

**INTERSUBJETIVIDADE TRANSCENDENTAL (TRANSCENDENTALE  
INTERSUBJEKTIVITÄT) E SENSO COMUM ESTÉTICO (ÄSTHETISCHER  
GEMEINSINN): UMA AMPLIAÇÃO SOCIAL DO CRITICISMO DE KANT**

---

**Francisco Jozivan Guedes de Lima<sup>1</sup>**

**RESUMO**

Este artigo está articulado em três momentos: (i) propõe uma releitura intersubjetiva da Crítica da Razão Pura a partir dos conceitos de crença como convicção e da proposta de uma intersubjetividade transcendental – uma categoria de Johannes Keienburg em *Immanuel Kant und die Öffentlichkeit der Vernunft*; (ii) apresenta a crítica de Hegel à tentativa kantiana de mediação entre razão teórica e razão prática através da faculdade do julgar vista por Hegel como uma tentativa malsucedida por incorrer numa saída meramente subjetivista; (iii) como culminância do artigo, propõe uma releitura intersubjetiva da estética kantiana a partir do conceito de *sensus communis* (*Gemeinsinn*).

**Palavras-chave:** Ampliação social. Criticismo. Epistemologia. Estética. Kant.

*Transcendental Intersubjectivity and Aesthetic Common Sense: An Amplification of the  
Kantian Criticism*

**ABSTRACT**

This Paper is articulated in three moments: (i) it proposes an intersubjective re-reading of the Critique of Pure Reason from the concepts of “belief as conviction” and from the proposal of “transcendental intersubjectivity” – a category of Johannes presented in *Immanuel Kant und die Öffentlichkeit der Vernunft*; (ii) it presents a Hegel’s critical to the Kantian attempt to mediation between theoretical reason and practical reason through the faculty of judging seen by Hegel as an unsuccessful attempt to incur a merely subjectivist outflow; (iii) as the culmination of the paper, proposes an intersubjective re-reading of Kantian aesthetics from the concept of *sensus communis* (*Gemeinsinn*).

**Keywords:** Social Amplification. Criticism. Epistemology. Aesthetic. Kant.

**Introdução**

Ao longo destes mais de dois séculos, começando pelas duras reações de Hegel, a filosofia de Kant em sua vertente teórica, prática e estética tem sofrido duras acusações sob o pressuposto de ser um pensamento meramente

---

<sup>1</sup> Professor do Programa de Pós-graduação e do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Piauí (UFPI). Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Contato: [jozivan2008guedes@gmail.com](mailto:jozivan2008guedes@gmail.com) Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8231159547990641>.

autorreferenciado, subjetivista e monológico, algo que se tornou como que manualístico, canônico e obsessivo, obscurecendo e obliterando todo o potencial intersubjetivo da filosofia kantiana.

Enquanto kantiano, tenho tencionado – tal como o fiz na minha tese de doutorado sobre *A Teoria da Justiça de Kant* – ampliar essa visão supracitada que considero hermética e ortodoxa rastreando a partir da própria obra kantiana os elementos intersubjetivos e sociais que mitiguem de certo modo essa pecha. Não se trata obviamente de hegelianizar Kant, até porque o projeto de intersubjetividade de Hegel foi paulatinamente solapado por uma metafísica do espírito absoluto (algo que indubitavelmente seria rechaçado pelo filósofo de Königsberg sob um ponto de vista de sua filosofia transcendental); trata-se somente de uma tentativa com vistas a ampliar o horizonte de interpretação da filosofia kantiana a partir de um viés intersubjetivo.

Neste artigo, em específico, pretendo num primeiro momento articular uma releitura intersubjetiva da Crítica da Razão Pura a partir dos conceitos de “crença como convicção” e “intersubjetividade transcendental”; num segundo momento trarei para discussão a tentativa de inserir a Crítica da Faculdade do Juízo como faculdade capaz de operacionalizar a atenuação do *gap* entre o conceitual e o contingente e, junto com isso, a crítica de Hegel a essa tentativa tida por ele como uma intuição genial de Kant, porém contaminada pelo subjetivismo e pela abstração/formalismo. Como tópico final apresentarei a ideia do *sensus communis* (*Gemeinsinn*) como uma possibilitação social e intersubjetiva da estética kantiana tendo como ponto de ancoragem a tese exposta na Crítica da Faculdade do Juízo (§ 4, n. 163) segundo a qual “empiricamente o belo nos interessa somente em sociedade”. Isso implica que, em Kant, o sentido da estética é eminentemente social e que não seria razoável pensar o estético na solidão do ser.

I

**Uma ampliação social da Crítica da Razão Pura a partir do conceito de crença como convicção e da intersubjetividade transcendental**

O criticismo<sup>2</sup> de Kant, como ele mesmo pontua no prefácio da segunda edição da Crítica da Razão Pura (2001, B XXII), tem a incumbência de operar uma revolução metodológica na metafísica analisando os seus limites a partir da pura razão especulativa. “A crítica é antes a necessária preparação para o estabelecimento de uma metafísica sólida fundada rigorosamente como ciência, que há de desenvolver-se de maneira necessariamente dogmática e estritamente sistemática, por conseguinte escolástica (e não popular)” (2001, B XXXVI). No seu parecer a metafísica clássica desde a antiguidade perpetuando-se na Patrística e Escolástica, errou ao pretender uma conexão direta e ingênua com o Ser (*ὄντως*) e com seus objetos (Deus, liberdade, imortalidade), sem se perguntar pelas condições de acesso epistêmico aos mesmos.

A mudança radical – ou reviravolta copernicana como se tornou metaforicamente sabido nos estudos kantianos – consiste, desta forma, em metodologicamente colocar a ênfase no sujeito cognoscente; nesse sentido, ao invés da pergunta pelo Ser, é indispensável a pergunta pelas condições de possibilidade de conhecer esse Ser em questão. A metafísica a partir daí passa a ser filosofia transcendental: “chamo transcendental a todo o conhecimento que em geral se ocupa menos dos objetos, que do nosso modo de os conhecer, na medida em que este deve ser possível *a priori* (KANT, 1999, B25). *A priori* são todos aqueles juízos que independem da experiência; são puros à medida que não se misturam com nada de empírico: “assim, por exemplo, a proposição, segundo a qual toda a mudança tem uma causa, é uma proposição *a priori*, mas não é pura, porque a mudança é um conceito que só pode extrair-se da experiência” (2001, B3).

---

<sup>2</sup> A filosofia crítica de Kant compreende três obras fundamentais, a saber, *Kritik der reinen Vernunft* (1781 edição A / 1787 edição B), *Kritik der praktischen Vernunft* (1788), *Kritik der Urteilskraft* (1790). Tais obras se interpõem como tentativas de responder às perguntas básicas do programa filosófico kantiano: O que posso saber? O que devo fazer? O que me é permitido esperar? Em nível epistemológico, Kant parte do pressuposto que “a filosofia carece de uma ciência que determine a possibilidade, os princípios e a extensão de todo conhecimento *a priori*” (2001, B30).

A hipótese aristotélico-tomasiana segundo a qual “nada está no intelecto que antes não tenha passado pelo sentido” (*nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*) em Kant adquire um novo sentido transcendental a partir da tese que “se, porém, todo o conhecimento se inicia com a experiência, isso não prova que todo ele derive da experiência” (2001, B1). O conhecimento dos objetos cognoscíveis não deriva do próprio objeto, mas das faculdades do sujeito cognoscente denominadas de “categorias do entendimento” (*Kategorien des Verstandes*). Essas categorias são conceitos puros do entendimento, aparatos internos ao sujeito da possibilidade *a priori* de conhecer fenômenos. Kant (2001, B106) elenca as seguintes categorias: (i) *quantidade* [unidade, pluralidade, totalidade], (ii) *qualidade* [realidade, negação, limitação], (iii) *relação* [inerência e substância], [causalidade e dependência], [comunidade que consiste na ação recíproca entre agente e paciente], (iv) *modalidade* [possibilidade e impossibilidade], [existência e inexistência], [necessidade e contingência].

As categorias constituem balizas através das quais os objetos são fenômenos (*das Ding für mich / a coisa para mim*) ou nômenos (*das Ding an sich / a coisa em si*). Acerca dos fenômenos temos pedra de toque, isto é, captamos pela sensibilidade e ordenamos a partir das categorias do entendimento, mas acerca de nômenos não temos pedra de toque e, por isso, são meros postulados e ideias da razão pura – lembremos aqui de Deus, liberdade e imortalidade levados à Crítica da Razão Prática como ideias regulativas do agir moral.

Na Crítica da Razão Pura, o conhecimento é articulado a partir da (i) estética transcendental que segundo o próprio Kant é a “ciência de todos os princípios da sensibilidade *a priori*”, de modo específico, o espaço e o tempo, (ii) da analítica transcendental que versa sobre o estudo das categorias enquanto formas *a priori* do entendimento, (iii) e a dialética transcendental que lida com a unidade do conhecimento e o combate à ilusão metafísica da suposição de uma conexão direta com o Ser. Em nível da estética (*αισθησις*) temos em jogo a faculdade da sensibilidade<sup>3</sup> (*Sinnlichkeit*), na analítica o entendimento (*Verstand*), e na dialética a razão (*Vernunft*). Essa divisão sistemática das faculdades identifica o processo epistemológico conforme

---

<sup>3</sup> A capacidade de receber representações (receptividade) graças à maneira como somos afetados pelos objetos, denomina-se sensibilidade” (KANT, 2001, B33).

assinala o próprio Kant: “todo o nosso conhecimento começa pelos sentidos, daí passa ao entendimento e termina na razão, acima da qual nada se encontra em nós mais elevado que elabore a matéria da intuição e a traga à mais alta unidade do pensamento” (2001, B355). Deleuze em *La Philosophie Critique de Kant* (1963) articula o passo-a-passo desse processo nos seguintes termos:

1º Intuição (representação singular que se refere imediatamente a um objeto de experiência e que tem a sua fonte na *sensibilidade*); 2º Conceito (representação que se refere mediamente a um objeto de experiência, por intermédio de outras representações, e que tem a sua fonte no *entendimento*); 3º Ideia (conceito que supera igualmente a possibilidade da experiência e que tem a sua fonte na *razão*). (1994, p. 15).

Apesar de a revolução metodológica na metafísica a partir de um aporte da filosofia transcendental ser instanciada mediante a busca de um princípio *a priori* (necessário e universal) para consolidá-la como ciência e saber crítico, o problema do conhecimento em Kant não se restringe apenas ao nível *a priori*. Em nível de crença, conforme está claro no apêndice da Crítica da Razão Pura que versa sobre a doutrina transcendental do método, o conhecimento é perpassado por duas etapas: (i) a crença enquanto *persuasão* (dimensão subjetiva que consiste em considerar algo como verdade apenas para si); (ii) e a crença enquanto *convicção* (que significa testar a suposta veracidade da crença na comunidade epistêmica no qual o agente doxástico está inserido). Conforme o próprio Kant (2001, B848):

A crença (o considerar algo verdadeiro) é um fato do nosso entendimento que pode repousar sobre princípios objetivos, mas que também exige causas subjetivas no espírito do que julga. Quando é válida para todos aqueles que sejam dotados de razão, o seu princípio é objetivamente suficiente e a crença chama-se então convicção. Se tem o seu princípio apenas na natureza particular do sujeito designa-se por persuasão. A persuasão é uma simples aparência, porque o princípio do juízo, que reside unicamente no sujeito, é tido por objetivo.

O critério para averiguar se uma crença é apenas uma persuasão ou uma convicção é o seu teste intersubjetivo sob os pressupostos da sua comunicabilidade, aceitação e acordo que irão resultar na sua validação social:

A pedra de toque para decidir se a crença é convicção ou simples persuasão, será, portanto, externamente, a possibilidade de a comunicar e de a, encontrar válida para a razão de todo o homem, porque então é pelo menos de presumir que a concordância de todos os juízos, apesar da diversidade dos sujeitos, repousará sobre um princípio comum, a saber, o objeto, com o qual, por conseguinte, todos os sujeitos concordarão e desse modo será demonstrada a verdade do juízo (KANT, 2001, B849).

Isso implica um duplo espectro da epistemologia kantiana: um em nível mais transcendental que diz respeito às categorias do entendimento e à possibilitação *a priori* do conhecimento; e outro em nível mais pragmático que concerne à referida validação intersubjetiva e social das crenças. Este tipo de releitura confronta veementemente as críticas de Brandom (em *Articulating Reasons*, 2001) e Habermas (em *Kommunikatives Handeln und detranszendentalisierte Vernunft*, 2001) àquilo que eles sucessivamente sugeriram como “mentalismo” e “desnível transcendental”. Sobre o mentalismo, escreve Brandom (2013, p. 15):

A tradição filosófica, de Descartes a Kant, assumiu por garantida uma ordem mentalista de explicação que privilegiou a mente como o lócus nativo e original do uso de conceitos, relegando à linguagem um papel secundário e meramente instrumental, de comunicar aos outros pensamentos já completamente formados em um espaço mental anterior, dentro do indivíduo.

Ora, é certo que a linguagem em Kant ainda tem um papel secundário, pois isso é próprio do seu contexto iluminista do século XVIII no qual a linguagem ainda não era o tema precípua de reflexão filosófica – e nesse sentido não apenas Kant, mas Hegel e outros filósofos também não a puseram como o escopo de suas teorias; a linguagem adentra no cenário filosófico para além de seu uso secundário e instrumental, de um modo contundente e focado especialmente no século XX a partir da reviravolta linguística (*Linguistic Turn*) tanto na sua versão analítica quanto pragmática e de seus ulteriores

desdobramentos; ou seja, não há filosofia da linguagem em Kant – nisso a exigência de Brandom parece ser anacrônica e forçada.

Todavia, pelo fato de não haver a centralidade da linguagem não implica depreender um mentalismo. A meu ver o conceito de crença enquanto convicção posto na Crítica da Razão Pura ao menos mitiga a crítica de Brandom porque tal tipo de crença não pressupõe apenas um procedimento (*Verfahren*) de simples comunicação a outrem de pensamentos já prontos e imutáveis, mas demanda previamente o teste pragmático desses pensamentos e a sua devida validação social por meio da acareação epistêmica perante a comunidade.

Sobre o “desnível transcendental” na epistemologia de Kant, escreve Habermas (2002, p. 53):

Internamente à moldura conceitual mentalista, Kant concebe a autocompreensão racional dos atores como um saber de si da pessoa, por meio do qual confronta esse conhecimento da primeira pessoa com o conhecimento na terceira pessoa de um observador. Entre ambos existe um desnível transcendental, de tal maneira que a autocompreensão do sujeito inteligível não pode ser corrigida fundamentalmente através do conhecimento do mundo. Contrariamente a isso, os sujeitos agindo comunicativamente se tratam literalmente como falantes e destinatários, nos papéis das primeira e segunda pessoas, no mesmo nível de olhar. [...]. Compreendem o que o outro diz ou acha.

Habermas possivelmente incorre num exagero crítico porque oblitera todo o potencial da crença como convicção e a sua incidência pragmática que demanda uma averiguação de crenças entre agentes doxásticos para além de um desnível transcendental; essa quebra do desnível se operacionaliza na medida em que os sujeitos interagem testando suas crenças internas, isto é, suas persuasões, e concomitantemente desarticula a ideia apontada por Habermas de um processo epistemológico em Kant instanciado a partir de um sujeito inteligível (desacoplado de questões intersubjetivas e fenomênicas) perante sujeitos meramente observantes.

Esta ampliação epistemológica para além dos limites do mentalismo e do desnível transcendental que tenciono neste artigo, encontra aporte na tese de Johannes Keienburg (2011) sobre Kant e a publicidade da razão (*Immanuel*

*Kant und die Öffentlichkeit der Vernunft*). Keienburg articula a publicidade da razão nas três críticas (KrV, KpV, KU): “no entanto, a origem do conceito kantiano de publicidade não reside no político, encontra-se muito mais na razão teórica e prática.”<sup>4</sup>

Em nível de Crítica da Razão Pura – objeto deste tópico – ele confronta a acusação do mentalismo mediante aquilo que ele cognomina de “intersubjetividade transcendental” (*transzendente Intersubjektivität*) por meio da interrelação entre as categorias do entendimento (*Kategorien der Vernunft*) e a pressuposição da comunicabilidade (*Voraussetzung der Mitteilbarkeit*). As categorias do entendimento funcionam como uma gramática transcendental (*eine transzendente Grammatik*), um aparato *a priori* por meio do qual os sujeitos têm condições universais e prévias de organizar os dados sensoriais obtidos da experiência, e a comunicabilidade opera como a instância por meio da qual os sujeitos validam as crenças formadas a partir da conexão entre sensibilidade e entendimento. Há, portanto, uma articulação entre um “eu penso” (*ich denke*) e um “nós pensamos” (*wir denken*), já que o conhecimento é ampliado para além de um mero eu transcendental: “a intersubjetividade transcendental não serve apenas como condição de possibilidade da constituição do conhecimento uniforme – ela serve também como condição de possibilidade da compreensão comunicativa.”<sup>5</sup>

## II

### A estética de Kant como uma tentativa de mediação entre a razão teórica e a razão prática: a crítica de Hegel

“Esta superação fica suprimida no belo que é a penetração do geral e do particular, do fim e do meio, do conceito e do objeto. Por isso, Kant vê, no belo artístico, a realização de um acordo mediante o qual o particular aparece em conformidade com o conceito”.

Palavras de Hegel em *Vorlesungen über Aesthetik*, no capítulo em que trata da arte considerada sob um ponto de vista filosófico, referindo-se à

---

<sup>4</sup> 150 „Der Ursprung des Kantischen Öffentlichkeitsbegriffs allerdings liegt nicht in der Politik, er findet sich vielmehr in der theoretischen und praktischen Vernunft.“ (Tradução nossa). (KEIENBURG, 2011, p. 184).

<sup>5</sup> „Die transzendente Intersubjektivität dient nicht nur als Bedingung der Möglichkeit einheitlicher Erkenntnisconstitution – sie dient auch als Möglichkeitsbedingung kommunikativer Verständigung.“ (Tradução nossa). (KEIENBURG, 2011, p. 98).

tentativa de Kant em superar o *gap* entre fenomênico (*Das Ding für mich*) e noumênico (*Das Ding an sich*) a partir da sua *Kritik der Urteilsskraft* (1790).

No prólogo da *Crítica da Faculdade do Juízo* (1790), Kant (1995, VI, p. 12) deixa claro qual o problema que está em jogo na Terceira Crítica, a saber, o de examinar se a faculdade do juízo constitui um termo médio entre o entendimento/faculdade do conhecimento (filosofia especulativa/filosofia da natureza) e a razão/faculdade de apetição (filosofia prática/filosofia moral/legislação prática segundo o conceito de liberdade), e se os seus princípios são constitutivos ou simplesmente regulativos, sendo que os constitutivos são aqueles princípios que tanto em nível teórico quanto prático indicam *a priori* simultaneamente as condições de possibilidade do conhecimento e do agir moral, e os regulativos por sua vez são princípios que não fornecem as condições *a priori* para o julgamento estético<sup>6</sup>.

Na introdução da obra, Kant desenvolve esse problema supracitado afirmando que há um “abismo intransponível” entre as duas Críticas, isto é, entre natureza (KrV) como instanciação do sensível e a liberdade (KpV) como suprassensível. A tentativa de atenuar esse abismo é vislumbrada na faculdade do prazer e desprazer, portanto na faculdade estética que constitui um termo médio entre a faculdade de conhecimento (razão teórica) e a faculdade de apetição (razão prática): “Ora, entre a faculdade do conhecimento e a de apetição está contida o sentimento de prazer, assim como a faculdade do juízo está contida entre o entendimento e a razão” (KANT, 1995, XXV, p. 23).

O cerne da *Kritik der Urteilskraft* (1790) está apoiado na tese que “a faculdade de juízo em geral é a faculdade de pensar o particular contido no universal.” (KANT, 1995, XXVI, p. 23). A Terceira Crítica põe ênfase na faculdade de ajuizamento (*Beurteilung*) que se operacionaliza não pelo entendimento, mas através da imaginação do sujeito e do seu sentimento de *prazer* ou *desprazer* diante do objeto estético.<sup>7</sup> Desta forma, “o juízo de gosto

---

<sup>6</sup> Para os que buscam uma reconstrução das determinações e condições *a priori* do julgamento estético kantiano, penso que Paul Guyer o faz em *Kant's Ambitions in the Third Critique* (2006, p. 538s). Neste artigo o foco não é a reconstrução das condições *a priori* do julgamento estético, mas estrategicamente se pauta numa análise empírica da Terceira Crítica tendo como escopo suas implicações sociais e intersubjetivas a partir do conceito de “senso comum” (*Gemeinsinn*).

<sup>7</sup> De acordo com Paul Guyer (2006, p. 326), a experiência estética em Kant baseada no prazer e no desprazer e na faculdade de imaginação, independe de amarras conceituais e categoriais do

não é, pois, nenhum juízo de conhecimento, por conseguinte não é lógico e sim estético, pelo qual se entende aquilo cujo fundamento de determinação *não pode ser senão subjetivo*” (KANT, 1995, n. 4, p. 48). Não há uma regra universal do belo desconectado das experiências contingentes e dos critérios empíricos do sujeito estético.

Nesse sentido, a pretensão de universalidade que dentro da Primeira Crítica se constrói transcendentemente a partir de categorias do entendimento, na Faculdade de Juízo é articulada mediante condições subjetivas da apreciação estética, porém particulares, criando assim uma possibilidade de articulação dentro da Terceira Crítica entre abstração/universalização e contingência/particularidade, um movimento perseguido por Hegel em sua filosofia dialética. Há, destarte, na *Kritik der Urteilskraft* (KU) uma despotencialização da razão que se sente perdida e incapaz de subsumir o belo e o sublime às suas categorias do entendimento abrindo, *ipso facto*, toda uma margem de interposição da faculdade de imaginação (*Einbildungskraft*) como a faculdade *par excellence*.

Podemos imaginar, apreciar, mas não subsumir o belo (*das Schöne*) e o sublime (*das Erhabene*) às nossas faculdades transcendentais. O sublime é aquilo que de uma grandeza infinita e não-limitada que está acima de qualquer analogia ou comparação (KANT, 1995, n.81, p. 93). De acordo com Deleuze (1994, p. 56):

Enquanto permanecemos no juízo estético do tipo ‘é belo’, a razão não parece ter qualquer papel: só intervém o entendimento e a imaginação. [...]. No sublime, a imaginação entrega-se a uma atividade de todo em todo diferente de reflexão formal. O sentimento do sublime é experimentado diante do informe ou do disforme (imensidade ou potência).

---

entendimento e, por isso, apresenta-se como uma faculdade eminentemente livre: “em outras palavras, é a própria independência da resposta estética da determinação direta por conceitos, incluindo conceitos morais, portanto, seu desinteresse, que torna a experiência da beleza uma experiência de liberdade que, por sua vez, pode simbolizar a liberdade moral.” (In other words, it is the very independence of aesthetic response from direct determination by concepts, including moral concepts, thus its disinterestedness, that makes the experience of beauty an experience of freedom that can in turn symbolize moral freedom). Todavia, o ponto controverso na afirmação de Guyer seria a sua tentativa de conectar a plenitude da liberdade estética com uma simbologia da liberdade moral, algo a meu ver complicado porque a liberdade moral kantiana pressupõe todo um deontologismo e uma submissão a procedimentos – algo que a liberdade estética não o faz por ser uma liberdade da imaginação (ela não é uma liberdade da razão especulativa ou prática e, por isso, não tem um interesse constitutivo ou normativo).

O sublime comprova a própria limitação da subjetividade na medida em que se ele apresenta como não-codificável. Ele extrapola o espectro da sensibilidade, do entendimento e da razão e diante dele não há mensurações: “*sublime é aquilo em comparação com o qual tudo o mais é pequeno*” (KANT, 1995, n.84, p. 96), mesmo que sua tematização pressuponha um acordo em entre imaginação e razão. A própria ideia de natureza aqui em jogo na KU não é mais aquela da Primeira Crítica pensada nos limites da faculdade de entendimento enquanto capaz de ser cindida entre noumênica e fenomênica, mas como contingência insubsumível que serve de matéria para a criação artística por meio da imaginação, de modo que arte venha a expressar justamente aquilo que extrapola o entendimento (*Verstand*): “a faculdade de imaginação (enquanto faculdade de conhecimento produtiva) é mesmo muito poderosa na criação como que de uma outra natureza a partir da matéria que a natureza efetiva lhe dá” (KANT, 1995, n.193, p. 159). Com a experiência estética é criada, assim, uma segunda natureza, a da arte.

Em *Vorlesungen über Aesthetik*, especificamente no capítulo em que trata da *Arte considerada do ponto de vista filosófico*, Hegel põe como centro de suas análises a Crítica da Faculdade do Juízo de Kant partindo da premissa a ser investigada segundo a qual nessa obra Kant teria a partir da arte conciliado o universal e o particular:

[...] na arte vê um meio onde se opera a conciliação do espírito abstrato, descansado em si mesmo, com a natureza, quer nas manifestações exteriores, quer nas manifestações interiores, afetivas e psíquicas. Depois de os conciliar, a arte realiza a união, a fusão dos dois termos. Já a filosofia de Kant sentia a exigência desta conciliação e, mais do que isso, reconhecia e indicava a sua viabilidade (HEGEL, 1988, p. 53).

A arte em Hegel é instanciada a partir de uma cesura entre o *belo artístico* e o *belo natural*. Nas suas palavras, “esta obra é dedicada à estética, quer dizer: à filosofia, à ciência do belo, e mais precisamente, do belo artístico, pois ela exclui o belo natural (HEGEL, 1988, p. 3). Ele entende que o belo artístico é superior ao belo natural porque é um produto do espírito e o espírito é superior à natureza.

Tudo quanto provém do espírito é superior ao que existe na natureza. A pior das ideias que perpassa pelo espírito de um homem é melhor e mais elevada do que a mais grandiosa produção da natureza – justamente porque essa ideia participa do espírito, porque o espiritual é superior ao natural. [...]. A superioridade do belo artístico provém da participação no espírito [...]. O belo natural será, assim, reflexo do espírito, pois só é belo enquanto participante do espírito, e dever-se-á conceber como um modo imperfeito do espírito, como um modo contido no espírito, como um modo privado de independência e subordinação ao espírito” (HEGEL, 1988, p. 3-4).

A categorização do belo natural como um modo imperfeito e inferior do espírito contrasta como a filosofia da arte que põe o belo natural e a própria ideia de sublime como superiores a quaisquer mensurações do espírito (*Geist*) e, por isso, da consciência.

Como em Kant, Hegel também toma a imaginação como uma faculdade de criação estética de maior relevância entre todas as faculdades, todavia de um modo mais detalhado defende que há uma “imaginação criadora” e uma “imaginação passiva”:

[...] é preciso não confundir a imaginação criadora com a imaginação puramente passiva. Por isso daremos à imaginação criadora o nome de *fantasia*. [...]. Uma fantasia fácil jamais produzirá uma obra durável. Com isto, não queremos nós dizer que o artista deva formular em pensamentos *filosóficos* a verdade das coisas que conjuntamente constitui a base da religião, da filosofia e da arte. O artista não precisa da filosofia, e se pensar como filósofo, entrega-se a um trabalho que é oposto à forma de saber própria da arte” (p. 226).

Destarte, Hegel faz uma “limpeza de terreno” colocando de um lado a atividade artística com base na imaginação e na fantasia, e de outro lado a filosofia como uma atividade conceitual, de modo que fica explícita a fronteira entre a arte e a filosofia como duas instâncias que não falam a mesma linguagem – ao menos para Hegel. A arte e a filosofia apenas se juntam – inclusive com a participação da religião – quando são postas como condições de expressão do absoluto com suas funções e divisão do trabalho devidamente esquematizadas onde a religião leva ao alcance da verdade e a filosofia é

concebida como “teologia e serviço do divino”, emplacando, assim, uma base fortemente metafísica em torno da verdade absoluta, o que caracteriza explicitamente uma divergência como a filosofia transcendental de Kant onde a subjetividade se interpõe como o próprio balizamento do metafísico ao invés de ser-lhe subserviente.

Isto têm em comum a arte, a religião e a filosofia: exercer-se o espírito finito sobre um objeto que é a verdade absoluta. Na religião, o homem eleva-se acima de seus interesses particulares, acima das suas opiniões, representações, tendências pessoais, acima do saber individual, para a verdade, quer dizer, para o espírito que é em si e para si. A filosofia é, essencialmente teologia e serviço divino. Poderá ser designada se assim se quiser, pelo nome teologia racional, de serviço divino do pensamento. A arte, a religião e a filosofia só diferem quanto à forma; o objeto delas é o mesmo (p. 85).

Retomando especificamente a consideração de Hegel sobre a filosofia da arte de Kant, Hegel num primeiro momento avaliza a postura de Kant por este se esforçar em pensar os juízos estéticos para além dos esquematismos transcendentais abrindo-se, desta forma, para o protagonismo do objeto apreciado: “o juízo estético deixa livremente subsistir o que existe fora de si, e provém do prazer que se alcança no objeto como tal [...]. O belo, acrescenta Kant, é aquilo que se pode representar fora de todo o conceito, de toda a categoria do intelecto, como um objeto de um prazer *geral*” (HEGEL, 1988, p. 55).

O juízo estético tem a característica fundamental de romper como os esquematismos fixos das categorias *a priori* do entendimento abrindo-se à contingência<sup>8</sup>, de modo que há nele um esforço na tentativa de superar o abismo entre o conceitual e o real, o subjetivo e o objetivo, o fenomênico e o noumênico: “esta superação fica suprimida no belo que é a compenetração do geral e do particular, do fim e do meio, do conceito e do objeto. Por isso, Kant

---

<sup>8</sup> Reportando-se a essa característica contingente dos juízos estéticos, Jens KulenKampff (1992, p. 66) diz que podemos evoca-la a partir da analogia entre *sensus communis* e percepção sensível, no sentido que ambas funcionam *sem reflexão*: “no caso dos nossos sentidos, isso ocorre, segundo a opinião de Kant, porque ver, ouvir, tatear, etc., simplesmente não significam pensar; no caso do *sensus communis*, contudo, porque ele se demonstra espontaneamente no caso singular concreto e porque a pessoa em questão, detentora do *sensus communis*, não precisa estar incondicionalmente na situação de poder exibir ‘ad oculos’ a si mesma e aos outros os princípios universais, aos quais, não obstante, o seu juízo está subordinado”.

vê, no belo artístico, a realização de um acordo mediante o qual o particular aparece em conformidade com o conceito” (HEGEL, 1988, p. 56).

Todavia, este entusiasmo de Hegel por Kant e por sua faculdade do julgamento estético é efêmera, pois no seu prisma essa articulação entre o conceitual e o contingente ainda está presa àquilo que Kant não conseguira ou mesmo deliberadamente não quisera se desvencilhar, a saber, o subjetivismo: “mas, no fundo, até esta conciliação, aparentemente tão completa, não passa de subjetiva, quer dizer, de realizada por sujeito e só existente em função do seu juízo; não corresponde à verdade e à realidade em si” (HEGEL, 1988, p. 56). Seria essa aos olhos de Hegel (sob uma perspectiva metafísica e totalizadora) a lacuna da estética kantiana: a reafirmação da subjetividade em detrimento da verdade em si. Para Hegel, a superação do subjetivismo kantiano em nível estético adveio com Schiller: “o grande mérito de Schiller está em ter ultrapassado a subjetividade e a abstração do pensamento kantiano, e em haver tentado conceber pelo pensamento e realizar na arte a unidade e conciliação como única expressão da verdade” (HEGEL, 1988, p. 57).

### III

#### O sentido social do senso comum estético

Até aqui expus a tentativa de argumentar em prol de (i) uma ampliação social da crítica da razão pura de Kant a partir dos conceitos de “crença como convicção” e “intersubjetividade transcendental” e, em seguida, (ii) a tentativa de integração na mediante a Crítica da Faculdade do Juízo entre razão teórica e razão prática sucedendo-se daí a crítica veemente de Hegel a essa possibilidade vista por ele como uma instanciamento meramente subjetiva dos juízos estéticos. Distanciando-se da análise de Hegel sobre a estética de Kant, defenderei como conclusão deste artigo, a partir dos parágrafos 40 e 41 da KU, a conjectura de um sentido social da estética kantiana a partir do conceito de senso comum estético.

Kant parte do pressuposto que o *entendimento humano comum* (*der gemeine Menschenverstand*) deve ser o mínimo que se pode esperar de indivíduos que tenham a pretensão de ser chamados humanos. E o *sensus communis* (*Gemeinsinn*) o que seria?

Por *sensus communis*, porém, se tem que entender a ideia de um sentido *comunitário* <*gemeinschaftlichen*>, isto é, de

uma faculdade de ajuizamento que em sua reflexão toma em consideração em pensamento (*a priori*) o modo de representação de *qualquer outro, como que* para ater o seu juízo à inteira razão humana e assim escapar à ilusão que, a partir de condições privadas subjetivas [...] teria influência prejudicial sobre o juízo (KANT, 1995, § 40, n. 157).

O conceito kantiano de *sensus communis* implica mediante a pressuposição do entendimento humano a abertura, mesmo que *a priori* pelo pensamento, para os outros sujeitos capazes de representação e apreciação estética; ele tem um sentido fortemente intersubjetivo e, no dizer do próprio Kant, “comunitário” e, por isso, rompe com a possibilidade da “ilusão” do egocentrismo.

Johannes Keienburg interpretando essa passagem em *Immanuel Kant und die Öffentlichkeit der Vernunft* (2011, p. 140) afirma o seguinte: “nossa capacidade à comunicabilidade universal do juízo de gosto subjacente ao sentimento do puro prazer é imediatamente vinculada por Kant a cada capacidade que ele denomina de senso comum estético” („Öffentlichkeit ist die Bedingung der Kantischen Theorie des Urteilens über das Schöne. Ästhetische Urteile müssen sich mitteilen lassen – sonst sind das keine genuinen ästhetischen Urteile“). A premissa central de Keienburg (2011, p. 150) interpretando a conexão entre estética e publicidade em Kant está embasada na tese que “nós nos interessamos pelo belo porque ele promove nossa sociabilidade” („Wir interessieren uns für das Schöne, weil es unsere Geselligkeit befördert“).

O *sensus communis* estético tem como função precípua o combate ao egoísmo estético que em *Antropologia de um ponto de vista pragmático* (n. 129-130) é concebido por Kant como uma apreciação estética autorreferenciada que oblitera os outros julgamentos independentemente se outros sujeitos julgam seu juízo como ridículo ou descabido.

Finalizo este tópico com uma passagem emblemática do (§ 4, n. 163) da *Crítica da Faculdade do Juízo* no qual Kant deixa claro esse sentido social (intersubjetivo/comunitário) da estética:

Empiricamente o belo nos interessa somente em *sociedade*; e se se admite o impulso à sociedade como natural ao homem, *mas* a aptidão e a propensão a ela, isto é, a *sociabilidade*, como requisito do homem

enquanto criatura destinada à sociedade [...], então não se pode também deixar de considerar o gosto como uma faculdade de ajuizamento de tudo aquilo pelo qual se pode comunicar mesmo o seu *sentimento* a qualquer outro [...].

Um homem abandonado em uma ilha deserta não adornaria para si só nem sua choupana nem a si próprio, nem procuraria flores, e muito menos as plantaria para enfeitar-se com elas; mas só em sociedade ocorre-lhe ser não simplesmente homem, mas também um homem fino à sua maneira (o começo da civilização); pois como tal ajuíza-se aquele que é inclinado e apto a comunicar seu prazer a outros e ao qual um objeto não satisfaz se não pode sentir a complacência do mesmo em comunidade com outros.

### Considerações finais

Indo na contramão de interpretações que concebem a filosofia de Kant como marcadamente subjetivista, postulamos apresentar algumas ideias-chave tencionando demonstrar que a construção do criticismo kantiano tem elementos intersubjetivos basilares, elementos estes que se forem obliterados poderão comprometer uma abordagem mais sistêmica, imparcial e exitosa da filosofia kantiana.

Dentre esses elementos, foram destacados a “intersubjetividade transcendental”, um conceito que segundo Keienburg apesar de não estar explícito literalmente na obra de Kant, porém implícito na doutrina das categorias do entendimento, é um conceito que aponta para o processo intersubjetivo do conhecimento. Afinal, se tivéssemos apenas categorias subjetivas e autorreferenciadas, como seria possível chegarmos a consensos acerca de conceitos ou ao conhecimento comum acerca de objetos? O que nos viabiliza o conhecimento objetivo acerca de objetos senão essa intersubjetividade transcendental posta como a possibilidade de constituição epistêmica coletiva do mundo? Se a “intersubjetividade transcendental” é uma farsa ou não faz sentido algum, então correr-se-ia o risco de não termos uma percepção coletiva básica de que um dado objeto é para todos os sujeitos cognoscentes um X ou um Y.

Além do conceito de “intersubjetividade transcendental”, reforçamos a releitura intersubjetiva da Crítica da Razão Pura a partir da distinção entre os conceitos de “crença” como “persuasão” e “convicção”, sendo o primeiro

entendido por Kant como vinculado à dimensão subjetiva do conhecimento e o segundo à dimensão social do conhecimento. O sujeito que toma uma determinada crença como verdadeira apenas para si, segundo Kant, está no campo das aparências e para que tal aparência passe a ser consubstanciada como verdade é necessária testar e validar essa crença subjetiva (persuasão) na comunidade epistêmica, dando-lhe assim um grau de objetividade (convicção). Esse processo de transição necessária da crença como persuasão para a crença enquanto convicção nos levou a questionar as críticas de Brandom e Habermas que veem a epistemologia kantiana como “mentalista” (subjetivista, autorreferenciada). Disso, depreendemos que a crítica do mentalismo ficou presa apenas à dimensão subjetiva da persuasão e, destarte, não tratou adequadamente do potencial intersubjetivo do conceito de crença enquanto “convicção”.

Num segundo momento introduzimos a releitura da estética kantiana a partir do debate com Hegel. Para Hegel, a Crítica da Faculdade do Juízo foi o único lugar onde Kant intuiu e tencionou operar uma integração entre fenomênico e noumênico, contingente e conceitual, particular e universal. No entanto, para ele Kant não teria obtido êxito em sua tentativa, pois teria ficado preso ao seu subjetivismo e não conferido mesmo peso à contingência e à realidade objetiva. Todavia, parece que Hegel não avaliza a importância do “sublime” (*Das Erhabene*) na estética kantiana entendido como algo que está para além de qualquer captação subjetiva; como o próprio Kant (1995, n.84) o diz, “*sublime é aquilo em comparação com o qual tudo o mais é pequeno*”. Nesse sentido, contrariando a crítica de Hegel a Kant, o “sublime” enquanto o imperscrutável extrapola a própria razão e, com isso, a subjetividade. Isso implica que o ápice da estética não é o sujeito, mas o sublime.

O momento de culminância do artigo se deu através daquilo que intitulamos “o sentido social do senso comum estético” onde o “senso comum” (*Gemeinsinn*) foi posto, recorrendo-se ao próprio Kant (1995, § 40), como um sentido comunitário (*gemeinschaftlichen*) mediante o qual o ajuizamento acerca do belo apenas tem sentido na medida em que é compartilhado – uma forma de superar o egoísmo estético que consiste em considerar algo belo apenas para si.

Portanto, o belo e a estética em Kant somente têm sentido se puderem ser ajuizados intersubjetivamente. O próprio autor escreve *ipsis litteris* que “empiricamente o belo nos interessa somente em *sociedade*” e, assim, “um homem abandonado numa ilha deserta não adornaria para si só nem sua choupana nem a si próprio, nem procuraria flores, e muito menos as plantaria para enfeitar-se com elas; mas só em sociedade ocorre-lhe ser não simplesmente homem, mas também um homem fino à sua maneira (o começo da civilização)” (§ 4, n. 163). Desta forma, pode-se depreender que é explícita a imbricação entre estética e sociabilidade em Kant, algo que revela todo um potencial intersubjetivo a ser explorado na Terceira Crítica: o julgamento estético não é um processo solipsista, mas social. Prescindir dessa articulação, portanto, implica um exame truncado da estética kantiana.

### Referências

- BRANDOM, Robert. **Articulando razões**: Uma introdução ao inferencialismo. Trad. Agemir Bavaresco (et al). Porto Alegre: EDIPUCRS, 2013.
- DELEUZE, Gilles. **A filosofia crítica de Kant**. Trad. Germiniano Franco. Lisboa: Edições 70, 1994.
- GUYER, Paul. **Kant**. New York: Routledge, 2006.
- GUYER, Paul. “Kant’s Ambitions in the Third Critique”. In. **The Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy**. Edited by Paul Guyer. New York: Cambridge University Press, 2006, p. 538-587.
- HABERMAS, Jürgen. **Agir comunicativo e razão destranscendentalizada**. Trad. Lucia Aragão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002.
- HEGEL, Georg. Wilhelm Friedrich. **Estética**: a ideia e o ideal; o belo artístico ou o ideal. 4ª ed. Trad. Orlando Vitorino. São Paulo: Nova Cultural, 1988. Col. Os pensadores.
- KANT, Immanuel. **Crítica da Faculdade do Juízo**. 2ª ed. Trad. Valério Rohden e Antonio Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.
- \_\_\_\_\_. **Crítica da Razão Pura**. 5ª ed. Trad. Manuela Pinto dos Santos; Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001.
- \_\_\_\_\_. **Antropologia de um ponto de vista pragmático**. Trad. Clélia Aparecida Martins. São Paulo Iluminuras, 2006.

KEIENBURG, Johannes. **Immanuel Kant und die Öffentlichkeit der Vernunft**. Berlin: Walter de Gruyter, 2011.

KULENKAMPPF, Jens. “Do gosto como uma espécie de *sensus communis* ou sobre as condições da comunicação estética”. Trad. Peter Naumann. In. **200 anos da Crítica da Faculdade do Juízo de Kant**. (Coord.) Valerio Rohden. Porto Alegre: Ed. da Universidade/UFRGS, 1992, p. 65- 82.