

## VII

### COMUNICAR POR AISTHÈSIS

A estética nunca serviu verdadeiramente de filosofia primeira (*Protè philosophia*) distinguindo-se nisso da metafísica, da epistemologia e da ética. No entanto, desde que Baumgarten fundou a estética, em 1750, como uma disciplina filosófica, com seu objeto próprio e delimitável e, sobretudo, depois que Kant, brilhantemente crítico, propôs em 1790 uma concepção de juízo estético, podem-se observar certas tentativas feitas no sentido de *estetizar* a problemática filosófica. Schiller, movido pelo entusiasmo da especulação romântica, desejou certamente estetizar o monumento kantiano em sua totalidade. Essa estetização levou em alguns casos a um estetismo *quasi-niilista*. Assistimos hoje em dia a uma nova onda de estetização no pós-modernismo. É, naturalmente, a *ética* em primeiro lugar que se torna “filha da estética”.<sup>1</sup> O *gosto* transforma-se assim numa categoria estético-ética, que preenche rapidamente o vazio deixado pelo naturalismo, pelo historicismo e pelo positivismo nas questões éticas.

Lemos no *Tractatus*: “A ética e a estética são uma só e mesma coisa” (na verdade, o texto alemão não afirma essa identidade com a mesma força: “Ethik und Aesthetik sind Eins”).<sup>2</sup> Esse aforisma de Wittgenstein aparentemente continua a exercer sua fascinação sobre toda uma corrente na filosofia anglo-saxônica contemporânea. Richard Rorty, protagonista da estetização da ética, advoga uma busca estética de novas experiências e uma vida de “curiosidade perpétua”,<sup>3</sup> sem nenhum “centro estruturante” e sem nenhum “rela-

to legitimador". Rorty defende a privatização da moral a partir do *gosto* faustiano pela auto-realização em todo o seu esplendor. Não podemos deixar de pensar na filosofia do *dândi*, que teve, no século XIX, teóricos como Brummell e Baudelaire, ambos altamente apreciados por Rorty e Lyotard. A própria vida deve ser sentida e percebida como uma obra de arte, dizia Oscar Wilde, outro *dândi* notável.<sup>4</sup> O *gosto* pós-moderno e sua "histeria pelo sublime" é, de fato, iconoclasta com relação a todo projeto científico e moral, cuja orientação seria totalizante e dialetizante. A estetização baseia-se então na hipóstase do prazer individual e na recusa total de qualquer fundamento para a *práxis* – um fundamento que, para excitar o sentimento de sublime, precisa ser disseminado, dispersado, fraturado como as fagulhas dos fogos de artifício, prefigurando a obra de arte que a vida pós-moderna deveria ser.

Este capítulo pretende demonstrar que a *estetização* da vida não implica necessariamente a privatização, o individualismo e o ensimesmamento. Essa estetização, gerando uma verdadeira ética do ser-em-comunidade, não domestica em nada as experiências do heterogêneo e da fraturação – ela as integra na própria estrutura do ser-em-comunidade. Muitos dos temas desenvolvidos nas páginas precedentes – a racionalidade estratégica, a temporalidade melódica, a criatividade abduativa, o *pathos* e seu desejo, a "sedutificação do sublime – nos guiam para o ponto central deste livro: como pensar o *ser-em-comunidade*, não como um jogo de xadrez ou como uma informática generalizada (embora o paradigma dominante tenda a isso), mas como *modo aesthetico*? As "franjas estéticas" do ser-em-comunidade, tais como se manifestam na racionalidade do estrategista Antífoco, na temporalidade nostálgica de Penélope, na experiência de fusão de Albertine, nos ensinam sobre a natureza do *ser-em-comunidade*, precisamente o tipo de ser-em-comunidade que deveria servir de *fundamento* da pragmática.

É inegável que o pós-modernismo estetizante se opõe a toda busca de fundamentos; devemos pois tomar posição com respeito a essa oposição na primeira seção desse capítulo: como orientar a *busca pelos fundamentos* e como contornar sua crise? O corpo do capítulo acompanha as linhas seguintes: na segunda seção, será evocada e discutida a idéia de uma *comunidade argumentativa e consensual*, tão cara aos filósofos de Frankfurt; na terceira, a noção

mais abrangente de *comunidade afetiva* ocupará nossa atenção, levando-nos, mais uma vez, às posições kantianas da *Crítica do juízo*. Uma quarta seção será dedicada a relacionar *afeto* e *aisthêsis*, apelando para a *syn-aesthesia* (Aristóteles) e para a *intercorporeidade* (Merleau-Ponty).

### 1. Busca e crise dos fundamentos

A filosofia, desde sempre, indaga os fundamentos do *entendimento*. Suas controvérsias têm essencialmente girado em torno do entendimento *objetivo* (em geometria, em mecânica e nos sistemas formais) e do *status* da *razão* teórica responsável pela produção desse entendimento objetivo. É assim que Descartes e Husserl, cada um à sua maneira, demonstraram que há dados e certezas indubitáveis que servem de garantias últimas desse entendimento objetivo. No entanto, os próprios cientistas, por exemplo, Gödel, colocaram em dúvida esse fundamento último, e os lógicos levaram muito a sério o paradoxo dos enunciados auto-referenciais que proíbe todo cálculo do valor de verdade. Wittgenstein se opõe a esse questionamento sobre o fundamento último: ele defende em *On certainty* que não podemos nem mesmo dar conta da dúvida última sem pressupor, ao mesmo tempo, em princípio, uma certeza *indubitável*: “Quem quisesse duvidar de tudo não chegaria nem mesmo a duvidar de coisa alguma. O próprio jogo da dúvida pressupõe a certeza” e “aquele que não está certo de nenhum fato não pode nem mesmo estar certo da significação de suas palavras.”<sup>5</sup> As fórmulas de Wittgenstein concernem claramente às práticas cotidianas e à linguagem ordinária, não à aquisição do entendimento objetivo, de onde surgiu toda a problemática dos fundamentos. Em *On certainty*, Wittgenstein antecipa um fundamento suficiente que concerne não mais à evidência *cognitiva*, mas à validade *intersubjetiva* das sequências discursivas.

A questão de um “fundamento último da razão” – título de um artigo notável de Apel<sup>6</sup> – dominou a filosofia das ciências desde que Karl Popper e Hans Albert, em seu *Traktat über Kritische Vernunft*,<sup>7</sup> criticaram toda tentativa de honrar a idéia de uma fundamentação filosófica última do entendimento, com base na lógica intrínseca

do assim chamado "trilema de Münchhausen". Segundo Albert, o filósofo em busca de fundamentos é forçado a escolher entre as três possibilidades seguintes: 1. a *regressão infinita* (caminhar continuamente para trás na busca das razões, o que é impossível na prática); 2. o *círculo lógico* (quando, na dedução do fundamento último, recorremos a asserções que precisam das mesmas de fundamento); 3. a *interrupção do processo* por uma decisão arbitrária, declarando que tal ou tal enunciado tem sua razão própria. Segundo Albert, foi isso o que fez Descartes com seu postulado da *evidência*.

Apel se opõe a pôr em crise dessa maneira a busca pelos fundamentos, mesmo na esfera da razão teórica, precisamente porque todo entendimento objetivo também está sujeito a condições *pragmáticas*, isto é, a condições de possibilidade de um conhecimento que seja *intersubjetivamente válido*. Deve-se, portanto, persistir na formulação dos fundamentos do conhecimento a despeito dos céticos (como Popper e Albert), que reduzem toda epistemologia a uma pura descrição das práticas científicas, e contra os solipsistas (a filosofia cartesio-husserliana), que dão prioridade a mecanismos ditos *cognitivos* e totalmente incomunicáveis. Apel, conseqüentemente, recorre a uma *pragmática* que, num primeiro movimento, é de inspiração peirciana: não há conhecimento objetivo ou razão teórica fora de uma comunidade de *interpretação* e de *argumentação*. Ele rejeita portanto a idéia de uma crise generalizada dos fundamentos, assim como todo ceticismo e toda epistemologia, e recorre a Wittgenstein e a Peirce como fontes de inspiração de uma *pragmática* (da argumentação e da interpretação) que constrói a teia das condições de possibilidade da validade intersubjetiva dos jogos de linguagem, sobretudo, o do entendimento objetivo.

Notemos de saída duas características do modo como podemos conceber de forma pertinente a busca pelos fundamentos. Não há, obviamente, qualquer possibilidade de neutralizar a idéia básica de *comunidade*. No entanto, essa necessidade não resulta de uma busca do fundamento do *entendimento*, mas de uma busca dos fundamentos do *valor*. O que governa as razões e as paixões da intersubjetividade cotidiana não é o entendimento objetivo nem a razão teórica, mas a existência de múltiplas *axiologias* ou sistemas de valores. O funcionamento teórico e *prático* da razão é necessariamente *valorado* e a interação discursiva, sobretudo enquanto *práti-*

ca intersubjetivadora, mostra, atesta uma valoração que é inerente tanto aos mecanismos de produção como aos de interpretação.<sup>8</sup> Está claro que os filósofos de Frankfurt tomam em primeiro lugar uma posição dentro da epistemologia (a filosofia da ciência) e que eles consideram a atividade discursiva como uma mediação da aquisição de conhecimento – essa tendência situa-se inteiramente na perspectiva de Peirce. A busca dos fundamentos deveria concernir ao conjunto das axiologias, isto é, ao conjunto das *práticas valoradas* da vida cotidiana.

Um segundo aspecto distingue *formalmente* nosso projeto daquele de Habermas e Apel. A busca pelos fundamentos, de acordo com nossa posição, materializa-se em dois movimentos: a *justificação* e a *legitimação*. O que dá *valor ao valor*? *Justificamos* o valor da prática humana, das relações intersubjetivas, da produção discursiva, apelando para categorias *éticas* que, por sua vez, só podem ser *legitimadas* por meio de categorias *estéticas*. Então, como já foi estabelecido, é a categoria estética do *sensus communis* que nos serve de valoração legitimadora de toda prática intersubjetiva da vida cotidiana. Não devemos esquecer que a marginalização da *Crítica do juízo* de Kant pelos filósofos de Frankfurt já é um sinal da incompletude do projeto destes. A busca dos fundamentos para eles é acima de tudo a tentativa de uma justificação *ética* do entendimento objetivo mediada pelo discurso.<sup>9</sup> O fundamento, para Habermas e Apel, nunca transcende as necessidades da *justificação* pela ética e a idéia de comunidade que esse projeto pressupõe permanece essencialmente ético-antropológica. No entanto, de nosso ponto de vista, é a *legitimação* por meio da estética que coroa toda busca de fundamentos.

## 2. A comunidade argumentativa e comunicativa

### *O a priori discursivo e a hipoteca hegeliana*

Lembremos que, para Habermas e Apel, o entendimento só é possível a partir de uma certa racionalidade da *comunicação* e que a comunicação só é possível a partir do uso humano do discurso. As

condições *pragmáticas* da razão teórica concernem à validade intersubjetiva dos *enunciados argumentativos*. Um primeiro ponto forte da pragmática de Apel consiste em demonstrar que a *ética* é constitutiva da própria racionalidade da comunicação. Essa racionalidade da comunicação baseia-se diretamente na *ética da discussão e da argumentação*.<sup>10</sup> Entrar numa discussão já é reconhecer as normas da razão argumentativa. Rejeitar o princípio da argumentação é se colocar imediatamente fora da comunidade de seres razoáveis. Desse ponto de vista, Habermas e Apel desenvolvem uma crítica constante da *ética* em Kant, que eles qualificam de “puramente deontológica”, “formalista” e “monológica”, visto que “a *ética kantiana* coloca *a priori* o indivíduo isolado na posição de ter que descobrir em seu pensamento quais, dentre as máximas de ação, são as mais aptas para servir de base a uma lei universal, válida para todos os homens”.<sup>11</sup> A universalização das normas, para Habermas, direciona-se não para um imperativo categórico mas para um princípio procedural de discussões práticas e de seqüências argumentativas.

Esse impacto *direto* da *ética da discussão* sobre a racionalidade da comunicação tem como conseqüência a condenação da assim chamada *racionalidade estratégica*, que Apel define muito disforicamente como “a racionalidade abstrata mínima que implica a aplicação recíproca refletida da racionalidade *instrumental* à interação e à comunicação humanas”<sup>12</sup> A *ética da comunicação e da discussão* situa-se fora da racionalidade estratégica, que, segundo Apel, caracteriza necessariamente a auto-afirmação e a auto-realização dos indivíduos. A racionalidade estratégica só deveria ser atualizada quando aplicada às *regras restritas do jogo*. Com efeito, as estratégias só são aceitáveis no interior de um jogo cujas regras são conhecidas e aceitas pelos jogadores. Não há possibilidade alguma de qualificar as estratégias como derivando de uma racionalidade ampliada, eufórica e inteligente, aquela, por exemplo, da *mêtis*, de Antífoco ou da parteira glorificada por Aristóteles. Todo desenvolvimento de uma relação polemológica ou toda razoabilidade estratégica é condenada pelos filósofos de Frankfurt. De acordo com eles, é necessário separar a racionalidade *consensual e comunicativa* (que apontam para uma *ética da responsabilidade*), da racionalidade estratégica. A racionalidade da comunicação ou da argumentação não é *teleológica* (no sentido da teoria dos jogos): não é uma racio-

nalidade que funciona com vistas a um *fim* – é, ao contrário, uma racionalidade *auto-reflexiva*. Essa auto-reflexividade preserva a racionalidade contra toda tentação estratégica e é a *conditio sine qua non* da *ética* da discussão e do *consenso* que a discussão pode estabelecer.

É na verdade essa auto-reflexividade da racionalidade que Apel ilumina, quando transforma a pragmática em *metapragmática* ou em *pragmática transcendental* (termo que Habermas nunca utiliza, já que a racionalidade consensual para ele só reivindica uma pragmática *universal*). Apel defende que a racionalidade “faz sua própria pragmática” pela auto-reflexividade efetiva e isso é inclusive a condição de possibilidade da própria comunicação (discussão, argumentação).<sup>13</sup> Não pode haver qualquer contradição interna à racionalidade, como é o caso nas teorias que generalizam a racionalidade estratégica (Apel frequentemente cita Grice como exemplo de uma abordagem que é incapaz de ir além dessa limitação). Não entenderemos a posição de Apel se não aceitarmos a importância de seu “princípio metodológico”, chamado princípio de auto-integração da racionalidade.<sup>14</sup> À defesa da racionalidade da interação comunicativa e consensual, que Habermas desenvolve contra os defensores da racionalidade estratégica ou teleológica, Apel acrescenta um componente suplementar: o postulado da auto-integração (*Selbsteinholung*), que diz que “toda teoria da racionalidade deve ser compatível, isto é, consistente, com a reconstrução de sua própria *racionalidade* pressuposta enquanto *discurso argumentativo*”.<sup>15</sup> Conseqüentemente, é uma pré-condição da racionalidade da argumentação não cair numa autocontradição pragmático-transcendental. Da mesma forma que condena a *ética* de Kant, Apel defenderá sua “metodologia” transcendental. É somente aceitando a possibilidade da auto-reflexão transcendental da racionalidade discursiva (argumentativa, comunicacional) da própria teoria que evitaremos reduzir a racionalidade *ética* a uma racionalidade *estratégica*, redução que domina a história da filosofia de Hobbes a Rawls. Podemos perceber, portanto, qual idéia de *comunidade* emerge dessa filosofia: é uma comunidade de sujeitos cuja racionalidade depende, de um lado, do *a priori* da comunicação (argumentação, discussão) e, de outro, da *auto-reflexividade* dessa racionalidade. O suplemento transcendentalizante tem a vantagem de liberar o

*consenso* de todos os perigos do convencionalismo; mas ele introduz, ao mesmo tempo, uma pesada hipoteca hegeliana, sobre a qual é necessário dizer algumas palavras.

### *Salvar a ocasião e o heterogêneo*

Passando à crítica da posição de Apel, poderíamos dizer que ela se situa em pleno *logocentrismo* e, o que é mais grave, que ela nos mergulha num *hegelianismo* incontrolável. O fundamento último depende da auto-reflexividade da racionalidade, que só pode se manifestar na esfera de uma discursividade mediadora. Primeiro, uma palavra sobre o aspecto totalizante e hegeliano desse empreendimento. O conceito de *reflexividade* em Apel é hegeliano, não é de modo algum kantiano. Mais adiante veremos como o juízo *reflexivo* é definido e usado por Kant – ele nada tem a ver com a auto-reflexividade a que Apel se refere. O juízo reflexivo em Kant é um juízo de “ocasião” (*kairos*) no qual a imaginação produtiva “presentifica” (*Darstellung*) um “objeto” sob a forma de um *sentimento* imediato, desinteressado e não-conceitual. Em Apel, assim como em Hegel, é na dialética argumentativa, e portanto através da negação conceitual, que a razão exerce a auto-reflexão. Na concepção kantiana, o juízo reflexivo (apreciação, avaliação) *precede* a possibilidade de toda argumentação (comunicação, discussão): ele se manifesta, como nós veremos, numa esfera de *afeto* que *precede* toda atividade comunicacional e discursiva. A reflexividade, segundo Apel e na trilha de Hegel, “acompanha” e funciona numa dialética com o *a priori* discursivo-comunicacional. Além disso, ela é radicalmente independente do *kairos afetivo*. A auto-reflexividade, nessa perspectiva, afasta-nos totalmente do heterogêneo, do conflitivo, do *eris* (a luta), do indecível, de tudo aquilo que, na esfera do afeto, é ingovernável, por ser não-conceitualizável, imediato e singular.

Ainda uma palavra sobre quão essencialmente *logocêntrica* é a pragmática transcendental. Para Habermas e Apel, a racionalidade passa necessariamente pela discursividade (comunicação, discussão, argumentação em função do consenso). Há dois comentários a fazer sobre essa posição. Primeiro, o ser-em-comunidade não pres-



supõe necessariamente competências comunicacionais, como provam precisamente certas experiências de  *fusão*. É o paradigma dominante que nos força a identificar o ser-em-comunidade à comunicabilidade discursiva. Em segundo lugar, a hipóstase, tanto em Apel quanto em Habermas, da argumentação transparente nos faz perder de vista uma propriedade fundamental de toda discursividade sobre a qual os filósofos de Frankfurt nunca falam: o dêitico, o demonstrativo, a própria *corporeidade* da própria linguagem, quer dizer, a construção *espaço-temporal* do ato de discursar. O tempo e o espaço funcionam, em certo sentido, como o exterior da esfera da transparência argumentativa, que pode ser considerada neutra com respeito aos mecanismos espaço-temporais da enunciação (tanto na produção quanto na interpretação). É verdade que o pragmaticismo interpretativo de inspiração peirciana marca a origem do projeto de Apel, mas a interpretação para este nunca aborda aqueles aspectos enunciativos. O realce dado ao valor comunicacional dos enunciados logo nos faz esquecer que a enunciação está ancorada na presença mínima de um tempo-espaço, que deveria ser um obstáculo à reflexividade transparente da racionalidade argumentativa. Por todas essas razões, devemos concluir que a idéia de comunidade argumentativa e consensual, que os filósofos de Frankfurt propuseram como o fundamento último e como justificativa ético-antropológica, deve ser ultrapassada e aperfeiçoada<sup>16</sup> e a partir desse ponto nos voltamos para outro tipo de fundamento último, o da *legitimação estética*.

### 3. A comunidade afetiva

#### *O belo e seu sublime: a comunidade e sua crise*

A legitimação estética é uma busca de fundamentos, mas ao mesmo tempo ela consagra a *crise* dessa busca. A *Crítica do juízo* inclui uma analítica do belo e uma analítica do sublime. O *gosto* é caracterizado por sua *receptividade, comunicabilidade e reflexividade*, num sentido que precisará ser definido em oposição a Apel. Sua receptividade se relaciona com uma dádiva não-conceptua-

lizável e sua comunicabilidade decorre da universalidade do juízo de gosto. Essa receptividade é um sentimento puro: a transitividade da dádiva é imediata e é impossível debater e dialetizar o gosto. Nada há de afirmativo ou apodítico nessa dádiva, já que a transitividade *precede* a constituição de um sujeito como lugar apropriado da dádiva. No que concerne à comunicabilidade de um juízo de gosto, há acordo universal, porque a modalidade do juízo de gosto é a da necessidade. Deve-se lembrar que a especificidade desse juízo de gosto depende essencialmente da produtividade da *imaginação*.

A analítica do belo demonstra a estrutura do juízo de gosto. O juízo estético do sublime revela uma estrutura que é quase o oposto disso: o sentimento do sublime emerge quando a imaginação é desencaminhada ou "sobrepujada". Assistimos, aí, ao eclipse da comunicabilidade, à retirada da dádiva, ao declínio da receptividade.<sup>17</sup> A relação do belo e do sublime é análoga à relação do fundamento e de sua crise. Tentemos apreender a natureza dessa relação. Lyotard situa o sentimento do belo na esfera da *aesthesia*, enquanto o sentimento do sublime pertence à esfera da *an-aesthesia* ou da supressão da *aesthesia*. Dever-se-ia entender essa dupla figuração como paralela a dois tipos de funcionamento da imaginação. Debruçando-nos de novo sobre uma análise de Lyotard, que introduz sugestivamente o termo "plasma espaço-temporal",<sup>18</sup> poderíamos com efeito dizer que a imaginação concebe as formas emanadas por esse plasma espaço-temporal ou bem como *constitutivas*, excitando o sentimento do belo, ou bem como *desestabilizadoras*, despertando o sentimento do sublime. Essa instabilidade deve-se, no caso do sublime, ao conflito dramático das faculdades, o entendimento e a imaginação, e à impotência da imaginação em face da dádiva original. Da mesma forma que o caráter da receptividade é profundamente diferente, conforme diz respeito ao belo ou ao sublime, sua comunicabilidade também será bem diferente: a comunidade afetiva é de solidariedade diante do belo; está em crise diante do sublime. O que pensar dessa *crise* ameaçadora, dessa convulsão, que apaga a possibilidade de qualquer fundamento pelo juízo de gosto? A analítica do sublime nos mostra como a comunidade afetiva pode ficar suspensa no nada: se a olharmos de muito perto, a comunidade não parece dispor de um *sensus communis* para sustentar o sentimento

do sublime, que precisa, conseqüentemente, ser encarado como o momento essencial da crise de comunidade.<sup>19</sup>

### *O coro comunitário*

Mas a que se refere esse *sensus communis* que, desde os estóicos e Cícero, passando por Vico e pela filosofia escocesa até Moore e Bergson, permitiu ter domínio sobre tantas reflexões epistemológicas e éticas?<sup>20</sup> É somente no século XVIII que o *senso comum* foi incorporado numa teoria do juízo. O *judicium* é tradicionalmente considerado como a virtude *intellectual* básica, mas os moralistas ingleses proclamam que os juízos morais e estéticos são marcados pelo (*bom*) *gosto* ao invés do intelecto. A questão é discutida longamente entre os *Aufklärers*. Tetens, cuja obra Kant conhecia profundamente, introduz em seus *Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung*, de 1777, o *sensus communis* como um “*judicium* sem reflexão”.<sup>21</sup> Na realidade, o juízo do senso comum não é muito apreciado pelos *Aufklärers*, que o consideram de importância menor. É interessante notar que nessa pré-história direta da teoria do gosto de Kant, situa-se Baumgarten, que escreve em 1750, no seu *Tratado de estética*, que o juízo estético é um *judicium sensitivum*, também chamado de juízo “de gosto”, na medida em que só reconhece o *individual sensível* “como perfeição ou imperfeição”.

A idéia de um elo entre o juízo de (*bom*) gosto e a sensibilidade (*aisthêsis*), que Baumgarten expõe, está profundamente arraigada na tradição aristotélica. Mas Kant também está consciente de uma outra tradição, a do humanismo, de Vico a Shaftesbury, na qual se diz que o *sensus communis* enquanto *Gemeinsinn* ou “senso da comunidade”, está na origem da solidariedade cívica e da moral sã. Kant, como era previsível, exclui de pronto o *sensus communis*, enquanto “sentimento moral”, mas dois outros componentes – o elo com a *sensibilidade* (o componente aristotélico) e o *Gemeinsinn* ou senso da comunidade (o componente humanista) – são retomados em seu equilíbrio difícil. Acrescentando a essa complexidade uma conotação suplementar, o *sensus communis* tem também uma função de *Bildung* ou educação social. O (*bom*) gosto deve ser apren-

dido como uma faculdade de sutil diferenciação, operando numa comunidade que sanciona, mas não *determina* (e é nisso que o gosto difere de toda “moda”).

Podemos então resumir dizendo que, em Kant, culmina uma multiplicidade de tradições e começa um novo episódio na história do conceito de *sensus communis*: o *sensus communis* é introduzido numa *crítica do juízo estético* e vai determinar aí a qualidade transcendental do gosto. É o *sensus communis* que será responsável pela universalidade do gosto enquanto resultado do jogo livre das faculdades, essencialmente o entendimento e a imaginação, e enquanto liberado de qualquer forma de condição “privada”, como a emoção ou qualquer tipo de motivação pessoal da parte daquele que julga “com gosto”. Assinalemos, para evitar confusão, que tudo aquilo que concerne à *cultura do bom gosto*, ao bom gosto como um fenômeno de sociedade, é tratado por Kant na seção *Metodologia do gosto*. Para Kant, essa metodologia é só um apêndice, sem nenhum impacto sobre a dedução transcendental.

Nota-se que, na lógica dessa dedução, Kant introduz o famoso parágrafo 40 (*Vom Geschmack als einer Art von sensus communis – Do gosto como uma espécie de sensus communis*) depois de ter discutido, no Parágrafo 39, o problema da *comunicabilidade* de uma sensação (*Von der Mittelbarkeit einer Empfindung*). Uma interpretação adequada desses textos célebres baseia-se na seguinte intuição: a comunicabilidade (*Mittelbarkeit*) só torna manifesta a *Einstimmigkeit* ou *eufonia*, que é acordo entre *Stimme* (vozes) e, ao mesmo tempo, acordo entre *Stimmungen* (sentimentos). Há comunicabilidade quando há eufonia e não o inverso: a *Mittelbarkeit* pressupõe a *Einstimmigkeit*. É essa isotopia musical, utilizada com coerência pelo próprio Kant, que deve nos ajudar a apreender o que é essa *comunidade afetiva*, na qual reina a eufonia. É com base nessa relação entre a *Mittelbarkeit* e a *Einstimmigkeit* que é preciso entender, em toda a sua profundidade, as frases kantianas: “O gosto é nossa faculdade de julgar *a priori* a comunicabilidade dos sentimentos”; “o gosto é a faculdade de julgar que torna o sentimento *universalmente comunicável* sem a mediação de conceitos”; “por *sensus communis* deve-se entender a idéia de um senso compartilhado por todos nós, isto é, de uma capacidade de julgar que, em sua reflexão, considera (*a priori*) em nosso pensamento o modo

como todas as outras pessoas representam uma determinada coisa como *se tivesse* (*gleichsam*) que comparar nosso juízo à razão humana em geral”.<sup>22</sup>

Esses textos revelam uma grande inquietação por parte de Kant em relação aos paradoxos da intersubjetividade, dos quais apenas alguns aspectos serão tratados aqui.<sup>23</sup> Fichte queixava-se, em 1796, seis anos depois da publicação da *Crítica do juízo*, de que Kant nunca explicou satisfatoriamente a questão epistemológica de “como posso admitir fora de mim outro ser racional”: “Na *Crítica do juízo*,” nota Fichte, “onde (Kant) fala das leis da *reflexão* de nosso entendimento, ele se aproxima desse problema”.<sup>24</sup> Philonenko nota, como o fez Cassirer em seu comentário sobre a *Crítica do juízo*, que o ato estético é *par excellence* aquele em que se revela a *intersubjetividade*. Kant estabelece a possibilidade da comunicação no entendimento teórico e científico, mas ela é indireta, já que se apóia na mediação do conceito e do objeto. Na *Crítica da razão prática*, Kant estabelece a possibilidade da comunicação de pessoa a pessoa enquanto se trata de seres racionais, mas aqui também a relação permanece indireta, já que é mediada pela lei moral.

É somente na *Crítica do juízo* que ele vislumbra uma comunicação direta de pessoa a pessoa sem passar pelo desvio do conceito ou da lei. Philonenko não hesita em ver na *Terceira crítica* kantiana uma “lógica da intersubjetividade”. Essa interpretação parece apontar na direção correta, mas ela se mostra perigosa. Kant não concebe a comunidade afetiva – aquela em que a eufonia atesta o *sensus communis* – como uma comunidade de *sujeitos*: a redução da comunidade afetiva à intersubjetividade nos confronta imediatamente com todos os paradoxos intransponíveis que Kant conhecia bem. O juízo de bom gosto é um juízo reflexivo que não implica qualquer individualidade: o indivíduo só é responsável pelos juízos subjetivos ou juízos “do agradável”. “Essa mesa é redonda” é um juízo objetivo; “esse vinho é bom”, um juízo subjetivo; “Essa flor é bonita”, um juízo reflexivo. Outro aspecto do paradoxo consiste no fato de que, no momento em que eu pareço reencontrar o apoio de minha singularidade, por enunciar um juízo de gosto, eu me sinto universal e eu nem mesmo preciso da aprovação de outros sujeitos. Além disso, a comunidade do *Mitmenschsein*, onde se encontra a *Einstimmigkeit*, não é uma comunidade de sujeitos *empíricos*. É a

comunidade humana *de jure* que – e aqui está o paradoxo mais inquietante – só existe em e por meio da fruição (*Lust im Gemeinschaft*). Há falta de coincidência entre a comunidade afetiva e qualquer sociedade dada, assim como há falta de coincidência entre o *Mitmenschsein* eufônico e algum tipo de co-subjetividade empírica. A comunidade afetiva é, de fato, um estar-em-comunidade de não-sujeitos.

### *Eufonia, polifonia e sinfonia*

Os quatro momentos lógicos da definição de belo são precisamente o que nos mostra como entender esses paradoxos. A máxima da Qualidade diz: é belo aquilo que é o objeto de um sentimento de satisfação *desinteressada* (Kant preferiria dizer: aquilo que não corresponde a um interesse teórico ou prático); a Quantidade: é belo aquilo que é representado *sem conceitos* como um objeto de satisfação universal; a Relação: é belo aquilo que é a forma da finalidade de um objeto, enquanto é percebida *sem a representação de um fim*; o Modo: é belo aquilo que é reconhecido sem conceitos como sendo o objeto de uma satisfação *necessária*. A ausência de interesses, a impossibilidade de conceitualização, a finalidade não-representável, o caráter necessário da satisfação: esses são os quatro momentos lógicos do sentimento do belo que conduzem ao ser-em-comunidade *modo aesthetico*. O *Mitmenschsein* da comunidade afetiva é plenamente *eufônico*: as vozes e os sentimentos estão em consonância.

Há vários aspectos constitutivos da *Einstimmigkeit*.<sup>25</sup> Em primeiro lugar, há o acordo de vozes e sentimentos no livre jogo das faculdades. A síntese entre as faculdades é espontânea, imediata e fecunda. Mas em particular, a imaginação não se sente bloqueada por nada:<sup>26</sup> é ao tornar possível o juízo estético que a faculdade de imaginação pratica efusivamente a *presentificação* ou *Darstellung*, sem ser “subjugada”, como é o caso com o sentimento do sublime – momento em que precisamente a *Einstimmigkeit* entra em crise.<sup>27</sup> No entanto, não há somente, no termo sugestivo de Lyotard, “noivado” (“fiance”, “fiançailles”) das faculdades, mas também *eufonia*, das vozes/sentimentos do coro comunitário. Os sujeitos des-

subjetivados – os sujeitos de “ocasião” (*kairos*), poderíamos dizer – são afetados (Kant usa o termo *ansinnen, impor*) ou “tocados”, no sentido estético, e é no afeto e por meio dele que estão em acordo. O afeto, nesse contexto, não tem evidentemente nada de psicológico ou antropológico. A ausência do elemento psicológico é mesmo uma *conditio sine qua non* para que haja o afeto.<sup>28</sup>

Se não há mais qualquer conteúdo psicológico, o *sensus* sentimental puro “se sente” a si próprio. O *sensus* sentimental, ou *sensus communis*, é a auto-afeição por meio do tempo puro, que precede qualquer heteroafeição. O afeto, o ser-imposto, que leva ao coro comunitário, é, no final das contas, a auto-afeição por meio do tempo puro. A *Einstimmigkeit*, a proporção das vozes, o acordo dos timbres, a eufonia dos sentimentos, são “como uma espécie” (Kant emprega frequentemente a expressão *gleichsam* ou *einer Art von*) de melodia pura. Como pensar musicalmente o enigma da auto-afeição? É aqui, neste ponto da argumentação, que podemos invocar a *sinestesia* e o *intercorpos*.

#### 4. Socializar o sensível, sensibilizar o social

A partir deste ponto, tomaremos um novo caminho a partir do *sensus communis*, a sensibilidade comum a todos. Já distinguimos os dois aspectos dessa idéia: de um lado, o assim chamado componente aristotélico do *sensus* como *aisthèsis*, *sensibilidade* e, de outro, o componente humanista (de Vico a Shaftsbury) do *communis* em termos de sociabilidade. Para que a idéia seja homogênea, é preciso dispor de uma técnica que permita ao mesmo tempo socializar a *aisthèsis* e sensibilizar o *social*. A idéia de *sensus communis* levará sempre as marcas dessa origem dupla. No entanto, a dialetização dessas duas vertentes se impõe. O *sensus communis* é o *sensus* de uma comunidade que, como já foi dito e se dirá novamente, não é nem argumentativa nem consensual: ela é *afetiva*.

A afetividade, para Kant, sustenta-se sobre três pilares: a *comunicabilidade* (por meio da universalidade do juízo de gosto), a *receptividade* (com relação a uma dádiva original) e a *reflexividade* (que a distingue de maneira essencial de qualquer outra afetividade, psicológica ou antropológica). Essa reflexividade – em oposição a

Hegel e Apel – não exige a auto-integração como *conditio sine qua non* de todo afeto, mas a *auto-afeição*. Essa auto-afeição é a afeição pelo tempo puro como a forma da subjetividade, esvaziada de todo conteúdo psicológico, e lugar do livre jogo das faculdades do entendimento e da imaginação. O *sensus communis* é constituído por uma tensão entre o sensível e o social – essa tensão tem uma dupla direcionalidade e resolve-se por um duplo movimento: a socialização do sensível e a sensibilização do social. Conseqüentemente, podemos dizer que, de um lado, o *sensus communis* é uma sinestesia (é o movimento de socializar o sensível) e, de outro, é intercorporeidade (o movimento de sensibilização do social). É somente nesse duplo movimento e por meio dele que conseguimos resolver a tensão entre o social e o sensível e pensar a  *fusão*, modo pelo qual a comunidade afetiva se realiza. A eufonia de vozes e de sentimentos depende de sua  *fusão*. Essa fusão é melódica, já que ela é essencialmente *temporalizada*. Lembremos que, ao discutir a *Tonverschmelzung*,<sup>29</sup> opusemos a fusão melódica à junção harmônica. A comunidade consensual é uma comunidade de  *junção*, enquanto a comunidade afetiva é uma comunidade de  *fusão*. Para os filósofos de Frankfurt, a comunidade é toda harmonia – para Kant, ela é toda melodia.

### A sinestesia

A socialização do sensível, nós a vimos em Aristóteles, precisamente onde ele discute a *aisthèsis koinè*, a “sensação comum”, nos *Parva naturalia*.<sup>30</sup> Lá o Estagirita distingue dois tipos de “sensações comuns”. Há o caso dos dois sensíveis, objeto do mesmo sentido, que os mistura: é o fenômeno da *mistura de corpos* (*miksis sommatoon*), de que dá como exemplos o vinho misturado, o mel misturado e também as cores colocadas umas ao lado das outras. Nesse caso, o tempo permanece *imperceptível* (*chronos anaisthèton*). O outro tipo de “sensação comum” é muito mais interessante: é quando dois sensíveis são objeto de sentidos diferentes (por exemplo, o branco e o agudo); então o tempo é percebido e os dois sensíveis se encontram em *acordo* (*symphonia*).<sup>31</sup> Podemos considerar que essa mistura “sinfônica” provoca uma sensação verdadeiramente *sines-*



*tésica*. O que temos aí é então uma prefiguração bem evidente da idéia kantiana de *sensus communis*: o *sensus communis* enquanto *aisthèsis koinè* ou *syn-aesthesia*. A sinestesia nos faz “sentir” o tempo: ela é sinfônica, portanto, eufônica e, é claro, polifônica. O *Einstimmung* dos sentimentos (Kant) e a *syn-aesthesia* das sensações (Aristóteles) apontam para uma estruturação análoga. Socializar a sensibilidade é de fato o efeito da *Einstimmung* tanto quanto da *aisthèsis koinè*.

O fato de que essa socialização do sensível obedece àquela condição necessária – a temporalidade – não surpreenderá ninguém. A comunidade afetiva, em sua dependência do *sensus communis*, é fundamentalmente temporalizada, algo que, para dizer de novo, não é verdadeiro com respeito à comunidade argumentativo-consensual. Não é surpreendente que certos comentadores dos escritos aristotélicos sobre a *aisthèsis* tenham falado em psicologia político-ética –<sup>32</sup> não há, de fato, um abismo entre a psicologia da *aisthèsis* e a política da *comunidade* em Aristóteles. Por que, então, não estetizar o político a partir da idéia de temporalidade essencial da comunidade afetiva?

#### *A intercorporeidade*

Citaremos, à guisa de transição, umas poucas frases dessa bíblia da *sinestesia* que são *Les cinq sens*, de Michel Serres: “O corpo sabe dizer o eu por si só. A sinestesia diz o eu por si mesma. Ela sabe que eu estou dentro, ela sabe que eu existo. O sentido interno protesta, chama, anuncia e algumas vezes grita o eu. O *senso comum* é a coisa do mundo que melhor divide o corpo”.<sup>33</sup> *Les cinq sens* constitui um elogio da sinestesia, mas também reivindica a sensibilização do social, insistindo sobre a corporeidade da sociabilidade. A comunidade afetiva, que só pode existir no modo da  *fusão*, é uma intercorporeidade. Essa intercorporeidade “se sente” a si própria nessa autoafeição essencialmente temporalizada que é a sinestesia. Para citar Serres de novo: “Sem o retraimento, sem contato meu comigo mesmo, não haveria na verdade um sentido interno, nenhum corpo próprio a ninguém; sem sinestesia, nenhum esquema corporal real.

Quando eu levanto minha mão e toco meus lábios, eu sinto a alma que passa de uma parte a outra do contato, a alma transbordando ao redor de si mesma na contingência.”<sup>34</sup>

É Merleau-Ponty que, em seu *O visível e o invisível* (especialmente nas notas de trabalho do final desse livro esquecido demasiado rapidamente), elaborou uma fenomenologia da intercorporeidade que se apresenta como uma verdadeira fenomenologia da fusão. “A sensação que sentimos, o ver que vemos, não é pensamento de ver ou de sentir, mas visão, sensação, experiência muda de um sentido mudo – o redobramento quase ‘reflexivo’, a reflexividade do corpo, o fato de que ele se toca tocando, se vê vendo, não consiste em surpreender uma atividade de ligação por trás do ligado, em se reinstalar nessa atividade constitutiva”, diz Merleau-Ponty, *modo aesthetico*, opondo-se rigorosamente a qualquer projeto hegeliano de totalização.<sup>35</sup> É na experiência do aperto de mãos – e também do beijo – que a idéia da comunidade fusional encontra sua representação ideal. Aqui, onde “o tocar é tocar a si próprio” emerge a comunidade de fusão. A idéia social é, em conseqüência, o fruto do estar-em-comunidade na experiência fusional. O *sensus communis*, tal como a ele fez referência Kant na *Crítica do juízo*, é a sensibilidade, universal e comunicável, dessa comunidade afetiva que só podemos conceber no modo da fusão. Sin-estesia e intercorporeidade: Aristóteles e Merleau-Ponty, um mesmo projeto de socialização do sensível e/ou sensibilização do social.

### *Estetizar o político*

“Nós vemos que toda cidade é uma espécie de comunidade”, essas são as palavras de abertura da *Política*.<sup>36</sup> A *koinoonia* gera as relações legais, mas também os laços de *solidariedade*, de amizade (*philia*). Essa comunidade não é uma associação: a *Gemeinschaft* não é uma *Gesellschaft*.<sup>37</sup> Para que haja comunidade, é preciso que haja algo em comum entre os membros dessa comunidade. O político é o entrelaçamento do *social* e do *sensível* – o político é o dinamismo do *sensus communis* (onde o social é sensibilizado e o sensível socializado). Se é verdade, como afirma Aristóteles, que deve haver amizade e justiça para que haja uma comunidade, pode ser o

caso que a amizade – o ser-em-comunidade por meio da solidariedade – sirva de fundamento para a justiça. Seria insustentável e frívolo *legitimar* o político pelo estético? Mas é bem isso o que Hannah Arendt propõe: a crítica kantiana do juízo estético ou juízo de gosto seria então o complemento e quiçá o coroamento do pensamento político de Aristóteles.<sup>39</sup> O “noivado” de Aristóteles e Kant poderia nos ajudar a pensar apropriadamente – com conhecimento e bom gosto – sobre aquilo que está além da pragmática: a *estética da comunicação* valorizando, na *pólis*, a solidariedade no afeto.

## NOTAS

- <sup>1</sup> Veja R. Shusterman, "Postmodern aestheticism: a new moral philosophy?" *Theory, Culture and Society*, (5), 337-55, 1988.
- <sup>2</sup> L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*. London, Routledge and Kegan Paul, 1961.
- <sup>3</sup> R. Rorty, "Freud and Moral Reflection". In: J. H. Smith and W. Kerrigan (eds.), *Pragmatism's Freud; the moral dispositions of psychoanalysis*. Baltimore, John Hopkins University Press, 1986, pp. 11-12.
- <sup>4</sup> O. Wilde, *The works of Oscar Wilde*. London, Collins, 1987.
- <sup>5</sup> L. Wittgenstein, *On certainty*. Oxford, Blackwell, 1974, parágrafos 115 e 114.
- <sup>6</sup> K. O. Apel, "La question d'une fondation ultime de la raison". In: *Critique*, (413): 895-928, 1981.
- <sup>7</sup> H. Albert, *Traktat über kritische Vernunft*. Tübingen, 1968.
- <sup>8</sup> V. também o capítulo 6.
- <sup>9</sup> V. capítulo 6, nota 17.
- <sup>10</sup> Veja em especial K. O. Apel, "L'éthique de la discussion: sa portée, ses limites". *Encyclopédie Philosophique Universelle*, livro I: *L'univers philosophique*. Paris, PUF, 1989, pp. 154-65.
- <sup>11</sup> K. O. Apel, *art. cit.*, p. 160.
- <sup>12</sup> *Art. cit.*, p. 160.
- <sup>13</sup> V. nota 6.
- <sup>14</sup> Para uma análise mais completa e mais recente, veja K. O. Apel, "La rationalité de la communication humaine dans la perspective de la pragmatique transcendante", *Critique*, (493-4): 579-603, 1988.
- <sup>15</sup> *Art. cit.*, p. 583.

<sup>16</sup> F. Jacques formulou algumas críticas com relação ao projeto filosófico de Habermas e Apel, em *L'espace logique de l'interlocution*. Paris, PUF, 1985, pp. 374-82.

<sup>17</sup> Para uma excelente análise, veja o artigo recente de J. F. Lyotard, "Argumentation et présentation: la crise des fondements". *L'Encyclopédie philosophique universelle*, livro I: *L'univers philosophique*. Paris, PUF, 1989, pp. 738-50.

<sup>18</sup> *Art. cit.*, p. 747.

<sup>19</sup> Veja, para a mesma opinião, J. F. Lyotard, *art. cit.*, p. 747.

<sup>20</sup> Veja a excelente ontologia de F. van Holthoon e D. Olson (eds.), *Common sense; the foundations for social science*. New York/London, Lanham, 1987, contendo revisões históricas e sistemáticas a propósito da idéia de *senso comum*.

<sup>21</sup> Veja, para um esboço dessas fontes do conceito kantiano de *sensus communis*, H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*. Tübingen, Mohr, 1960, pp. 7-39.

<sup>22</sup> Extratos do parágrafo 40 da *Crítica do juízo*, pp. 160 e 162.

<sup>23</sup> Veja G. Lebrun, *Kant et la fin de la métaphysique*. Paris, Colin, 1970, todo o capítulo 17.

<sup>24</sup> Citado por A. Philonenko, "Introdução" à tradução francesa da *Crítica do juízo*. Paris, Vrin, 1965, p. 10.

<sup>25</sup> Kant fala de um *allgemeine Stimme* a ser postulado a partir do julgamento de gosto, no parágrafo 8 da *Terceira crítica*, pp. 57-60.

<sup>26</sup> V. John Sallis, *Spacings of reason and imagination*. University of Chicago Press, 1987. Sobre o livre jogo das faculdades no juízo estético, veja também o excelente livro de G. Deleuze, *La philosophie critique de Kant*. Paris, PUF, 1963, capítulo 3.

<sup>27</sup> Sobre o *Darstellung*, na *Terceira crítica* de Kant veja também o excelente artigo de J. Beaufret, "Kant and the notion of *Darstellung*", em seu *Dialogue avec Heidegger*. Paris, Editions de Minuit, 1973, pp. 77-109.

<sup>28</sup> Veja o notável artigo de J. F. Lyotard, "Sensus communis", em *Les Cahiers du Collège International de Philosophie*, (3): 67-68, 1987.

<sup>29</sup> V. o capítulo 2.

<sup>30</sup> Aristóteles, *Sobre a sensação e os sensíveis*, 439b pp. 22-4.

<sup>31</sup> Sobre os problemas da *aesthesia* em Aristóteles, ver D. K. Modrak, *Aristotle; the power of perception*. Chicago University Press, 1987; W. Welsch, *Aisthêsis; Grundzüge und Perspektiven der aristotelischen Sinnelehre*. Stuttgart, Klett-Cotta, 1987 e M. Wedin, *Mind and imagination in Aristotle*. Yale University Press, 1988.

<sup>32</sup> Cf. W. W. Fortenbaugh, *Aristotle on Emotion*. New York, Barnes and Noble, 1975, pp. 23-44.

<sup>33</sup> M. Serres, *Les cinq sens*. Paris, Grasset, 1985.

<sup>34</sup> *Op. cit.*, p. 23.

<sup>35</sup> M. Merleau-Ponty, *The visible and the invisible*. Evanston, Northwestern University Press, 1968, p. 249.

<sup>36</sup> Aristóteles, *Política*, 1252a.

<sup>37</sup> Sobre essa distinção, veja, entre outros, R. G. Mulgan, *Aristotle's political theory*. Oxford, Clarendon Press, 1977, capítulo 2.

<sup>38</sup> Aristóteles, *op. cit.*, 1328a pp. 25-27.

<sup>39</sup> Cf. H. Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*. The University of Chicago Press, 1982, pp. 65-77 e *passim*. Para comentários sobre essa posição, ver J. M. Perry, *Habermas; l'éthique de la communication*. Paris, PUF, 1987, pp. 110-13.