

KANT: JUÍZO DE GOSTO E JUÍZO MORAL

KANT'S JUDGMENT OF TASTE AND MORAL JUDGMENT

Abrahão Costa Andrade

Filósofo, Professor no Departamento de Filosofia da
Universidade Federal da Paraíba (UFPB).
Email: abrandrade40@outlook.com

Resumo: Trata-se de um estudo do juízo de gosto e do juízo moral a partir do pensamento de Kant, tentando articular sua filosofia ao contexto histórico social de sua época.

Palavras-chave: Kant; modernidade; filosofia; estética; natureza; moral; juízo.

Abstract: This is a study of the judgment of taste and moral judgment from Kant's thought, trying to articulate his philosophy to the social and historical context of his time.

Keywords: Kant; modernity; philosophy; aesthetics; nature; moral; judgment.

O juízo de gosto se enuncia: “Isto é *belo*.” O juízo moral se formula: “Isto é o *que deve ser*.” Mas o que vem a ser o belo *nisto*? “Belo é o que apraz universalmente sem conceito.” (Kant, 1993: 64) O que *deve ser*? O que deve ser é que em cada ação o sujeito da ação aja “como se” a sua “máxima devesse servir ao mesmo tempo de lei universal” (Kant, 1984: 142). O que une esses dois juízos assim formulados é a exigência de universalidade. Note-se, porém, que, a universalidade (característica primordial do conceito) é, no primeiro, “sem conceito”, ao passo que, no segundo, tem o caráter de “lei” (característica primordial do que é *necessário*). O que pode, pois, ser uma universalidade sem conceito?

A resposta a esta pergunta nos coloca em frente da necessidade de fisgar a *Crítica do juízo*, de Kant, em sua dupla determinação: como contribuição ao fechamento do sistema kantiano; como contribuição aos problemas da estética moderna. No que diz respeito ao primeiro caso, necessário é recordar o seguinte: o sistema kantiano é, sobretudo, um gigantesco esforço no sentido de resolver, em termos filosóficos, o problema *histórico* da modernidade europeia. Isto significa que o problema *histórico* da modernidade, explicitado em termos *filosóficos*, coloca questões especificamente *conceituais*, mas o tratamento exclusivo dos conceitos não exclui, senão por questão de método, a referência à historicidade do problema. Somente com a atenção duplicada nessas nuances de uma mesma tarefa é que podemos, ademais, situar, na Estética moderna, as relações entre juízo de gosto e juízo moral.

Quando, pois, Kant diz, nos *Prolegômenos*, que fora despertado por Hume do sono dogmático, isso aponta para o fato de que Hume sabia o que estava em jogo com o seu ceticismo, e para o fato de que, ao assumir a tarefa de criticar o ceticismo de Hume, Kant tomava a peito uma tarefa que o implicava diretamente no curso dos eventos de sua época. Não há, evidentemente, como explicar essa relação no espaço deste pequeno ensaio. Todavia, vale lembrar que, tendo a Europa, depois de guerras intestinas, colocado nas mãos da *ciência* a tarefa de esboçar um plano para que a humanidade europeia pudesse se conciliar consigo mesma, e sabendo-se que essa conciliação só poderia se dar em Deus e no Estado, o conhecimento de Deus, em Descartes, e o conhecimento da máquina do poder, em Hobbes, passavam para o primeiro plano filosófico. No que diz respeito ao Estado, se a meta, que Kant há de estabelecer em seguida, seria uma confederação de Estados, o percurso para essa meta significava a formação prévia do Estado-nação como futuro membro daquela confederação. Toda a filosofia política, desde Hobbes, e mesmo antes, desde Maquiavel, segue na direção de pensar a formação do Estado moderno. No que diz respeito ao conhecimento de Deus, a matéria filosófica em pauta era o problema da causalidade. Deus é a causa do mundo, se conhecemos a causa, conheceremos também os seus efeitos, e conhecendo esses efeitos, saberemos dizer qual o fim último do homem. Sabendo-se a que o homem se destina, sa-

be-se também em que direção se pode elevar toda uma comunidade histórica. Prestigiosa tarefa, essa, dada à Metafísica, essa ciência de Deus. Nada menos que indicar os caminhos para toda a humanidade (europeia). Todavia, dirá Hume, estragando o otimismo decorrente dessa possibilidade de conhecer pelas causas: esse conhecimento só seria válido se houvesse *conexão necessária* entre a causa e o efeito. Como todas as nossas ideias são lembranças fracas de antigas impressões, e como só conhecemos das coisas aquilo que apreendemos pelo hábito, nossa ideia de uma conexão necessária é mero produto do hábito de termos visto de um ato A decorrer-se uma reação B, mas é o hábito que autoriza essa conclusão, e não uma lei da natureza. Logo, se é a Metafísica que, enquanto ciência, vai resolver nossos problemas morais e políticos, forçoso é observar que, enquanto ciência, ela nada pode fazer, pois a conexão que vemos entre uma causa e um efeito não tem outra necessidade além daquela assegurada pelo mero hábito. Kant, antigo professor de Metafísica, diante desse *fato*, será levado a pôr-se radicalmente *em questão*. (Lebrun, 1993a) Se a Metafísica não tem como ser uma ciência válida, como, então, resolver, em termos filosóficos, nossos problemas morais e políticos?

Ao lermos a obra de Kant atentos a essa preocupação moral e política como fundo histórico sobre o qual se desenvolvem os problemas epistemológicos e conceituais, somos levados a fazer a seguinte questão: qual é, afinal, o problema moral e político em jogo? Dissemos, acima, da necessidade de a Europa conciliar-se consigo mesma. Logo: o problema diz respeito a uma não-conciliação (crise, cisão) prévia. Isso se dá, é verdade, tanto entre as nações quanto dentro das nações. Antes da Reforma protestante, para ficarmos apenas com a dimensão intranacional, a luta era entre os camponeses revoltosos e os senhores feudais. Para evitar novos levantes camponeses que, se vitoriosos, levaria ao fim do feudalismo, os senhores feudais, para proteger seus privilégios, foram forçados a criar o Estado (Anderson, 1989). Inútil dizer que, ao fazê-lo, eles plantavam a semente de, por outra via, sua posterior aniquilação e desaparecimento: a Revolução francesa, inconcebível sem a crise do Estado feudal. Mas, antes da Revolução, e depois da Reforma, a cisão esteve em voga entre católicos e protestantes; e essa cisão impulsionou também a mesma necessidade de criação e consolidação do Estado moderno. Simplificando um pouco, podemos dizer que a rixa entre católicos e protestantes, fundamentalmente, era a rixa entre os seguintes projetos de mundo: deve o indivíduo perder-se na Igreja para alcançar sua salvação, ou deve o indivíduo viver por si só, no mundo, e pelo trabalho árduo descobrir em meio à labuta a sua destinação? O primeiro projeto, comunitarista, tenderia a manter a tradição da Igreja católica; o segundo, individualista, forçaria uma ruptura com essa tradição e desfraldaria o horizonte do mundo moderno vindouro. Ora, quem diz “comunidade” diz “comunidade natural” e, por extensão, “natureza”; quem diz “indivíduo” diz “liberdade individual” e, por extensão, diz “liberdade”

pura e simples. A questão que se coloca, então, para Kant, é se não haveria como criar uma passagem da natureza para a liberdade. Isto é, se não poderíamos criar um projeto de mundo capaz de apontar para isso que é quase um oxímoro: uma *comunidade de indivíduos livres*.

Nosso filósofo tomará as seguintes providências a fim de resolver essa questão: primeiro, proporá uma mudança de método (a revolução copernicana); segundo, em decorrência dessa revolução, uma transformação das coisas em conceitos. A revolução copernicana consistirá, basicamente, em deixar quietos os objetos e considerar apenas a capacidade humana *a priori* de concebê-los e conhecê-los. Uma vez, pois, trazido para a interioridade do sujeito a questão que se intentava resolver, passa-se à transformação das coisas sociais (comunidade e indivíduo) aos objetos filosóficos (natureza e liberdade), e destes aos conceitos transcendentais (as faculdades humanas): “natureza”, depois da virada copernicana, será “*entendimento*” ou “razão teórica”; “liberdade”, será “razão” ou, mais precisamente, “*razão pura prática*”. A cisão vivida na história social é trazida para a subjetividade da interioridade humana; e o que era problema entre dois objetos (comunidade e indivíduo; natureza e liberdade) passa a ser problema entre duas faculdades humanas. Como conciliá-las?

É claro que essa é a questão de fundo, todavia faz-se necessário, antes de tentar respondê-la, especificar de modo preciso o funcionamento de cada uma dessas faculdades, pois somente as conhecendo de perto seremos capazes de divisar o método de sua conciliação. Uma faculdade, sobretudo, é uma fonte de representações. As representações, modos de um sujeito se relacionar com objetos, diferem-se entre si segundo o tipo de referência que se agrega a cada objeto: se é o objeto como fenômeno; se é objeto como o fundamento de sua causalidade (vontade); ou se é o objeto como o próprio sujeito, na autorreflexão. No primeiro caso, a representação é acionada em vista do conhecimento; no segundo, em vista da ação; no terceiro, em vista de auferir o sentimento de prazer ou desprazer.

Quanto ao conhecimento do fenômeno, a representação conhece quatro inflexões: ela é, primeiro, representação externa do objeto (há no sujeito uma capacidade que permite a apreensão do objeto como estando no *lado de fora* do sujeito: é a forma sensível do espaço); segundo, paralelo ao primeiro, ao representar o objeto como estando fora de si, o sujeito não deixa de representá-lo também como estando em si, *enquanto dura a apreensão* espacial (é a forma sensível do tempo que surge como capacidade do sujeito); terceiro, o que fora apreendido no espaço-tempo é “*esquematisado*”, ou seja, sem perder seu aspecto de intuição sensível, já não é somente sensação, mas traço, figura, esquema (é a imaginação reprodutora a capacidade subjetiva de se responsabilizar por esse processo de *intelectualização* do sensível); quarto, uma vez que o dado da intuição pode chegar limpo de (quase) toda sensibilidade ao entendimento, que é dotado ele próprio de representações universais (os conceitos, as categorias), o rela-

cionamento entre aquele dado e essas categorias, no juízo, isto é, na forma da proposição, pode enfim o sujeito enunciar conhecimentos válidos. Contudo, a validade desses juízos estará assegurada apenas se a junção (síntese) de intuição e conceito, dado e categoria, revelar a fonte de sua unidade, o lugar de sua unificação. Quando escreve que “o *eu penso* deve *poder* acompanhar todas as minhas representações” (Kant, 1994: 131), porém, Kant não apenas aponta para o papel desse *eu* como fonte *a priori* da síntese, ou seja, como o que assegura um juízo sintético *a priori*, mas também marca uma característica inolvidável desse mesmo *eu* incansável que “deve *poder* acompanhar” todos os envolveres das representações subjetivas.

É esse traço ativo do *eu penso* (que mais tarde atrairia a vocação filosófica de Fichte) que Kant, antes de Fichte, vai privilegiar como sendo o fundamento do sujeito: o eu que conhece é razão, mas a razão, no fundo de si, é sobremaneira *prática*, isto é, liberdade em estado puro. Enquanto observa a si mesma como entendimento que se empenha em lidar com intuições sensíveis esquematizadas, essa razão ativa aprende que só podemos conhecer fenômenos de que temos intuição. Como não temos intuição alguma de Deus, não podemos, como previra Hume, fazer metafísica de Deus (teologia). Mas, enquanto repara no trabalho do entendimento, bem que essa razão, diligente, gostaria de elevar mais e mais os resultados do entendimento a um nível crescentemente sistemático. Todavia nessa direção o erro é sempre uma cilada fácil e possível. Volta-se, então, a razão para si mesma e já não mais para os conhecimentos do entendimento, e, ao conhecer-se a si mesma como *razão pura prática*, ela inaugura um tipo *outro* de saber: a filosofia moral. Nesse caso, ao contrário do entendimento que recebia as representações de fora de si, a razão prática dá a si mesma as suas representações, e estas são representações que determinam a vontade, vontade que, desse modo, aparece ao sujeito que a si mesmo *se conhece* (ou, mais rigorosamente, *se concebe*) como uma faculdade específica: a faculdade-de-desejar. O que deve ser buscado na determinação desta vontade é a lei moral, uma *representação a priori*. Livre de toda representação sensível, a vontade é *livre*, a saber, autônoma: dá a si mesma a lei de seu envolver e desenvolver. O juízo moral é fundado nessa faculdade humana de autonomia, de dar a si mesma a lei de sua conduta.

Ao contrário do entendimento, que é o princípio universal da natureza, a razão prática é o domínio específico da liberdade. O mesmo “eu penso”, pura atividade, quando acompanha todas as *minhas* representações, funda a validade do conhecimento teórico; quando, todavia, legisla para sua própria vontade, isto é, dá à vontade a lei universal de sua realização, funda a validade de uma filosofia prática: “Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal.” (Kant, 1984:129) Age – é o imperativo categórico. Mas, quem age? Um ser humano, e não um ser divino. Isto quer dizer, um ser dotado de uma natureza sensível, de um corpo aplacado por determinações ab-

solutamente sensíveis a desdobrar os sentimentos empíricos de prazer e desprazer. Como, pois, fazer essa natureza sensível obedecer às injunções da lei suprassensível, passar das determinações da sensibilidade para a determinação da lei? Como, no homem, a natureza pode aceder à liberdade? Como, no homem, *conciliar* o sensível e o suprassensível? Cá de novo estamos em volta do mesmo problema, o da *conciliação*.

A pergunta que norteará a investigação doravante será: é possível uma forma não sensível de sentimento de prazer e desprazer? Melhor dizendo: como ainda estamos no interior da revolução copernicana, pode-se dizer que, para Kant, o único modo de conciliar natureza e liberdade, cuja relação é perturbada pelos sentimentos empíricos de prazer e desprazer, é assegurar, no nível das faculdades, um sentimento de prazer e desprazer livres de afetação sensível. Como, pois, seria possível uma forma superior (suprassensível) de sentimento de prazer e desprazer? Este é um dos sentidos em que se faz necessária uma *crítica da faculdade do juízo*. Esta crítica buscará para o sentimento de prazer e desprazer uma faculdade (a do juízo) como um seu princípio superior (transcendental). Este princípio, todavia, qual a imaginação reprodutora que ficara na charneira entre o entendimento suprassensível e as intuições sensíveis, precisará ficar ele também entre o entendimento como forma universal da natureza e a razão como forma universal da liberdade, e *não poderá ter*, nem *interesse* em determinar algo do conhecimento do fenômeno, nem o *interesse* de determinar algo da lei moral. Não podendo, pois, nada determinar, não fundará por sua conta nenhum ramo do saber, nem teórico nem prático no sentido moral do termo. É somente concebendo uma faculdade livre de toda *determinação* – uma faculdade *desinteressada* – que se pode esperar uma aproximação, por meio dessa terceira, entre as duas outras faculdades. Ora, é o desinteresse da faculdade do juízo que evoca e suscita uma *crítica do gosto*. Aqui o segundo sentido em que se faz urgente uma *Terceira crítica*. O juízo de gosto (por motivo óbvio, deixarei de fora o juízo espiritual do sublime e o juízo teleológico), concebido como livre de interesse sensível (o belo não é o agradável), candidata-se a mover-se no mesmo gingado da imaginação (antes concebida como meio termo entre o dado sensível e o conceito suprassensível): o juízo de gosto é universal e, portanto, é inteligível; porém, é sem conceito e, portanto, particular, sensível.

Dito de uma só vez: o gosto, revelado no juízo “Isto é belo”, entrega-se como o tipo de sentimento que, desinteressado de toda determinação, mostra-se como sentimento suprassensível. Mas, de que modo a afirmação “Isto é belo” não é uma determinação? A resposta a esta pergunta nos conduz diretamente aos dois escopos da *Crítica do juízo*: o de complementação do sistema e o de contribuição à teoria estética. Com efeito, o juízo “Isto é belo” não se modula segundo um princípio determinante, mas segundo um princípio regulador. Ele não é um juízo que se debruça sobre o objeto de que se diz ser belo, mas sobre o sujeito mesmo que, diante do objeto, é levado

a *sentir* um complexo de relações internas que o leva a ajuizar o objeto que suscitou aquele complexo de relações como belo. O juízo “Isto é belo”, portanto, aponta menos para o *isto* que seja belo que para o sujeito que, diante *disto*, sentiu uma conformidade interior (o complexo de relações entre suas faculdades) e, *refletindo*, chegou à conclusão de que *sentia* a beleza que o *isto* provocara. O juízo de gosto é *reflexionante*.

Ora, a reflexão só é possível quando guiada por um princípio regulador. O que seria um princípio regulador? Seria uma pressuposição transcendental segundo a qual a natureza, mesmo agindo de fato apenas mecanicamente, pode ser concebida como, de direito, movida por uma finalidade. Por que chamar de “transcendental” essa pressuposição? Porque “a natureza parece favorecer um prazer desinteressado, e esta ideia nos remete à de um sujeito desligado de todo projeto mundano e preocupado apenas em obedecer ao imperativo categórico que representa ‘uma ação necessária por si mesma sem relação com outro fim’.” (Lebrun, 1993b:106) O juízo de gosto, pois, é procurado pela razão prática desejosa de sequestrar o sujeito mundano de sua pertença ao mundo sensível, ao mesmo tempo em que o projeta em um mundo de puro sentimento que, embora não entre na determinação da lei, favorece o seu cumprimento. A estética, assim, que nunca poderá ser uma ciência do belo, é um laboratório de experiências morais, no sentido de que ela cria o ambiente onde a passagem do suprassensível ao sensível corresponde à elevação, pelo gosto, do sensível ao suprassensível. Tudo isso, porém, na dependência de se poder conceber o sobredito princípio regulador, a pressuposição de uma finalidade sem fim (*determinado*) na natureza, como possível *a priori*.

E esta pressuposição é *a priori* porque ninguém pode tirá-la do ser humano. Se, escreve Kant, “nos dissessem que um conhecimento mais profundo ou mais alargado da natureza através da observação terá que finalmente deparar com uma multiplicidade de leis que nenhum entendimento humano é capaz de reduzir a um princípio, ficaremos mesmo assim satisfeitos.” (Kant, 1993:32) Satisfeitos, isto é, transbordantes do puro sentimento de prazer decorrente da pressuposição de que, mesmo que não haja um fim último da natureza a que se possa conceber, é belo pensar que tudo nela se encaixa tão bem que, quando nos deparamos com o nexo de suas leis empíricas, particulares, só podemos nos entregar a uma “admiração sem fim”, e a um “prazer digno de nota” (*id., ibid.*: 31). Como se percebe, o recurso a essa pressuposição de uma conformidade sem fim, que leva Kant a apreciar o juízo de gosto, revela, por parte do filósofo, uma espécie de *resistência plástica* em relação às conclusões das ciências e, de certo modo, replica o ceticismo de Hume na medida em que aponta para o fato de que, mesmo que a ciência não autorize qualquer passagem da natureza à liberdade, ainda assim é possível pensá-la sem nenhuma contradição.

Neste ponto, o recurso de Kant à Estética o traz também de volta dos altos problemas transcendentais (de fundo e de detalhes) ao problema

propriamente histórico (moral e político) concreto que, depois de Hume, ele se viu na premência de resolver: aquele da disparidade entre os indivíduos e o todo social. “É uma *pressuposição* transcendental subjetivamente necessária”, escreve Kant, “que aquela inquietante disparidade sem limite de leis empíricas e aquela heterogeneidade de formas naturais não convêm à natureza, mas, pelo contrário, que esta, pela afinidade das leis particulares sob as mais universais, se qualifique a uma experiência, como sistema empírico.” (Kant, 1984a: 175) O que é expresso aqui como “disparidades sem limite” não traduziria em termos filosóficos a experiência sociológica do individualismo? Pelo sim ou pelo não, a posição kantiana a respeito é: “aquela disparidade de formas naturais não convêm à natureza”. Preciso é postular certa “afinidade das leis particulares sob as mais universais.” Para quê? A fim de que a afinidade entre os particulares “se qualifique a uma experiência, como sistema empírico.” A própria história dos seres humanos é esse *sistema empírico*. Trata-se, com efeito, da mesma regra que rege o juízo de gosto e, como estamos antevendo, também o pensamento crítico da história mundial: a regra do fio condutor da natureza (o princípio da insociável sociabilidade).

Em que consiste esse princípio? A história é o lugar do exercício da liberdade humana. No entanto, Kant assegura, a natureza dá uma mãozinha no curso desse exercício. Dá mesmo? Não importa. O importante é pensar o todo da realidade humana não como um agregado, porém como um sistema, como dissemos acima, um “sistema empírico”. A história seria esse sistema na medida em que podemos pressupor um projeto da natureza se realizando nas ações livres dos seres humanos. Ora, como dizer que essas ações permanecem, de fato, *livres*, se elas nada mais seriam que providências da natureza tomadas para realizar seu fim último, o Bem supremo, isto é, a unidade do todo (indivíduo e sociedade; sociedade e Estado; Estado nacional e os outros Estados numa confederação internacional em perpétua paz)? Não haveria contradição? Não. Por quê? Porque Kant não *determina* que assim o seja, mas *reflexiona*. “Este conceito de uma conformidade a fins da natureza não é nem um conceito de natureza, nem de liberdade, porque não acrescenta nada ao objeto (da natureza), mas representa somente a única forma que temos de proceder na reflexão sobre os objetos da natureza com o objetivo de uma experiência exaustivamente interconectada” (Kant, 1993: 28). Como a reflexão *acontece* no *ajuizamento*, a dimensão subjetiva desse ajuizamento se abre e se deixa ver como dimensão *estética*, e por “*estético*” é preciso compreender: *público*, “pretensos juízos comumente válidos.” (*Id., ibid.*: 58) Aprendeu-se a pressupor como um projeto da natureza aquilo que, entretantes, é um projeto do sujeito moral: cada ser humano, ao entrar no movimento da sociedade civil, busca efetivamente realizar seus próprios interesses e, ao fazê-lo, é na tentativa de melhorar de vida que ele o faz. Todavia, outro ser humano está igualmente interessado nesse mesmo fim. O outro pode

obstaculizar a realização de cada um; e cada um pode obstaculizar a realização do outro. Mas, diz o sujeito moral: é assim mesmo, nessa mútua resistência, que, enfim, comprova-se o que antes fora ajuizado, a saber: que um bem há de ser produzido e, em última instância, o Soberano Bem. A concorrência fará melhorar a todos e a espécie humana sempre sairá ganhando, *ao fim e ao cabo*. É, com efeito, em vista da plena realização da espécie humana que o filósofo pressupõe essa conformidade a fins na natureza para que aquilo que já é verdadeiro no plano da filosofia prática possa também ser exercido no plano da história social.

A única coisa verdadeira, portanto, no nível a que chegamos aqui, é o juízo moral expresso no imperativo categórico; mas o juízo de gosto, nem verdadeiro nem falso, é o lastro aberto (transcendentalmente) para o exercício da liberdade em sua tarefa de constituir o Soberano Bem, o divino, entendendo-se por “divino” o que alarga as relações humanas no sentido da passagem da natureza à liberdade, no sentido, pois, de uma convivência universal *sem conceitos*.

Esse juízo, ao ser definido como “universal sem conceito”, abre-se, deste modo, para uma dupla experiência de sociabilidade: primeira, a boa convivência transcendental das díspares faculdades; segunda, a do convívio, da comunicabilidade de quem se educa no gosto pelo trato com o belo natural. A primeira é um experimento filosófico que assegura a possibilidade efetiva da segunda. Kant diz, a esse respeito, que, quem diz “Isto é belo”, não explicita uma determinação sobre o objeto belo, senão que convida a quem está por perto e mais a quantos puder a concordar com seu juízo. “Se a gente então chama o objeto de belo, crê ter em seu favor uma voz universal e reivindica a adesão de qualquer um.” (*Id., ibid.*: 60) Se não estou enganado, Kant põe aqui o fundamento de uma futura hermenêutica do *preconceito* (se não a de Gadamer, que reivindica Hegel, certamente a de Hannah Arendt).

Quem, de fato, ajuíza “isto é belo” o faz na pressuposição de que a todos convém pensar o mesmo. Mesmo que outrem retruque dizendo que “não acha”, esse outro há de, por sua vez, dizer, afinal, que “aquilo é que é belo” e, ao fazê-lo, de novo não se tratará de questão de agrado ou desagradado acerca do objeto, mas de um ajuizamento subjetivo que, também ele, reivindica validade universal. O que me desperta o sentimento do belo são as formas livres da natureza. Mas, quando eu enuncio o juízo de gosto, é à sociedade a quem apelo a concordar comigo. Antecipando certa tirada de Marx, tudo se passa como se Kant dissesse: o homem é um animal que só pode *ter seu próprio gosto em sociedade*. Não procuro convencer por argumentos e análise de conceitos e determinações pormenorizadas das coisas que eu digo serem belas, mas pelo simples ajuizamento: se eu experimento o sentimento de prazer, tu também serás capaz de o sentir, basta concordar comigo. Mas, se não concordas comigo, nem por isso eu discordo de mim, nem tampouco tu hás de discordar de ti. No fundo resta a mesma situação

antes descrita sob o signo da *insociável sociabilidade*: o desencontro possível de nossos gostos não denuncia qualquer solipsismo do juízo estético, mas antes confirma a publicidade, a comunicabilidade, numa palavra, a universalidade (sem conceito, anterior ao conceito, *preconceituosa*) de tal juízo: não é porque um objeto me agrada *de fato* que eu digo que ele é belo, é porque eu e tu temos *o direito* de ajuizar que, diante de ti, eu digo que o objeto é belo, desde já concebendo como absurda a tua rejeição a meu juízo. E eu e tu podemos até discordar quanto *ao objeto*, mas sempre já concordamos com o fato de que, quando cada um de nós emitirmos nosso juízo, esse juízo vai querer se pôr como universalmente *válido*. Quem emite um juízo preconceituoso duvida alguma vez do que diz?

Referências

ANDERSON, P. **Linhagens do estado absolutista**. São Paulo: Brasiliense, 1989.

ANDRADE, Abrahão Costa. **Modernidade, crítica e filosofia prática**. Estudos kantianos. Vila Velha-ES: Opção, 2012.

KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Trad.: P. Quintela. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

KANT, Immanuel. **Primeira introdução à crítica do juízo**. Trad.: R.R.T. Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1984a.

KANT, Immanuel. **Crítica da faculdade de julgar**. Trad.: V. Rohden e A. Marques. Rio de Janeiro: Forense, 1993.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. Trad.: M. P. dos Santos e A. F. Morujão. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1994.

LEBRUN, Gérard. A astúcia de Kant contra Hume, in: **Sobre Kant**. São Paulo: Iluminuras, 1993a.

LEBRUN, Gérard. A razão prática na crítica do juízo, in: **Sobre Kant**. São Paulo: Iluminuras, 1993b.