

## **A dimensão social da epistemologia e da estética de Kant: uma reconstrução para além dos limites do mentalismo**

[The social dimension of Kant's epistemology and aesthetics: A reconstruction beyond the limits of mentalism]

Francisco Jozivan Guedes de Lima\*

Universidade Federal de Piauí (Teresina, PI, Brasil)

### **Introdução<sup>1</sup>**

Este artigo defende a publicidade da razão em Kant e a sua inflexão social como um ponto de validação do conhecimento e dos juízos estéticos. Sem isso, em nível epistemológico as crenças ficam limitadas apenas às categorias do entendimento (*Kategorien der Vernunft*), o que implicaria um internalismo conceitual; e em nível estético, sem a devida apreciação objetiva e intersubjetiva, os juízos ficariam limitados à fantasia do artista, além de se supor o empobrecimento da própria arte, haja vista o próprio Kant defender a tese que o indivíduo só cria aquilo que é belo porque está em sociedade – imbricação entre estética e sociabilidade.

O ponto de partida será um breve diagnóstico remetendo-se às críticas de Brandom e Habermas daquilo que se convencionou chamar de “mentalismo” kantiano, a saber, a tese que a razão kantiana teria ficado presa a padrões autorreferenciados e monológicos das categorias do entendimento. Em seguida, tais críticas serão confrontadas a partir do conceito de “intersubjetividade transcendental” (*transzendente Intersubjektivität*) proposto por Johannes Keienburg no seu livro *Kant und die Öffentlichkeit der Vernunft*, onde o autor argumenta que o aparato transcendental kantiano não tem apenas um caráter *subjetivo*,

---

\* E-mail: jozivan2008guedes@gmail.com

<sup>1</sup> Este artigo tem por base precípua os dois primeiros tópicos do terceiro capítulo de minha tese de Doutorado que versou sobre uma reconstrução sacionormativa da justiça e da publicidade em Kant defendida na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS) em janeiro de 2016.

mas *intersubjetivo* no sentido que implica não somente um conhecimento uniforme acerca dos fenômenos como também significam uma “gramática universal”: as categorias do entendimento também são a condição de possibilidade comunicativa e do entendimento mútuo, de modo que elas incidem não somente sobre o conhecimento, mas inclusive sobre a linguagem. Deste modo o “*ich denke*” (eu penso) torna-se um “*wir denken*” (nós pensamos).

Todavia, este artigo defenderá que a saída de Keienburg contra a crítica do mentalismo é *prima facie* ousada, porém ainda está presa às categorias do entendimento e, por isso, é internalista. Indo além de Keienburg, será proposta uma abordagem externalista na qual este artigo empreenderá sua argumentação a partir dos conceitos de crença como persuasão (dimensão subjetivista do conhecimento) e crença como convicção (dimensão social do conhecimento), tipo de crença que pressupõe um teste pragmático ou social das crenças que se pretendem verdadeiras apenas para si (egoísmo lógico ou epistêmico).

Como culminância do artigo, será proposta a hipótese de uma abordagem social da estética a partir do conceito de “*der gemeine Menschenverstand*”, o entendimento humano comum ou geral, que Kant convencionou chamar na *Kritik Urteilskraft* de um modo latinizado de “*sensus communis*”, que dentro deste enquadramento específico não é o mero *vulgare*, mas a apreciação intersubjetiva do belo artístico.

## 1. A crítica ao suposto “mentalismo” kantiano: Habermas e Brandom

Dentre as críticas feitas à filosofia de Kant está aquela que ocupa um espaço mais emblemático e proeminente nas discussões filosóficas, a saber, que ela não teria rompido adequadamente com os limites monológicos da razão, caracterizando-se desta forma como uma filosofia marcadamente subjetivista ou mentalista que obliteraria a intersubjetividade, um déficit que perpassaria as esferas teórica, prática e estética. Pretende-se neste tópico revisitar as críticas de Brandom e Habermas ao referido mentalismo.

Em *Articulando razões* (2013, 15), Brandom sai em defesa da linguagem e tece a seguinte crítica às filosofias representacionistas ou subjetivistas:

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.

Na ótica de Brandom a linguagem dentro dos referidos modelos seria apenas uma ferramenta de expressabilidade, portanto, um instrumento ou acessório utilizado para exprimir categorias já prontas e elaboradas pela mente; ela teria um *status* de operacionalização secundário e suplementar: é como se o sujeito moderno plasmasse o mundo de um modo autorreferenciado e internalista, *ipso facto*, egocêntrico, e depois apenas externasse o fruto de sua obra solipsista aos outros, sem a mínima participação destes. Em síntese, estaria marginalizado o processo intersubjetivo ou social do conhecimento.

Leitura semelhante ao prisma de Brandom pode ser encontrada em *Agir comunicativo e razão destranscendentalizada* (2002, 53) onde Habermas se propõe a destranscendentalizar a razão kantiana em prol de uma razão comunicativa pragmatizada pelos laços intersubjetivos do discurso pelo *medium* da linguagem.

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.

Obviamente que se poderia questionar a Habermas, caso sua tese tivesse total aceitação e irrefutabilidade, se a teoria do agir comunicativo enquanto suplantação do modelo transcendental possibilitaria a nivelção dos agentes num mesmo nível de olhar e de compreensão mútua ou se, de fato, ela não passaria apenas de uma idealização procedimentalista, já que no *Lebenswelt* cotidiano os discursos são afetados por diversas patologias e distorções. Todavia, interessa aqui o teor da crítica, a saber: que a filosofia de Kant recai num mero mentalismo centrado na autocompreensão dos sujeitos e, desta forma, estaria presa ao paradigma monológico da consciência (*paradigma da intencionalidade*). Se o diagnóstico habermasiano tem sua razão de ser, ela (a filosofia de Kant) ainda seria fortemente devedora de uma metafísica da razão. Como escreve em *Pensamento pós-metafísico* (1990, 38),

deixando de lado a linha aristotélica e simplificando bastante, caracterizo como ‘metafísico’ o Pensamento de um idealismo filosófico que se

origina em Platão, passando por Plotino e o neoplatonismo, Agostinho e Tomás, Cusano e Pico de Mirandola, Descartes, Spinoza e Leibniz, chegando até Kant, Fichte, Schelling e Hegel. O materialismo antigo e o ceticismo, bem como o nominalismo da alta Idade Média e o empirismo moderno constituem movimentos antimetafísicos que permanecem, porém, no interior do horizonte das possibilidades do pensamento da metafísica.

A característica central de uma filosofia metafísica no parecer de Habermas consiste no fundacionismo, no totalitarismo e no autorreferencialismo da razão. Ou seja, a instanciação normativa do mundo concreto ou seria feita apelando-se para uma sustentação de ordem teológica ou de ordem antropocêntrica, contanto que não fosse embasada a partir de elementos secularizados da razão discursiva e relativista. É como se em todas essas pretensões de fundamentação metafísica do real subsistisse a busca por um princípio indubitável. Mesmo Hegel, comumente apontado como aquele que superou as limitações do transcendentalismo e do formalismo de Kant, no entendimento de Habermas ele ainda estaria preso ao modelo metafísico e sua lógica de uma pretensa unidade entre o finito e o infinito nada mais faria do que selar a supremacia do uno, ou seja, a supremacia autorreferente e totalizadora do espírito absoluto:

Pouco importa que a razão seja acionada *de modo fundamentalista*, na qualidade de uma subjetividade que torna possível o mundo em geral, ou que seja compreendida *dialeticamente* como um espírito que caminha através da natureza e da história, recuperando-se no final – em ambas as variantes a razão surge como uma reflexão, ao mesmo tempo totalizadora e autorreferente. [...]. A própria lógica hegeliana, que pretende mediar simetricamente o uno com o múltiplo, o infinito com o finito, o geral com o temporal, o necessário com o acidental, não consegue fazer mais do que selar a supremacia idealista do uno, geral e necessário, porque no próprio conceito de mediação perpetuam-se as operações totalizadoras e autorreferentes (Habermas, 1990, 41).

A superação do pensamento metafísico pelo pensamento pós-metafísico só seria possível a partir da reviravolta linguística (*Linguistic turn*), no século XX, operacionalizada a partir do analiticismo de Frege e tornada robusta em termos pragmáticos (*uso da linguagem e deflação do extraordinário*) por meio das *Philosophische Untersuchungen* (1953) de Wittgenstein. Habermas (1990, 39-41) conjectura que antes disso a filosofia era constituída por um *status* metafísico pautado nos seguintes pontos: (i) redução parmenidiana do múltiplo ao uno; (ii) idealismo ou produção do conceito via abstração; (iii) constituição da realidade a partir do eu transcendental; (iv) sobreposição da vida contemplativa

(*bios theoretikos*) à *vita activa*, selando o primado da teoria perante a práxis.

As críticas de Brandom e, sobretudo, de Habermas ao mentalismo são sem sombra de dúvidas fortes, entretanto, é possível que ambos não tenham investigado devidamente as nuances intersubjetivas implícitas no arcabouço transcendental da filosofia kantiana. Ou seja, talvez lhes faltou propor a seguinte interpelação em seus programas de pesquisa: em que medida a razão teórica kantiana pode ser pública?

## 2. Johannes Keienburg e o conceito de “intersubjetividade transcendental”

A pergunta supracitada foi confrontada e devidamente investigada por Keienburg no seu livro *Immanuel Kant und die Öffentlichkeit der Vernunft* (2011), uma tese na qual o autor busca reconstruir a publicidade da razão nas três críticas (*KrV*, *KpV* e *KU*). Ele não concordou gratuita e passivamente com as acusações de solipsismo metodológico (Apel), mentalismo (Habermas), formalismo (Hegel), etc., feitas à filosofia de Kant.

O ponto de partida para sua reconstrução foi a tese que “a origem do conceito de publicidade kantiano não reside no político, mas encontra-se antes de tudo na razão teórica e prática” (2011, 184)<sup>2</sup>. Sua estratégia é indubitavelmente ousada, pois pretende demonstrar a publicidade da razão (*Öffentlichkeit der Vernunft*) no interior da *Crítica da razão pura*, simplesmente a obra tida como a principal mentora e até mesmo culpada por injetar aspectos subjetivistas no arcabouço da teoria epistemológica de Kant, já que dela se deduz um sujeito transcendental que plasma o mundo a partir de suas categorias mentais e internas do entendimento, pré-dadas, sem se remeter a uma construção social de mundo.

O autor tenciona demonstrar, portanto, que é restritivo taxar a razão transcendental como meramente solipsista e, destarte, propõe a tese de uma “intersubjetividade transcendental” (*transzendente Intersubjektivität*) como o ponto de ancoragem da razão pura, apesar de o próprio Kant não ter usado tal terminologia. Não se trata, como ele acentua de transformar a filosofia kantiana numa teoria discursiva como a de Habermas, mas de explicitar os elementos intersubjetivos inerentes à sua teoria (Keienburg, 2011, 7).

---

<sup>2</sup> “Der Ursprung des Kantischen Öffentlichkeitsbegriffs allerdings liegt nicht in der Politik, er findet sich vielmehr in der theoretischen und praktischen Vernunft”. (Tradução nossa).

A base metodológica usada pelo autor para a construção de uma intersubjetividade transcendental consiste na articulação entre as categorias do entendimento (*Kategorien der Vernunft*) e o pressuposto da comunicabilidade (*Voraussetzung der Mitteilbarkeit*), algo que pode vir a resultar numa interconexão entre conhecimento e práxis linguística.

A tese central é que “a intersubjetividade transcendental funciona não apenas enquanto condição de possibilidade da constituição do conhecimento uniforme – mas que ela também funciona como condição de possibilidade da compreensão comunicativa” (Keienburg, 2011, 98)<sup>3</sup>. As categorias do entendimento são como que uma gramática transcendental (*eine transzendente Grammatik*) e, ipso facto, universal, através da qual os sujeitos podem partilhar as suas percepções acerca do mundo e seus horizontes de sentido; passa-se aí de um “eu penso” (*ich denke*) para um “nós pensamos” (*wir denken*). Isso conduz o autor a sustentar o que ele designa de “correlação” entre intersubjetividade transcendental e intersubjetividade empírica, já que as condições de constituição do conhecimento ecoam no mundo prático dos falantes (Keienburg, 2011, 03).

Isso implica o duplo sentido do “eu transcendental”: um primeiro vinculado à capacidade (*Fähigkeit*) enquanto condição do conhecimento (*Bedingung der Erkenntnis*); e um segundo sentido vinculado à apreciação e ao juízo sobre os objetos no mundo (*Anschauung und Urteil über die Gegenstände der Welt*). O ponto central da argumentação em defesa de uma intersubjetividade em nível transcendental torna-se, entretanto, robusta quando Keienburg passa para a analítica transcendental, tema que constitui a segunda parte da *Crítica da Razão Pura*. Aí o “eu” deduz transcendentalmente, a partir das categorias do entendimento, o conhecimento do objeto antes dado de forma ainda bruta mediante os dados recebidos pela sensibilidade (*Sinnlichkeit*). Ele é responsável pela unidade sintética que o entendimento realiza perante as variadas percepções que o sujeito tem dos objetos.

A estratégia de Keienburg reside em conceber a “doutrina das categorias (*Kategorienlehre*)” como a base da intersubjetividade transcendental e o faz ao ressignificá-las como um patrimônio epistemológico e transcendental (*a priori*) inerentes a todos os sujeitos e, por isso, são intersubjetivas e simultaneamente universais. É nesse sentido que ele fala que “em cada um de nós há uma parte de nós todos”

---

<sup>3</sup> “Die transzendente Intersubjektivität dient nicht nur als Bedingung der Möglichkeit einheitlicher Erkenntnisconstitution – sie dient auch als Möglichkeitsbedingung kommunikativer Verständigung.” (Tradução nossa).

(Keienburg, 2011, 94)<sup>4</sup>. É essa dimensão intersubjetiva das categorias do entendimento que confere validade objetiva aos objetos deduzidos e depreendidos pelo entendimento. Do contrário, se as categorias fossem meramente subjetivas, algo que segundo o autor não passaria de uma falácia (*Fehlschluss*), não haveria validade objetiva acerca do objeto deduzido.

### 3. Para além de Keienburg: sobre a viabilidade de uma epistemologia social em Kant mediante o conceito de crença como convicção

O argumento de Keienburg ao falar de uma intersubjetividade em nível transcendental a partir da universalidade das categorias do entendimento é central para a confrontação da crítica mentalista, porém não é totalmente satisfatório, pois, na medida em que concentra sua força argumentativa em torno do aparato interno categorial, ainda fica preso a padrões autorreferenciados da razão. É preciso que a razão transcendental saia de si e torne-se de fato intersubjetiva, e isso só se torna factível dentro da *Crítica da Razão Pura* no âmbito da Dialética Transcendental a partir da distinção entre os conceitos de crença enquanto persuasão e crença enquanto convicção.

O intento deste artigo – indo além de Keienburg – consiste doravante em propor uma epistemologia social mesmo que mitigada na *Kritik reinen Vernunft*. Isso pressupõe uma primeira clarificação: o conhecimento em Kant pode ser conjecturado sob uma dupla perspectiva, a saber, a do *nível mais transcendental* que lida com as categorias do entendimento e com a possibilitação do conhecimento dos fenômenos, e a perspectiva do *nível pragmático* ou do *nível da validação do conhecimento* nas relações sociais. O que ocorre é que comumente as análises se detêm apenas no primeiro nível e não adentram no segundo e por decorrência desta focagem truncada ou parcial rotulam a teoria epistêmica kantiana como monológica ou mentalista.

A epistemologia social de acordo com Goldman (2010, 2) pode ser pensada a partir de três correntes fundamentais: (i) a *preservacionista*, que é de segmento mais tradicional e reduz o conhecimento social ao indivíduo; (ii) a *expansionista*, que é centrada na tese do conhecimento de grupo e concebe tal conhecimento como uma relação entre o sujeito singular e sujeito plural (grupo); (iii) e a corrente *revisionista* ou *revolucionista*, que é uma espécie de posição comunitarista que prima

---

<sup>4</sup> “In jedem von uns ist ein Teil von uns allen.” (Tradução nossa).

pela relativização da verdade e concebe o conhecimento como algo específico de cada grupo e contexto.

Uma tentativa recente de inserir Kant nos meandros da epistemologia social foi feita por Axel Gelfert, de modo especial em “*Kant and the enlightenment’s contribution to social epistemology*” (2010), onde o mesmo adverte que os epistemólogos contemporâneos não podem ignorar a viabilidade social do conhecimento na obra kantiana, pois é possível encontrar no filósofo de Königsberg “um antepassado histórico de uma disciplina que não é tão jovem como pensa que é” (Gelfert, 2010, 96)<sup>5</sup>.

A estratégia de inserção de Kant na epistemologia social proposta por Gelfert apoia-se no conceito de “testemunho”, um conceito segundo o qual a epistemologia transitaria do polo individual para o polo social, à medida que os agentes epistêmicos tornariam comum sua crença numa determinada comunidade. Entretanto, a sua argumentação requer uma condição que ultrapassa os limites da epistemologia, a saber, a superação da ausência de interesse moral (*lack of moral interest*) por parte dos sujeitos inseridos na prática testemunhal. A linha argumentativa proposta por este artigo para se pensar a viabilidade de uma epistemologia social em Kant é tecida a partir dos limites da própria epistemologia a partir do conceito de crença.

Na Dialética Transcendental, Kant joga com dois conceitos de crença: (i) a “persuasão” que concerne à *dimensão individual do conhecimento* na qual o sujeito toma uma crença como verdadeira apenas para si mesmo; (ii) e a “convicção” que diz respeito à *dimensão social do conhecimento*. A tese central é que todo e qualquer conhecimento que tem pretensão de verdade deve romper com o “egoísmo lógico” e submeter-se a uma “aposta” que significa “a pedra de toque” para averiguar se o que alguém assevera é uma simples *persuasão* (uma verdade meramente subjetiva) ou uma *convicção* (verdade validada intersubjetivamente) (Kant, 1999, p. 486).

Em *Antropologia de um ponto de vista pragmático* (2006, 30), Kant concebe o egoísmo lógico (mentalismo) ou epistêmico como sendo a postura segundo a qual o sujeito julga desnecessária a acareação de sua crença por parte de outrem como se ele não precisasse de uma “pedra-de-toque” (*Prüfstein / criterium veritatis externum*) para a validação daquilo que toma como saber verdadeiro. A superação desse tipo de egoísmo

---

<sup>5</sup> “While contemporary social epistemologists may wish to take issue with any number of Kant’s pronouncements, social epistemology at large can ill afford to ignore his views – and, indeed, may even wish to embrace Kant as a historical ancestor of a discipline that may not be quite as young as it thinks it is”. (Tradução nossa).

dar-se-ia mediante o “pluralismo” ou “cosmopolitismo” epistêmico que consiste em proceder – expressando em termos contemporâneos – como um agente doxástico que não se autoconcebe como um indivíduo apartado do mundo, mas inserido no mundo.

A crença enquanto convicção provoca a abertura da razão para a intersubjetividade mediante o compartilhamento das crenças pretensamente verdadeiras. Isso faz com que a dimensão social do conhecimento venha à tona e, concomitantemente, sejam solapadas as bases de uma epistemologia de cunho fortemente individualista ou monológica. Apesar do aparato cognitivo ser *a priori*, o conhecimento possibilitado pela sua orientação dedutiva (categorias do entendimento), só é validado intersubjetivamente.

A crença como convicção passa por três etapas epistêmicas fundamentais: o *opinar*, o *crer* e o *saber*. No *opinar* a crença é subjetiva e objetivamente insuficiente (*campo da incerteza*); no *crer*, ela é subjetivamente suficiente, mas objetivamente insuficiente; no *saber*, a crença é tanto subjetivamente quanto objetivamente válida. No estágio do saber a crença chega ao ápice da convicção devido o teste intersubjetivo a qual foi submetida. Isso significa que ela já passou por uma “aposta” dentro de uma dada comunidade. A verdade não é, desta forma, fruto de um intelecto abstrato, mas de um ato comunicativo de um sujeito que testou a pretensão de veracidade de sua crença. Como diz o próprio Kant (1999, p. 487), “todo o saber (quando se refere a um objeto simples da razão) é passível de ser comunicado”. Sem tal comunicação e testabilidade, a crença se reduz ao polo meramente individual, que é o estágio da persuasão.

O teste social pelo qual é submetida a crença pressupõe um tipo de fé específico que Kant chama de “fé pragmática” que consiste no *uso real e social do conhecimento*, uso este que é marcado pela contingência, isto é, pela sujeição à falibilidade. Para ilustrar a “fé pragmática”, Kant dá o exemplo do médico que tece um diagnóstico incerto sobre uma doença, sem ter segurança científica acerca da mesma. Ele observa os fenômenos e, por não deter um diagnóstico infalível, conclui que se trata de tísica. “Mesmo em seu próprio juízo a sua fé é unicamente contingente; um outro médico talvez seria capaz de chegar a uma conclusão melhor” (1999, 488). Portanto, epistemologicamente isso implica que o conhecimento é fruto de um processo compartilhado, feito de avanços e recuos. Sem o compartilhamento de crenças acerca daquilo que se julga verdadeiro, o conhecimento é relegado ao autorreferencialismo e à fantasia dando, assim, razão à crítica do mentalismo.

#### 4. A dimensão social da estética mediante o conceito de *sensus communis* (Gemeinsinn)

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 (KU, § 41).

Até então este artigo tratou da articulação da dimensão social do conhecimento na epistemologia kantiana; este tópico tenciona levar esta conotação social da razão à teoria estética da *Kritik der Urteilkraft* mediante o conceito de *sensus communis* enquanto um instrumento precípua para a superação do egoísmo estético. O ponto central do argumento é que os juízos estéticos apenas obtêm êxito quando publicizáveis, algo que os vincula ao primado da sociabilidade. Subjacente a esta tentativa está a conjectura que a razão kantiana não é monológica, mas perpassada por uma caráter público e social.

Em *Immanuel Kant und die Öffentlichkeit der Vernunft*, para ser mais preciso no quinto capítulo, Keienburg se propõe a demonstrar como se articula a publicidade na *Crítica da Faculdade de Juízo*. Inicialmente põe a publicidade como um princípio articulado à comunicabilidade do juízo de gosto. Sua tese é que “a publicidade é a condição da teoria kantiana do juízo sobre o belo. Juízos estéticos precisam ficar a par disso, caso contrário não são juízos estéticos genuínos” (Keienburg, 2011, 140)<sup>6</sup>. Apesar da apreciação estética ser algo subjetivo, ela quer obter validade universal para que o juízo atinja um *status* ou condição de harmonia (*Zustand der Harmonie*).

O juízo estético busca o *sensus communis*, ou seja, um consenso acerca do objeto apreciado. “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” (Keienburg, 2011, 144)<sup>7</sup>. O *sensus communis*

---

<sup>6</sup> “Öffentlichkeit ist die Bedingung der Kantischen Theorie des Urteilens über das Schöne. Ästhetische Urteile müssen sich mitteilen lassen – sonst sind dies keine genuinen ästhetischen Urteile”. (Tradução nossa).

<sup>7</sup> “Unsere Fähigkeit zur allgemeinen Mitteilbarkeit des dem Geschmacksurteil zugrunde liegenden Gefühls der reinen Lust ist für Kant unmittelbar mit jenem Vermögen, das er als ästhetischen Gemeinsinn bezeichnet”. (Tradução nossa).

é uma garantia da validade universal do juízo estético. Sem ele, os juízos acerca do belo ficam restritos ao polo meramente subjetivo e monológico da razão. Ele aponta, neste sentido, para a publicidade da razão (*Öffentlichkeit der Vernunft*).

Mas haveria uma pergunta central: Por que Kant não tratou do *sensus communis* nas duas primeiras Críticas, mas somente na Terceira? A hipótese de Keienburg é que na Primeira Crítica já há as categorias do entendimento, na Segunda Crítica o imperativo categórico, de modo que faltava à última Crítica um instrumento de validação universal, e desta forma Kant inseriu o conceito de senso comum estético. O ponto central de articulação entre o público e o estético na análise do autor consiste na premissa que “nós nos interessamos pelo belo porque ele promove nossa sociabilidade” (Keienburg, 2011, 150)<sup>8</sup>.

Kant insere o tema da publicidade e do teor social da estética na primeira parte da *Kritik der Urteilskraft* (1790) através daquilo que ele designou de “*der gemeine Menschenverstand*” (entendimento humano comum), o que de um modo latinizado se categorizou de “*sensus communis*”, algo que não significa o *vulgare*, isto é, aquilo que se encontra por toda parte, mas conforme sua própria conceituação:

Por *sensus communis*, porém, se tem de 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 – as quais facilmente poderiam ser tomadas por objetivas – teria influência prejudicial sobre o juízo (Kant, 2008, § 40, n. 157).

O *sensus communis* está, portanto, diretamente vinculado ao senso comunitário, mesmo que o ponto de partida de seu ajuizamento seja uma consideração *a priori* da imprescindibilidade da sociabilidade do juízo de gosto. A validação das apreciações sobre os objetos estéticos apenas obterá seu devido êxito nas relações sociais onde os juízos são compartilhados. O que está em jogo aqui é a necessidade de o juízo estético não cair na mera ilusão, encapsulando a apreciação sobre o belo em liames meramente subjetivos, pois do contrário cair-se-ia num mero “egoísmo estético”, uma patologia que Kant define em *Antropologia de um ponto de vista pragmático* (n. 129-130, p. 30) como uma análise de gosto que se basta a si mesma, independente que outros venham a

---

<sup>8</sup> “Wir interessieren uns für das Schöne, weil es unsere Geselligkeit befördert”. (Tradução nossa).

ridicularizar e desaprovar seus versos, quadros, músicas e outros componentes estéticos.

Escapar a essa limitação patológica do egocentrismo estético pressupõe transitar de um senso privado para um *sensus communis*. Assim, o juízo estético encontra sua dimensão comunitária e pública. O interessante é que a tônica kantiana na dimensão comunitária dos juízos estéticos faz com que o próprio conceito de “gosto” assuma um viés acentuadamente social, de um modo que o compartilhamento independa de um rigor conceitual, tornando-se assim acessível a todos que se dispõem a tal. “Poder-se-ia até definir o gosto pela faculdade de ajuizamento daquilo que torna o nosso sentimento *universalmente comunicável* em uma representação dada, sem mediação de um conceito” (Kant, 2008, § 40, n. 160).

A esfera da comunicabilidade se interpõe, desta forma, como uma condição imprescindível dentro da filosofia kantiana; isso está bem posto em *Über den Gemeinspruch* (1995, 92) quando o autor apresenta a comunicabilidade como uma “vocação” da humanidade. Na interpretação de Hannah Arendt (1994, 43), a razão kantiana também se compreende enquanto razão comunicativa, de modo que “à questão por que há homens e não o homem, Kant teria respondido: a fim de que possam falar uns aos outros”.

A propensão do homem à estética é devedora da sua natureza sociável. O homem não cria a arte, enfeita a si mesmo ou representa o belo e o sublime somente para si, mas também para o outro. Há uma passagem central da *Crítica da Faculdade do Juízo* (§ 41, n. 163) onde Kant de um modo emblemático torna explícita essa imbricação entre o social e o estético:

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.

Sem a dimensão social do convívio com os outros a estética perderia seu sentido de ser, pois não seria necessário embelezar, criar, julgar, pois não haveria alguém para apreciar e criticar. A natureza da estética é profundamente social; ela caminha na contramão do solipsismo. A tese de uma dimensão comunitária dos juízos estéticos em Kant, além de afastar as probabilidades de um subjetivismo ou solipsismo, confronta-se diretamente com dois bordões comumente propalados e retomados pelo próprio autor na seção sobre a Dialética da Faculdade de Juízo Estética: *não se pode disputar sobre o gosto; cada um tem seu próprio gosto*. Na visão de Kant (2008, § 55, n. 232), “isso equivale a dizer que o princípio determinante deste juízo é simplesmente subjetivo (deleite ou dor) e que o juízo não tem nenhum direito ao necessário assentimento de outros”.

### **Considerações finais**

Do exposto pode-se depreender que a razão kantiana pode ser ampliada para além dos limites monológicos do aparato categorial interno do entendimento e do ajuizamento estético. Uma abordagem focada apenas nas condições transcendentais do conhecimento (*Bedingung der Erkenntnis*) torna-se restritiva e truncada. Uma coisa é pensar como se operacionaliza o conhecimento de fenômenos (*das Ding für mich*) mediante uma análise do aparato categorial e como isso se determina nos limites do espaço-tempo; outra coisa é pensar a ulterior validação (*Geltung*) deste conhecimento que ocorre na práxis social no processo de interação entre os agentes doxásticos. Este segundo momento implica o compartilhamento com outrem daquilo que foi subjetivamente numa primeira instância tomado como verdade, algo que demanda a transição de um polo individual para a esfera da sociabilidade, ou falando em termos kantianos da dialética transcendental, a passagem da crença enquanto persuasão para a crença como convicção.

No sentido posto e defendido aqui neste artigo, uma verdade epistêmica só tem seu sentido mais robusto quando supera o âmbito do entendimento (internalismo) e é submetida pragmaticamente ao teste comunitário; vale lembrar que em Kant – como dito no tópico 3 – a crença como convicção passa por três estágios, a saber: (i) a *opinião* que consiste na insuficiência subjetiva e objetiva do saber requerido; (ii) a mera *crença* que é subjetivamente suficiente, isto é, está legitimada pelo entendimento (internalismo), porém deslegitimada objetivamente (carece de teste social); (iii) e o *saber* que é um tipo de crença que alcançou sua

robustez epistêmica porque tem validade tanto subjetiva (categorial) quanto objetiva (teste pragmático da crença na esfera social dos agentes epistêmicos). Sem tal processo, o conhecimento não alcança a convicção, mas se reduz apenas à persuasão que significa tomar algo como verdadeiro apenas para si, portanto, uma atitude qualificada pelo próprio Kant de egoísmo lógico (epistêmico).

Este mesmo arcabouço conceitual concernente à publicidade da razão, incide sobre os juízos estéticos da Terceira Crítica. A tese de Kant é que – como dito no tópico anterior – aquilo que é belo só nos interessa porque vivemos em sociedade; sozinho, não haveria sentido para o indivíduo embelezar-se, adornar, criar, inventar. O gênio artístico demanda alguém para apreciar; a arte sem a sua crítica torna-se pobre de aceitação: ela está atrelada àquilo que ele designou de “*der gemeine Menschenverstand*” ou “*Gemeinsinn*”, o entendimento humano comum ou geral, que se convencionou chamar de um modo latinizado de “*sensus communis*” que não é o mero *vulgare*, mas a apreciação intersubjetiva do belo artístico. Seria, neste sentido, deficiente e prejudicial operar uma disjunção entre estética e sociabilidade.

Portanto, uma abordagem da razão kantiana no seu viés epistemológico e estético desvinculada do seu potencial intersubjetivo, na ótica deste artigo, constitui uma abordagem parcial que não abarca a validação última (comunitária) daquilo que se toma como subjetivamente verdadeiro no conhecimento ou na arte. Prescindir da validação social significa limitar-se a uma investigação meramente internalista das faculdades aqui em jogo, algo que daria razão à crítica mentalista que depreende a razão kantiana como simplesmente monológica, isto é, encapsulada em si mesma e sem incidência intersubjetiva e social. Foi justamente na contramão desta tendência que este artigo se posicionou.

## Referências

- ARENDDT, Hannah. *Lições sobre a filosofia política de Kant*. 2ª ed. Trad. Ronald Beiner. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.
- BRANDOM, Robert. *Articulando razões: Uma introdução ao inferencialismo*. Trad. Agemir Bavaresco (et al). Porto Alegre: EDIPUCRS, 2013.
- GELFERT, Axel. “Z”. In: *Episteme*, 2010, p. 79-99.
- GOLDMAN, Alvin. “Why Social Epistemology is real epistemology?” In: *Social Epistemology*. Edited by, HADDOCK, Adrian (et al). New York: Oxford University Press, 2010.
- HABERMAS, Jürgen. *Agir comunicativo e razão destranscendentalizada*. Trad. Lucia Aragão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002.
- HABERMAS, Jürgen. *Pensamento pós-metafísico: Estudos filosóficos*. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.
- KANT, Immanuel. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. Trad. Clélia Aparecida Martins. São Paulo Iluminuras, 2006.
- KANT, Immanuel. *Crítica da Faculdade do Juízo*. 2ª ed. Trad. Valerio Rohden e António Marques. Rio de Janeiro: Forense, 2008.
- KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Trad. Valerio Rohden. São Paulo: Nova Cultural, 1999.
- KANT, Immanuel. *Sobre a expressão corrente: isto pode ser correto na teoria, mas nada vale na prática*. In: *A paz perpétua e outros opúsculos*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1995.
- KEIENBURG, Johannes. *Immanuel Kant und die Öffentlichkeit der Vernunft*. Berlin / New York: Walter de Gruyter, 2011.

**Abstract:** This paper aims to reconstruct the Kantian Reason beyond monological limits of mentalism. The fundamental argument is that Reason has an intersubjective and social validation both in Epistemological level and Aesthetical level. At the Epistemological level will be used the concepts of belief as persuasion and belief while conviction shown in the Transcendental Dialectic of Critic of Pure Reason in order to defend a social position about epistemic truths. On the Aesthetical level the Social dimension of Art will be argued from the concept of “sensus communis” (Gemeinsinn).

**Keywords:** social epistemology, aesthetics, reason, reconstruction.

**Resumo:** Este artigo tenciona reconstruir a razão kantiana para além dos limites monológicos do mentalismo. O argumento fundamental é que a razão tem uma validação intersubjetiva e social tanto em nível epistemológico quanto em nível estético. No nível epistemológico serão usados os conceitos de crença enquanto persuasão e crença enquanto convicção apresentados na Dialética Transcendental da Crítica da Razão Pura a fim de defender uma posição social acerca de verdades epistêmicas. No nível estético a dimensão social da arte será argumentada a partir do conceito de “sensus communis” (Gemeinsinn).

**Palavras-chave:** epistemologia social, estética, razão, reconstrução.

Recebido em: 03/2016

Aprovado em: 05/2016