleuze faz uma observação bastante interessante a esse respeito quando afirma a impossibilidade de se colocar os juízos determinantes e os reflexivos em lados contrários, como se fossem um o extremo oposto do outro. Na medida em que um prega o interesse, a necessidade, o outro prega o desinteresse. E sob esse ponto de vista nada pode ser mais claro do que a maximização do juízo em sua face reflexiva. Segundo Deleuze:

Na verdade, juízo determinante e juízo reflexivo não são como duas espécies de um mesmo gênero. O juízo reflexivo manifesta e libera um fundo que permanecia oculto no outro. Mas, o outro, só era juízo por conta desse fundo vivo. Não se compreenderia, caso contrário, por que a Crítica do Juízo pode intitular-se assim, ainda que só trate do juízo reflexivo. É que todo acordo determinado das faculdades, sob uma faculdade determinante e legisladora, supõe a existência e a possibilidade de um acordo livre e indeterminado. É nesse acordo livre que o juízo não somente é original, como manifesta o princípio de sua originalidade. (Deleuze, 1986, p.80)

No fundo, é como se o juízo reflexivo fosse a plenitude do juízo. Podendo desenvolver todas as suas potencialidades e estabelecendo associações para além das amarras das determinações, o juízo reflexivo mostra muito mais do que o acordo pacífico entre as faculdades; mostra mesmo a necessidade de se refrear a tendência natural do juízo quando se pretende o conhecimento. O conhecimento, então, deriva de um juízo impedido de dar tudo de si, portanto, sub-aproveitado.

Centrado no sujeito, o juízo de gosto se pretende universal. De que forma, no entanto, um juízo fundamentalmente subjetivo pode ser universal? É o próprio Kant quem sugere que “seria ridículo se alguém que se gabasse de seu gosto pensasse justificar-se com isto: este objeto (...) é para mim belo”¹⁵. Isso porque, novamente diferente do agradável e do bom, o belo não se funda em um sentimento privado. O ajuizamento de gosto deve partir do pressuposto de que a beleza é uma característica do objeto, uma propriedade dele e, por isso mesmo, visível e perceptível a todos. Espera-se a concordância dos outros sujeitos em cada um dos ajuizamentos de gosto. Daí as duas grandes conclusões: belo é aquilo

¹⁵ KANT, 2002b, p.57.

que apraz na sensação sem a mediação de conceitos e que carrega em si o germen da universalidade.

Aprazer, gerar prazer. Se o belo pode proporcionar essa experiência, Kant achou justo se questionar sobre o esquema no qual repousa o juízo de gosto. De um lado, o prazer geraria o juízo, mas de outro o juízo precederia o prazer. Na sua minuciosa investigação sobre esse ponto, o autor postulou que o prazer do belo deriva, justo, do ajuizamento. Então, temos o objeto; a contemplação deste objeto gera prazer no sujeito; esse prazer faz com que este sujeito ajuíze o objeto; este é tomado como belo.

Todavia, era preciso uma grande e convincente justificativa. Porque, de fato, não havia, em princípio, nada que determinasse a precedência do prazer ao ajuizamento. Era a hora de Kant lançar mão da sua teoria acerca do livre jogo entre entendimento e imaginação. É bem verdade que desde a primeira crítica, Kant já falava da imaginação como o elemento responsável pela esquematização dos fenômenos. Aqui, na terceira crítica, porém, a imaginação ganha um novo status, visto que deixa de se subordinar ao entendimento. O que se pretende com o juízo de gosto é um algo que não permite a preponderância de nenhum domínio; não se está à procura de conhecimento ou liberdade. Assim, Kant admite que é o próprio juízo o fundamento do prazer estético. É no seio desse ajuizamento que reside o cerne do sentimento de prazer.

Por ser um juízo reflexivo, ele não se preocupa em determinar coisa alguma. E é assim, em meio a essa indeterminação, que esse juízo opera. Distante da preocupação com conceitos, ele aproveita para exercer uma liberdade plena, onde a inexistência de regras prévias ou pré-conceitos conduz a uma nova dinâmica entre entendimento e imaginação. É sobre essa dinâmica que nos debruçamos para tornar menos obscura a proposta kantiana.

No caso dos juízos determinantes, a imaginação organiza o múltiplo e o esquematiza sob a égide do entendimento. Aqui, em contrapartida, as representações são referidas pela imaginação ao sentimento de prazer e desprazer. Não há nenhuma pré-determinação. O que a imaginação reúne e organiza dispensa a conceituação e passa direto para o entendimento, sem mediação. De subordinada, a imaginação passa à aliada do entendimento, sem que precise curvar-se a ele. Imaginação e entendimento associam-se de maneira livre, jogando indiscriminadamente e promovendo, com isso, a reflexão lúdica, o juízo de gosto.

Já no campo do juízo de reflexão, na espécie do belo, é verdade que a imaginação não repete a subordinação em que a encontramos na primeira Crítica; ela aí tem no entendimento um parceiro, com o qual joga livremente; se ela também lhe entrega sua síntese, esta, entretanto, não se coaduna com um conceito certo. (...) o jogo livre que se processa entre a imaginação e o entendimento é a condição para que o objeto da experiência seja sentido por sua singularidade. (...) Na experiência da beleza, a imaginação não é nem serva, nem rebelde. (Lima, 1993, p.115)

Em suma, esse livre jogo é o próprio ajuizamento e esse ajuizar é o ponto de partida do prazer. No que se refere à estética, o objeto é conhecido no momento mesmo em que é ajuizado. Absolutamente independente de conceitos, a experiência define-se como essencial nesse processo; o que é óbvio, tendo-se em vista o desinteresse. É desinteressado porque sob nenhum grau pode ser conhecido ou inferido antes do contato, antes da experiência. Não se espera nada da experiência estética, a não ser o que ela mesma irá fundar.

Desse novo papel concedido à imaginação podemos inferir que, agora, ela tem uma nova importância, já que, se antes ela esquematizava, agora ela concebe. E é esse fato que puxa a subjetividade para um ponto anterior àquele conquistado com a revolução copernicana. O múltiplo da intuição é dado a nós antes mesmo da ação do entendimento. Mas, a Kant pareceu, antes da terceira crítica, impossível explicar como se dava isso, o que o levou a deixar esse aspecto indeterminado. Com a crítica do juízo, porém, agora por meio da reflexão, houve a possibilidade de jogar uma nova luz sobre essa questão, na medida em que se deslocou do entendimento a síntese antes apenas conferida a ele. Em outras palavras, a *Crítica da Faculdade do Juízo* abriu as portas para que se pensasse a imaginação como uma faculdade autônoma, ela mesma capaz de dialogar com o entendimento, sem a obrigação de acatá-lo apenas.

Partindo desse pressuposto, Kant estabelece a necessidade de se pensar o *a priori* fora do conhecimento. Isso porque essa autonomia da imaginação leva a investigação para a busca do fundamento *a priori* da sensibilidade. O contato com o belo gera, no sujeito, um prazer que não deriva do agrado da sensação, mas sim do comportamento livremente indeterminado das faculdades do ânimo. Em virtude disso, o prazer do belo espera encontrar um estado de ânimo de natureza formal, isto é, ainda não visitado pela matéria.

Disso resultam os dois critérios encontrados por Kant para assegurar que certo conhecimento é *a priori*: necessidade e universalidade. É por isso que podemos definir o juízo estético como universal e necessário. Sobre a universalidade já falamos anteriormente. Voltemo-nos, então, para a necessidade.

Ainda que o ajuizamento estético tenha uma fonte subjetiva, parte-se do princípio que esse ajuizamento é universal, extensivo a todos os outros seres. Soma-se a isso o fato de que o assentimento de todos não é algo esperado; ao contrário, é exigido.

Esta complacência é a consequência necessária de uma lei objetiva e não significa senão que simplesmente se deve agir de certo modo. Mas como necessidade que é pensada em um juízo estético, ela só pode ser denominada *exemplar*, isto é, uma necessidade do assentimento de todos a um juízo que é considerado como exemplo de uma regra universal que não se pode indicar. (Kant, 2002b, p.82)

Esse assentimento de todos só se torna viável a partir da garantia de existência de um sentido comum. O estado de ânimo decorrente do livre jogo entre as faculdades engendra esse sentido e permite que se pretenda o assentimento geral. Note-se que o verbo é pretender, visto que, de fato, a reivindicação pelo assentimento não chega a criar corpo. Isso deriva da natureza subjetiva do julgamento estético que, por não se fundar em conceitos, não pode ser discutido por meio de argumentos. O grande ponto é a aparente impossibilidade de uma universalidade e de uma necessidade que se determinem de modo subjetivo. Essa rede de investigação proposta por Kant conduz à curiosa teoria da conformidade a fins sem fim. A primeira vista, isso parece alguma espécie de delírio filosófico, mas aos poucos vamos compreendendo a sua relevância.

Os juízos determinantes têm como fundamento do seu *a priori* o que podemos chamar de conformidade a fins. Isso nada mais é do que a experiência em conformidade com um conceito que concede a ela toda a sua forma. O conceito é tomado como a causa do fim. Os objetos dos juízos determinantes têm um universal ao qual devem se conformar. Os juízos reflexivos por sua vez atuam de forma bem distinta. Há, de fato, uma conformidade, visto que, não sendo assim, a representação jamais se acomodaria ao livre jogo proposto pelo entendimento e pela imaginação. Todavia, essa conformidade carece de um fim,

de um propósito a ser alcançado, uma vez que o livre jogo não permite que se tenha um objetivo pré-determinado, um fim claro a ser conquistado. É partindo desse pressuposto que podemos, com Kant, afirmar que o juízo de gosto admite uma conformidade a fins sem fim.

3.3.2

O supra-sensível

A experiência sublime merece, também, a atenção de Kant. Ele abre a sua *Analítica do Sublime* disposto a evidenciar os pontos de aproximação entre o belo e o sublime. Tal qual o belo, o sublime também não deriva de nenhuma sensação e de nenhum pressuposto moral. E implica o mesmo juízo de reflexão, visto que carece de um universal de onde possamos subsumir um particular.

O ajuizamento do sublime é a “apresentação de um conceito semelhante da razão”¹⁶. Por apresentação nós podemos inferir a participação da faculdade da imaginação. E mais uma vez ela concorda com outra faculdade, que nesse caso é a razão (veremos como o sublime se relaciona com a idéia). O juízo do sublime é singular e, como o belo, exige o assentimento de todos.

Em contrapartida, na *Analítica do Belo*, Kant propõe que o belo se refere à forma do objeto. Daí a primeira distinção entre este e o sublime, já que o último faz referência justo àquilo que é ilimitado e, por conseguinte, informe. Reside aqui o motivo pelo qual o belo liga-se aos conceitos indeterminados do entendimento e o sublime às idéias da razão, por si só ilimitadas. Outro ponto de diferenciação é o fato de que no ajuizamento do belo o jogo lúdico entre as faculdades se apresenta imediatamente. Já no ajuizamento do sublime esse jogo apenas surge em um momento posterior. O que ocorre é que, primeiramente, o objeto sublime esmaga, inibe as forças vitais do sujeito, que, já no instante seguinte, tem as suas forças revigoradas. Digamos, então, que o sublime choca e é nesse choque que o ânimo se fortalece.

¹⁶ KANT, 2002b, p. 90.

Um outro aspecto importante para diferir os juízos é lembrar-se que no belo há, indiscutivelmente, uma conformidade a fins sem fim, como já explicado. O sublime se caracteriza, justamente, pela ausência dessa conformidade, pois pode aparecer como contrário aos fins da faculdade do juízo e se chocar com a imaginação. Mas é essa contrariedade e esse choque que se configuram no sublime.

O sentimento do sublime é experimentado diante do informe ou do disforme (imensidão ou potência). Tudo se passa então como se a imaginação estivesse em confronto com seu próprio limite, forçada a atingir seu máximo, sofrendo uma violência capaz de conduzi-la a um poder extremo. (Deleuze, 1986, p.69)

Enquanto o belo pode ser encontrado tanto na natureza quanto na arte, o sublime pode, apenas, dizer respeito à natureza, isto é, aos objetos naturais, posto que o sublime da arte se vincularia às condições da natureza; e o sublime, como já se sabe, não é conforme a fins.

O sublime dá vida às idéias da razão. Fundado na subjetividade, ele não é algo externo, mas tão só o ânimo que esse algo evoca, o estado em que o sujeito se encontra no momento posterior ao contato com esse algo. Portanto, não se pode nomear um objeto como sublime. A sublimidade não pode estar em nenhuma forma sensível, posto que é informe. É por isso que o sublime diz respeito apenas às idéias da razão, que, ainda que não possam ser representadas de forma adequada, despertam o ânimo por meio dessa mesma inadequação sensivelmente apresentada.

Por ser um juízo estético-reflexivo, o sublime reivindica para si o assentimento de todos. No entanto, da mesma forma que ocorre com o belo, aqui essa universalidade é apenas pretendida, já que sua consumação é impossível. Mas, segundo Kant, essa pretensão é ainda mais inatingível, pois ele afirma que para vivenciar a experiência estética sublime é exigido do sujeito um esclarecimento, um convívio com as idéias. O ajuizamento do sublime, por fim, também deve ser isento de interesse, deve exigir universalidade e necessidade e tem que representar uma conformidade a fins subjetiva.

Mas a análise do sublime necessita de uma divisão da qual a análise do belo não carece, a saber: em matemático-sublime e em dinâmico-sublime.

Pois, visto que o sentimento do sublime comporta, como característica própria, um *movimento* do ânimo ligado ao ajuizamento do objeto (...), assim ele é referido pela faculdade da imaginação ou à *faculdade do conhecimento* ou à *faculdade da apetição* (...); nesse caso, então a primeira é atribuída ao objeto como disposição *matemática*; a segunda como disposição *dinâmica* da faculdade da imaginação. (Kant, 2002b, p.93)

A explicação sobre o matemático-sublime tem como ponto de partida a distinção que Kant descreve entre grande e grandeza. O que chamamos de absolutamente grande não possui comparação possível, isto é, vai além de todas as medidas conhecidas. Já o objeto que possui grandeza, por outro lado, não apenas permite como necessita de um comparativo, de um algo que possa ser tomado como medida de comparação. Agora, se convencionamos nomear um objeto simplesmente grande, tem-se que não se pretende nenhuma comparação, ao menos objetiva. O que ocorre é que ao simplesmente grande é possível atribuir, conceder uma medida de natureza subjetiva que é, ela mesma, o fundamento do juízo reflexivo de grandeza.

Do conceito de grandeza podemos depreender um padrão *a priori* no sentido prático (liberdade, virtude) ou no sentido teórico (grandeza de uma incorreção), além de um empírico (grandeza comprovável pela experiência). Kant ressalta que ainda que sejamos totalmente indiferentes ao objeto, ou seja, nos posicionemos diante dele de modo desinteressado, a sua simples grandeza remete a uma complacência universalmente comunicável. Isso revela uma conformidade a fins subjetiva no uso da faculdade de conhecer.

Aquilo que é absolutamente grande é o sublime. E não há um padrão de medida que o sujeito possa encontrar fora dele. O sublime comporta em si mesmo esse padrão. Há nele uma grandeza por si só absoluta, portanto não comparável a nada externo. Deriva disso o fato de o sublime surgir, somente, no campo ideal da razão e não na natureza.

Isso porque todo e qualquer dado da natureza capturável pelo sentido que possa ser esmiuçado ou ampliado *ad infinitum* nunca poderá ser ajuizado sublime. No entanto, Kant chama a atenção para uma visível contradição entre as aspirações da razão e da imaginação. A primeira, como é sabido, se propõe a reunir o todo em uma forma absoluta e a última realiza justo o inverso, progredindo e desmembrando até o infinito. Dito de outra forma, enquanto a razão consegue enxergar as questões, posto que tende a reuni-las, a imaginação as soma,

perdendo a noção do todo. A inadequação entre a limitação da natureza, a razão e a imaginação, portanto, conduz ao sentimento de uma faculdade supra-sensível em nós. Em suma, o sublime é exatamente esse estado do supra-sensível, esse ânimo que o objeto evoca quando põe em jogo as faculdades da razão e da imaginação. Para Kant, “sublime é o que somente pelo fato de poder também pensá-lo prova uma faculdade do ânimo que ultrapassa todo padrão de medida dos sentidos”¹⁷.

Mas o sublime também exige uma avaliação das grandezas daquilo que pertence à natureza. E é sobre isso que Kant se debruça no momento posterior. Quando lançamos mão de conceitos numéricos para medir uma grandeza, realizamos uma avaliação matemática e, portanto, lógica. Nesse caso, não existe um máximo que se possa atingir, pois os números podem crescer até o infinito. A avaliação matemática, então, não tem limite. Todavia, há uma outra situação, na qual a grandeza é avaliada sem o auxílio dos números. É pela intuição que se dá o que Kant convencionou chamar avaliação estética; basta que nos deparemos visualmente com algo para que reconheçamos sua grandeza. Vale lembrar que a nossa visão e o nosso sentido tem um limite, o que concede à avaliação estética um ponto máximo, que é a idéia do sublime.

Ao se dispor a captar pela intuição uma grandeza, a faculdade da imaginação realiza duas ações: apreensão e compreensão. Para a primeira ação, o sujeito também não encontra limitações, o que não ocorre com a segunda. Em breves palavras, temos que na medida em que a faculdade da imaginação apreende o dado, ela também aciona sua capacidade de compreensão. Ela desmembra o dado, apreendendo e compreendendo em separado as suas partes. Essas partes se somam e a faculdade da imaginação, por fim, compreende toda a grandeza do dado. Porém, a imaginação não pode dar conta do todo e há um limite de sobreposição das representações. Isso significa que as primeiras representações apreendidas vão se esvanecendo na faculdade da imaginação no mesmo instante em que ela continua a apreender. Quanto maior o volume de apreensão, maior a dificuldade de compreensão.

¹⁷ KANT, 2002b, p.96.

Isto permite explicar o que Savary, em suas notícias do Egito, observa, de que não se tem de chegar muito perto das pirâmides e tampouco se tem de estar muito longe delas para obter a inteira comoção de sua grandeza. Pois se ocorre o último, então as partes que são apreendidas são representadas só obscuramente (...). Se, porém, ocorre o primeiro, então o olho precisa de algum tempo para completar a apreensão da base até o ápice; neste, porém, sempre se dissolvem em parte as primeiras representações antes que a faculdade da imaginação tenha acolhido as últimas e a compreensão jamais é completa. (Kant, 2002b, p.98)

O que o sublime nos oferece, então é uma inadequação entre a pretensão de totalidade da razão e a incapacidade de totalizar da imaginação. A faculdade da imaginação não é capaz de totalizar intuitivamente uma representação de uma idéia da razão. Essa inadequação, esse descompasso entre as faculdades é o que engendra o sublime. O ajuizamento do sublime repousa no seio desse desprazer. Desprazer porque a sensibilidade se ressentida de não poder representar a razão. A esse desprazer, no entanto, se sobrepõe um prazer resultante do reconhecimento da superioridade da razão sobre a sensibilidade, visto que a primeira alcança o que para a segunda é impensável. Daí, para Kant, a prova cabal da destinação do homem: a determinação racional.

Dito de outra forma, o prazer sublime traduz-se na idéia de um prazer negativo, indireto, pois gerado de um desprazer. O sublime desvela a verdadeira destinação do homem, a sua realidade supra-sensível, a supremacia da razão. No matemático-sublime a razão mostra a sua força diante das outras faculdades ao deparar-se com a grandeza de um objeto.

Para a experiência do sublime, Kant aponta um outro caminho possível. É sobre o dinâmico-sublime que falaremos agora. O autor começa efetuando uma distinção entre poder e força. O primeiro é caracterizado pela faculdade de se sobrepor a grandes obstáculos; já o segundo é a faculdade de se sobrepor à resistência daquilo que tem poder. O caráter dinamicamente sublime da natureza aparece quando ela não se configura em nenhuma força contra nós, ou seja, quando não apresenta meios efetivos de se sobrepor a um poder nosso. Isso será melhor explicado mais adiante.

O objeto que desperta o sentimento do dinâmico-sublime tem que nos amedrontar. A questão é que esse medo suscitado deve perecer diante do poder do sujeito. Kant afirma que ao sujeito que teme não está reservado o direito de vivenciar a experiência estética do sublime; da mesma forma que o sujeito contaminado por inclinações e apetites não pode experimentar o belo. Mas vale

esclarecer que esse medo não pode, de fato, ameaçar o sujeito, isto é, ele deve estar em segurança para que seja capaz de considerar atraente o espetáculo aterrador da natureza. A atração, portanto, é fruto da certeza do sujeito de que pode contra as forças da natureza. Mas qual a raiz desse poder? A natureza tem a capacidade de nos intimidar sensivelmente, de mostrar a sua superioridade diante da nossa sensibilidade. Todavia, há em nós algo capaz de sobrepujar a natureza, de provar que ela nada pode. A esse algo chamamos razão. Nosso determinismo racional reduz todo o poder destruidor da natureza, concedendo-nos o poder de superá-la, revelando, tal como no matemático-sublime, a nossa real determinação.

Daí se dá o mesmo processo já descrito no matemático-sublime. Ressentida e terrificada pelo esforço supremo de esquematizar as idéias infinitas da razão, a imaginação se vê levada ao seu limite. E é nesse ponto que a razão se regozija, pois força a faculdade da imaginação a ampliar-se até uma perspectiva de infinitude. Essa infinitude, no entanto, somente o é racionalmente, visto que para a imaginação não passa de um abismo aterrorizante. O ânimo torna-se capaz de sentir a sublimidade em sua própria destinação. Para que isso ocorra de maneira plena, Kant defende um pressuposto: é extremamente necessário que o sujeito que pretende vivenciar o sublime tenha cultura e receptividade às idéias.

Na verdade aquilo que nós, preparados pela cultura, chamamos sublime, sem desenvolvimento de idéias morais apresentar-se-á ao homem inculto de modo apenas terrificante. Ele verá, nas demonstrações de violência da natureza em sua destruição e na grande medida de seu poder, contra o qual o seu é anulado, puro sofrimento, perigo e privação, que envolveria o homem que fosse banido para lá. Assim, o bom camponês savoiano, aliás, dotado de bom senso (...), sem hesitar chamava de loucos todos os amantes das geleiras. (Kant, 2002b, p.111)

O sujeito culto e afeito às idéias carrega em si o instrumento que permite transpor a violência da natureza, ir além do apenas sensível, reconhecer que como ente racional que é, a natureza nada pode contra ele. O sensível padece diante do racional. É a cultura que concede ao homem a capacidade de deixar de temer e resistir; o sujeito culto tem a força contra a qual o poder da natureza sucumbe.