

DA SINGULARIDADE COMO ACONTECIMENTO ESTÉTICO

[SINGULARITY AS AESTHETIC HAPPENING]

Pedro Pennycook *
University of Kentucky, USA

RESUMO: Partindo de um experimento mental, exploro como a forma usual para falarmos de experiências subjetivas não leva em consideração sua mediação por uma forma de vida, que enseja problematizar uma noção unitária e essencialista de identidade. Faço-o ao examinar algumas tensões imanentes ao modo como Kant modifica a relação entre singular e universal na passagem de sua primeira à sua terceira Crítica. Ali, volto-me ao juízo reflexionante enquanto surgimento da singularidade como acontecimento não-conceitualmente apreensível. Termino sugerindo uma aproximação entre o modelo estético de singularidade, que surge com a terceira Crítica, e a mobilização política de experiências subjetivas.

PALAVRAS-CHAVE: juízo reflexionante; acontecimento estético; singular e universal em Kant; política em Kant.

ABSTRACT: We usually don't acknowledge social mediation when speaking about subjective experiences in day-to-day life, which relies instead on a unitary and essentialist notion of identity. I initially explore this statement by examining how Kant changes his view on singular-universal relation from the first to the third Critique. A closer look at the reflexive judgment and how it states singularity as a non-conceptualised event follows from that. I then argue in favour of an affinity between an aesthetic notion of singularity, such as found in the third Critique, and the political mobilisation of subjective experiences.

KEYWORDS: reflexive judgment; aesthetic happening; singular and universal; Kant's political thought.

O QUE SIGNIFICA PARTICIPAR DE UM JOGO DE LINGUAGEM?

Imaginemos que um sujeito qualquer nasça numa pequena aldeia. Essa aldeia não possui contato algum com nenhum outro território ou povoado: os mantimentos que não conseguem suprir por si mesmos são fornecidos por caminhões automatizados e dispostos por esses sistemas em grandes dispensas, sem mesmo que precisem interagir com eles; não há nenhuma forma de governo exterior que os englobe, de modo que também não precisam prestar contas a ninguém que também já não se encontre no povo. Mais decisivamente, todos os habitantes da aldeia jamais saíram dela. Desde as primeiras gerações, que por motivos de rigor especulativo peço que fantasiem

* *Doutorando em Filosofia na University of Kentucky, com bolsa CAPES-Fulbright de doutorado pleno. Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Pernambuco. E-mail: pennycook@uky.edu*

como que magicamente brotados do chão deste território, até os habitantes que acabaram de nascer, nenhum teve contato com estrangeiros. Tampouco haviam visitantes de nenhum tipo nessa aldeia: nem para prestar serviços ou por motivos burocráticos, como coloquei há pouco, nem para turismo.

Nada parece faltar aos habitantes de nossa aldeia. Caso aceitemos esses pressupostos evidentemente ideais, pode-se dizer que o povo dessa aldeia vive de modo completamente autônomo e independente. Todas as suas necessidades, e sobretudo todo seu mundo da vida, funciona como um sistema autossuficiente. Não devemos pensar que eles não tenham, então, um sistema linguístico próprio. Ele se desenvolveu organicamente, a partir das relações que se teceram entre os nativos, devendo ser considerada tal qual qualquer outra língua natural. Como se deve esperar, no entanto, a língua falada nessa aldeia não possui nenhuma relação de familiaridade com as demais línguas naturais. Trata-se de uma língua falada única e exclusivamente por estes habitantes, e pode-se mesmo dizer ser ela desconhecida em outros locais. Ela se mantém viva tão somente pelo exercício orgânico de atualização imanente de seus habitantes, que a aprimoram e modificam com o passar de gerações. Eu gostaria que vocês retivessem essa informação na mente, pois ela será o ponto mais decisivo para nosso exercício de fabulação.

Pensem agora que, por algum motivo alheio ao desenvolvimento do argumento, um de seus habitantes tenha sido expulso da aldeia. Posto para fora dos muros, simbólicos e materiais, que a separa dos territórios estrangeiros, este sujeito sente-se impelido a começar uma vida totalmente nova em algum outro local. Ele encontra abrigo numa cidade vizinha e relativamente próxima, ao menos geograficamente falando. Digamos que na cidade onde ele foi parar fale-se português, a título de exemplo. Após os primeiros momentos de espanto, e mesmo desamparo, diante de um mundo radicalmente outro, nossa personagem logo esboça suas primeiras palavras na nossa língua. Com o passar de alguns meses, ele já consegue articular frases mais triviais e desenvolver algum senso de autonomia: comprar alimentos, compreender sinalizações urbanas, usar meios de transporte e mesmo trocar informações quanto ao clima ou algum ocorrido passageiro.

Passadas décadas morando em sua nova cidade, o sujeito sente-se em completa sintonia com a língua portuguesa. Tamanha é sua familiaridade com seu novo ambiente, do qual já domina todos os costumes éticos e todas as mais sutis gírias, que seus anfitriões decidem naturalizá-lo como cidadão. Para oficializar sua nova naturalidade, será dada uma festa em sua homenagem, na qual fora convidado a palestrar sobre o modo de vida levado em sua aldeia de origem, assim como será promovida uma feira cultural onde se poderá — finalmente — experimentar algo daquele tão isolado modo de vida. E visto que ninguém mais sabe nada sobre sua aldeia de origem, a feira, como se pode deduzir, deverá ser organizada somente segundo as recomendações do homenageado.

No dia de sua homenagem, nosso personagem se vê particularmente tocado. Ao se deparar com as primeiras decorações, grifadas em sua língua-mãe, uma nostalgia de seus antigos hábitos, que de modo tão repentino precisara esquecer em prol de outros, o toma de súbito. Algo em especial o assusta: ele não imaginava que recordasse tão claramente daqueles costumes, muito menos que sua antiga língua se reavivasse em sua mente tão logo se deparasse com alguns cartazes.

Alguns dias depois, ainda movido pelas lembranças, esse sujeito decide visitar sua terra natal. Lá ele nota como bastaram que as primeiras saudações lhe fossem

dirigidas em sua língua natal para que toda sua forma anterior de vida fosse evocada. Ela lhe voltava à memória com uma acuidade ímpar. Estar de volta à aldeia em que nasceu lhe trazia não exatamente uma nova tradução do mundo que aprendeu a habitar em português. Trazia-lhe antes um outro mundo, uma língua cuja presença permitia-lhe agir de outra forma. Pois ele logo percebeu como certas coisas que se acostumara a fazer em português não eram possíveis em sua língua natal. Mais ainda: tomou ciência de como boa parte da forma como desde a infância foi ensinado a agir não foi possível de se atualizar quando se mudou.

Nosso personagem percebeu como conhecer e falar duas línguas, aprender a habitar duas formas de vida com destreza, preserva certo grau de irredutibilidade entre as regras de ambas. As experiências que elaborou na infância eram impossíveis de serem transmitidas em português, de modo que seus novos vizinhos não poderiam jamais conhecer seus primeiros pensamentos; as novidades éticas que adquiriu em seu tempo na cidade vizinha, por sua vez, não eram gramaticalmente articuláveis em sua língua natal, de modo que pouco podia falar da vida que levava agora aos seus antigos amigos.

Não se trata, aqui, de um problema referencial. Pensar a linguagem dessa forma requer que encontremos um solo comum para deduzir suas ramificações normativas: é bem isso que faz, por exemplo, o dito primeiro Wittgenstein, o autor do *Tractatus*. Na primeira fase de seu pensamento, o autor aborda a linguagem como um sistema universal — e lembremos como universal, ao menos desde a filosofia moderna, significa necessariamente verdadeiro e imutável — que busca espelhar o mundo a partir do que chama de afigurações (*Bilder*). São essas afigurações que tornam possível acessarmos aquilo que Wittgenstein chamara de forma lógica, que pode ser entendida como uma estrutura fundamental das condições de toda sentença possível. O autor do *Tractatus* está atrás das “condições de possibilidade” não de uma proposição em particular, ou do conjunto de proposições de uma língua natural específica, como o português ou a língua-mãe da personagem de nosso experimento. Trata-se, em verdade, de procurar a estrutura prévia a toda língua natural; um conjunto universal de regras que as prepare.

Independentemente se falo português ou alemão, haveria uma forma lógica subjacente que dá as condições de possibilidade para que uma proposição apreenda um estado possível de coisas. Estados de coisas devem ser entendidos como disposições de objetos na realidade, seja ela uma realidade possível de se imaginar, seja ela aquilo que um pouco misteriosamente chamamos de “realmente verdadeira ou propriamente dita”. À primeira vista, a teoria pictórica do primeiro Wittgenstein encontra nesse “solo comum” da formação proposicional uma vantagem. Caso nós pensemos a linguagem como ele, nosso personagem haveria de encontrar na permanência de um estado de coisas no mundo algum elo possível de tradução — no caso, o estado de coisas seria a combinação de objetos que compõem a experiência que pretende relatar.

O grande problema é que, em boa parte dos casos, e sobretudo quando nos referimos a experiências ditas íntimas, esse solo comum parece solapar. Quanto mais nos aproximamos daquilo que podemos chamar de um conjunto de experiências subjetivas, mais essa tradução se apresenta inviável. Ademais de um problema de representações, trata-se da infabilidade de formas singulares de agir. Quando aquele sujeito se sente incapaz de relatar suas experiências em uma ou outra cidade para os grupos opostos de habitantes, ele se refere à intransmissibilidade de uma forma de vida. Busca-se transmitir uma pragmática; quer dizer, um determinado modo de agir de

acordo a normas socialmente estabelecidas e que, mais do que traduzir estados permanentes de coisas em sistemas semânticos distintos, produz nossa experiência à sua forma. Esse é um ponto decisivo.

O experimento com o qual comecei radicaliza, de maneira mesmo um tanto quanto tosca, uma experiência bastante concreta. Insisti acerca das armadilhas de um modelo representacional de linguagem; de modo que até então me preocupei sobretudo em problematizar o caráter de irredutibilidade do que chamei de pragmáticas distintas. Por ora, deixarei esse problema um pouco de lado. Pretendo explorar primeiro outro ponto fornecido pelo experimento, mas agora lhes convocando a uma reflexão pessoal.

Imagino que boa parte dos que leem este artigo falem ao menos uma outra língua além do português. Independente da precocidade com o qual se introduziram naquela ou naquelas línguas que não sejam a nossa de origem, presume-se existirem experiências e habilidades às quais se sentem mais próximos a partir delas. Um rápido exame de algumas dessas experiências em suas relações com as línguas em que se deram os levaria, acredito, a sentimentos similares ao do personagem. Pensem em como a estrutura da experiência forma-as de modo contíguo à pragmática de cada língua, ou seja, como nosso campo de possibilidades de ação está determinado pelos campos gramaticais que lhes são respectivos.

Esse é um exercício particularmente interessante para aqueles que cresceram de modo bilíngue. Diversos sujeitos relatam como suas experiências pessoais, segundo eles, estão decididamente atreladas às línguas em que as elaboraram à época. Mais curioso seria pensarmos que certas habilidades ou disposições se tornam acessíveis, ou ao menos mais suscetíveis, desde um determinado sistema linguístico. Como o personagem de nosso experimento, são muitos os relatos de sujeitos cujas experiências infantis estão profundamente interpeladas por línguas que não são as de seu uso atual ou cotidiano. Percebe-se isso sobretudo no caso de filhos de imigrantes cuja a língua-natal era a falada dentro de casa.

Há pesquisas recentes nos campos da neurolinguística que exploram essa especulação filosófica de modo empírico¹: pessoas que crescem com um mesmo nível de fluência e intensidade de uso em mais de uma língua acabam por desenvolver formas diferentes de se relacionar intersubjetivamente, de elaborar e evocar sentimentos, de compreenderem-se a si mesmas. Poderíamos falar que hajam mesmo personalidades diferentes e respectivas a cada forma de vida em que são falantes.

Até agora expus somente um correspondente concreto ao experimento trabalhado, pode-se dizer. Mas há um ponto ainda por ser explorado nele. Para além de uma cisão subjetiva propiciada pelo atrito entre pragmáticas cujas regras seriam irredutíveis, o que essa situação nos mostra é a permanência de uma espécie de “identidade” suscitada por elas. Um tipo muito peculiar de identidade, é verdade.

Após esse pequeno excursus acerca de experiências um pouco mais concretas, vamos retornar ao experimento que propus, para que vejamos do que pode se tratar essa “identidade”. Pois se é o caso que nosso sujeito de fato se mudou, e realmente construiu experiências subjetivas desde gramáticas sociais radicalmente distintas e cujos conjuntos de regras seriam irredutíveis entre si, também é verdade que ele permaneceu o mesmo sujeito.

A princípio, imagino que ninguém discordaria dessa afirmação. Mas o que exatamente significa dizer que ele permaneceu o mesmo, que se trata do mesmo sujeito? Trata-se, provavelmente dir-se-á, do mesmo corpo, do

mesmo rosto, talvez da mesma voz — não há como ser outro sujeito se ele responde a uma mesma unidade orgânica. Bem se poderia levantar fatos tão igualmente sedutores, em contrapartida: pois se pode dizer que esse sujeito atende a nomes diferentes em cada uma das cidades das quais é cidadão ou mesmo que, se ele não consegue transmitir suas experiências para os demais falantes de um dentre os dois jogos de linguagem aos quais pertence, não se pode dizer que elas sejam realmente dele. Se algo não é enunciável, claramente adequado às coordenadas de possibilidade da gramática em questão, não há por que dizermos que essa coisa chegue mesmo a ter condições de existir.

Como estratégia por detrás dessas argumentações, reina o que costumo chamar de hipostasiação do sujeito. Para que sejamos capazes de salvar algo como uma unidade subjetiva, precisamos de separar o sujeito da comunidade linguística em que efetivamente se encontra em algum grau de permanência ontológica prévia. Ou seja, por um lado ou por outro, nós retornamos ao problema de um solo prévio comum: seja ancorando em uma via lógica como a dos referencialistas, seja recorrendo a certa substancialidade, deve haver algo como um átomo pré-social que permite ao sujeito unificar suas experiências mesmo que elas se deem em gramáticas irreduzíveis entre si.

Aqui, não pretendo desenvolver a fundo as consequências dessa hipostasiação². Gostaria de dedicar esses próximos momentos a esboçá-la, bem como examinar a saída que proponho para este problema. Pois é a partir dele que nos encontramos com Kant, e mais precisamente sua terceira Crítica. Minha hipótese seria a seguinte: o que de nós permanece ao habitarmos diferentes formas de vida seria justamente certa capacidade criativa para multidiversificar nossa experiência de ação no mundo, nossa habilidade para expandir as possibilidades atuais de interação com demais sujeitos a partir de uma mediação normativa. Defendo que tal capacidade seja precisamente um acontecimento estético³.

AMBIVALÊNCIAS DA RELAÇÃO ENTRE SINGULAR E UNIVERSAL EM KANT

Guardemos as informações do experimento por ora. Trata-se agora de enfrentar o modo como Kant chegará a um conceito muito peculiar de experiência estética, a partir de uma pequena genealogia dos modos como ele concebe a relação do singular ao universal. Mais especificamente, eu gostaria de analisar os dois modelos de racionalidade que ele propõe — primeiro na *Crítica da razão pura* e depois na *Crítica do juízo* — e como cada uma delas carrega consequências para modos de sociabilização da razão. Por “sociabilização da razão”, entendo certa capacidade imanente e reflexiva de aprimoramento nos nossos campos normativos de expressão do singular.

Notemos como, a partir da *Crítica do juízo*, Kant abre as portas para uma força de aprimoramento de formas de vida que não somente extrai sua potência de formulações sobre o singular, alcançando uma comunicabilidade universal sem para tal precisar se subsumir a um conceito. Como Arendt (1982) e Cavarero (2000) viram muito bem, há ali também o esboço de um projeto político que propicie uma forma de vida que albergue em si modificações estruturais, sem para tal dissolver-se (Nobre, 2018). No momento em que retornar à questão da participação singular em múltiplas

formas de vida, após uma avaliação política do juízo reflexionante (*reflektierende Urteilskraft*), estaremos melhor munidos para encará-la.

Costuma-se ilustrar a relação entre indivíduo e sociedade a partir do acordo entre certas concessões. Quando o liberalismo dá suas primeiras cartas na teoria política, propiciado pelos eventos da Revolução Gloriosa, tratava-se ali de estabelecer a quais parcelas da população seriam garantidos direitos civis. Por detrás dos embates entre monarquistas e liberais acerca da legitimidade de alguma soberania sobre as trocas entre proprietários pairava uma questão mais sutil: decidir quem poderia ser livre passa, primeiro, por estabelecer o que significa ser livre. O modo como uma sociedade define as condições ao exercício individual da liberdade passa a ser, desde então, uma questão fundamental para os projetos políticos modernos.

À época, um dos pré-requisitos para alçar liberdade e voz políticas seria atestar posses. A saída de autores como Locke para fundamentar filosoficamente essa afirmação foi afirmar que todo sujeito racional já é por si mesmo livre, pois cada um de nós possui em si mesmo uma propriedade. Somos livres pois somos proprietários de nossos corpos, aos quais somos imputáveis (*accountable*). Como por essa perspectiva já somos previamente livres, ou seja, antes mesmo de se estabelecer algo como uma “sociedade” já nos possuímos, as condições para exercício da liberdade dentro de uma sociedade tal como defendida por Locke será que tenhamos o mínimo de interferência no uso de nossos poderes.

Há uma espécie de armadilha nesse contrato de não-interferência, no entanto. Para Locke, só somos racionais na medida em que nos tornamos capazes de trabalhar nossa subjetividade ao misturá-la ao mundo. Transformar os objetos concretos em propriedades exclusivas depende de uma operação representacional, algo que retornará de forma ainda mais decisiva em Kant. E só somos livres quando hábeis a relatar (*give an account*) de modo coeso e unificado a concatenação dessas representações que me pertencem. Sou livre na medida em que privatizo minhas experiências, em que garanto a exclusividade subjetiva delas.

Essa hipótese antropológica chega em Kant de modo peculiar. Ao invés do que ocorre com Locke ou mesmo Hume, e sabemos a estima com a qual Kant levava em conta o filósofo escocês, nosso autor não está preocupado com a constituição empírica de indivíduos concretos. O que, a partir dos empiristas britânicos, se tornou conhecido como problema da identidade pessoal não chega mesmo a constituir um problema propriamente dito, para Kant. Embora sua primeira Crítica aponte a identidade pessoal como uma questão da antropologia subjetiva ou da psicologia moral, nem mesmo em seus estudos de antropologia ou filosofia prática o vemos se debruçar sobre algo similar.

Acredito que haja uma diferença entre não responder diretamente a um problema e atestar sua inexistência. Pois talvez seja o caso de que, se Kant não chegou a formulá-lo aos moldes que seus correspondentes empiristas, é porque a virada copernicana o realocou em outro regime da subjetividade. Kant não teria precisado se colocar a questão de uma identidade pessoal porque, em certa medida, a “respondeu” sem precisar enfrentá-la de forma direta. Sua análise da formação do Eu transcendental, quando levada às últimas consequências em relação aos sujeitos empíricos por ela preparada, já dissolve quaisquer necessidades que teríamos para analisar relações empíricas entre permanência da memória de si, por exemplo.

Vemos como isso se dá quando olhamos um trecho específico de sua Dedução Transcendental. Ele é dedicado ao que Kant chama de apercepção originária. Ali, nosso autor se pergunta como é possível que todas as representações empíricas — porque

múltiplas — se refiram a uma única e mesma subjetividade. Mas, porque Kant pensa em termos transcendentais, ele o faz de maneira diferente de Locke. Como a multiplicidade se refere a, e ulteriormente se torna, uma unidade? Trata-se de encontrar nessa síntese originária do Eu não um marco de pessoalidade, mas uma condição de possibilidade para que todo e qualquer sujeito possa ser considerado racional — para que possa ser considerado propriamente um sujeito.

Notemos como a virada copernicana firma mais uma volta nesse parafuso epistemológico. Ainda que Locke pense a propriedade do próprio corpo como condição à garantia institucional de liberdade, o conceito político de propriedade só é universalizado à medida que empiricamente necessário para cada sujeito. Em Kant, a unidade transcendental da consciência depende da apropriação como condição *a priori* para qualquer forma possível de subjetividade. Ela não mais se refere àquele sistema político específico, como poderia parecia ser o caso na estratégia lockeana. Munida de independência a contextos empíricos, a apercepção originária funciona como uma gramática transcendental que determina as condições de exercício singular de toda subjetividade empírica.

Isso carrega consequências interessantes para pensarmos a relação entre singularidade e universal. Tal como encontramos na primeira Crítica, qualquer experiência particular já estava como que preparada transcendentemente por um conceito ao qual correspondesse. À aparição (*Erscheinung*) do objeto enquanto representação, condiciona-se que esteja adequado por categorias cognitivas que são sempre impostas pelo sujeito. A forma transcendental da subjetividade imprime-se na coisa ao apossar-se (*ergreifen*) dela enquanto fenômeno e subsumi-la a um conceito (*Begriff*).

É essa adequação prévia que garante certificação científica ao conhecimento adquirido. Por já carregar em si a marca da subjetividade, o objeto pode aparecer como confiavelmente cognoscível porque formatado segundo seus preceitos. Sua aparição não é enganadora porque determinada finitamente, no espaço e no tempo; ela é antes homogeneizada à estrutura cognitiva daquele que a conhece, daquele que a põe para si (*vorstellen*) enquanto representação (*Vorstellung*) sintônica. Toda operação representativa confunde-se então com um momento de homogeneização do que na coisa não pode ser por nós apreendida em sua totalidade. Sua singularidade é dissolvida pela imposição de nossas condições de apreensão, as quais atestam nossa primazia e dominação diante dela. A epistemologia, aqui, passa a ser análoga de um dispositivo de dominação subjetiva da realidade. Impor como condição à enunciação do singular que ele se universalize sob um conceito é a maneira kantiana — ao menos o Kant da primeira Crítica — de torná-lo fungível, de liquidar justamente o que na coisa torna-a singular.

O mesmo ocorre no caso da relação entre sujeito transcendental e sujeito empírico. Ao estabelecer que “tenho em mim todas as representações” ou que “todas as representações precisam ser minhas” (*KrV*, §16 da Dedução), Kant hipostasia o conceito político de propriedade a uma condição transcendental de toda e qualquer experiência subjetiva. Enquanto transcendental, a propriedade perde seu caráter histórico e socialmente situado para ser elevada à condição mesma para que hajam experiências singulares de si. Assim como nas demais representações, as representações que faço de mim e concateno temporalmente — quer dizer, de acordo com o sentido interno — são necessariamente homogeneizadas enquanto propriedades universalmente preparadas. A relação entre sujeito transcendental e sujeito empírico remete ao estabelecimento formal

da experiência possível: sou sujeito lá onde me organizo tal qual a unidade da apercepção originária, ou seja, sou sujeito lá onde minha razão torna-me transcendentalmente proprietário de mim mesmo.

Como Adorno e Horkheimer (1985, p. 83) perceberam, a armadilha da razão encontra-se no fato de que, por estarem previamente determinadas, não há experiências subjetivas que possam me ser de fato singulares, nem mesmo no sentido proprietário do qual falava Locke: “Seus sujeitos [da razão], os portadores de uma e a mesma razão, se encontram em oposição uns aos outros, estão escondidos no esclarecimento ocidental por trás da aparente clareza de seus juízos”. Em sua tentativa de traduzir todas as representações numa língua franca da razão, o Eu transcendental decai em contradição consigo: a unidade originária da apercepção advém uma arena onde qualquer experiência singular torna-se imediatamente acessível — ao menos em forma — para os demais sujeitos empíricos. O que aparece como uma tentativa de garantia de maior individualidade acaba por tornar-se uma forma de aprisionamento. Não há singularidade efetiva por meio do individualismo possessivo; só exemplares fungíveis.

Aparentemente confinados entre as trincheiras da subjetividade transcendental, tampouco parecem haver brechas para retificar ou aprimorar seu funcionamento. Pode-se ver algo da desistência em transformar sua gramática de expressão nos versos de Percy Shelley (1977, p. 446): “One word is too often profaned / For me to profane it”. Impotente diante de tentativas frustradas para purificar suas experiências subjetivas e apreendê-las desde um vocabulário exclusivo, o sujeito se ensimesma no abrigo interiorizado de suas representações. Visto que nomear seu afeto e assumir seu pertencimento a uma comunidade mediadora só pode ser interpretado por ele como uma forma de profanação do singular, o poeta confina-se à posse representacional e abandona qualquer pretensão de expressão efetiva⁴.

A inefabilidade, aqui, decorre de certa impotência para jogar ativamente com a gramática. Kant deixa claro como tal estrutura, porque transcendental, deve ser necessariamente verdadeira, e, portanto, imutável. Se não há movimento na unidade da apercepção, sempre que relatamos nossas experiências singulares acabamos por comunicar, em verdade, uma forma universal de falar sobre si; decaímos sempre na apropriação pelo conceito. A única função de nossas experiências singulares seria confirmá-la, e nunca a desafiar à dissolução ou testá-la aos limites de revisão.

Ao lermos a primeira Crítica, não é difícil desanimarmos acerca da relevância de nossas experiências singulares. Mais ainda, passamos a desconfiar de suas capacidades para auxiliar em transformações estruturais. No fim, toda experiência singular, para ser reconhecida como pertencente a uma humanidade racional, parece precisar se subsumir sob uma forma conceitual; qualquer conteúdo cuja minha narrativa elabore já deveria se encontrar preparado pela possibilidade de articular-se de acordo à gramática transcendental da apercepção, cujos momentos, como postos acima, seriam apropriação e “proposicionalização”. Como o singular pode ajudar a aprimorar nossa concepção de universal, como podemos garantir espaços normativos para que tal singularização da experiência efetivamente ocorra?

Na terceira Crítica, a relação entre particular e universal será revista por Kant a partir da noção de juízo reflexionante. Este se torna epistemologicamente necessário no momento em que Kant se depara com a questão de estabelecer novos juízos racionalmente válidos, e não exclusivamente para determinar sentenças de gosto. O modelo judicativo da primeira Crítica não daria conta de explicar como se estabelecem novos conhecimentos, quer dizer, experiências para as quais ainda não temos conceitos

correspondentes⁵. Há aqui, e esse é um gesto de autocrítica fundamental por parte de Kant, uma preocupação com o surgimento do novo⁶.

A experiência estética aparece no interior do percurso intelectual kantiano no momento em que proposições sobre o singular passam a requerer para si o estatuto de universal⁷. Ela surge como uma demanda de universalização do que ainda não se subsumiu, do que ainda resta às margens do conceito. Ainda assim, são juízos formuláveis, que alçam enunciação. O estético parece implodir o regime inicial de adequação de toda experiência singular ao transcendentemente determinado, como seria o caso segundo a primeira *Crítica*. Se tal experiência não se constringe aos litorais do entendimento, pois que não pode alçar efetivamente o grau de universalização por ele imposto como critério de pertença, à qual força Kant fará recurso para dar conta do estético? Mais importantemente, qual função ele pode exercer numa reavaliação acerca da relação entre a forma como narramos nossas vidas singulares e sua referência necessária a um tecido normativo? Poderia haver uma outra forma de aprimoramento do universal para dar conta do singular, que não mais se confunda à violência da subsunção ao conceito?

O tipo de comunicabilidade da qual Kant fala, a partir da experiência estética, não deve ser confundido com a universalização epistemológica própria à ciência. Ela não se confunde à sistematização de proposições conceituais, nas quais representações de experiências particulares são sintetizadas ao serem subsumidas a conceitos. O filósofo é muito claro ao afirmar que demandas de universalização de juízos estéticos não passam por uma operação dessa ordem. Há também de se frisar como “demanda”, aqui, denota algo como a manutenção afirmativa de um campo partilhado de disputas que nos estabelece como propriamente humanos. Desde a invenção do juízo reflexionante como operador epistêmico de apreensão do novo, o universal passa a ser entendido como um circuito de tensões imanentes que busca dar conta de albergar o singular enquanto tal, e não mais como exemplar fungível; há uma relação entre acontecimento estético e a emergência de certa cena em que uma singularidade se expõe a outra, defronta-se a ela para juntas reavaliarem nossas atuais diretrizes normativas para dar conta de expressar nossas experiências formativas no campo social. Ao surgimento e insistência produtiva nessa cena, chamamos de política.

SOBRE A DEFINIÇÃO ESTÉTICA DE POLÍTICA

Embora seja pouco disputado entre os comentaristas da obra de Kant que sua *Crítica do juízo* pouco tenha a ver com a arte, tema ao qual imediatamente remetemos considerações sobre estética, não deixa de causar estranhamento que Hannah Arendt (1982) encontre no livro algo como uma teoria política. O que legitima falarmos do surgimento do campo político como constituído por acontecimentos estéticos? Uma das intuições fundamentais da interpretação da autora é que juízos são articulações proposicionais que dependem de afetos, sentimentos; eles não remetem, ao menos imediatamente, à validade lógica e à forma racional de sentenças epistêmicas. Para alguém como Arendt, a política deve ser pensada como campo de forças no qual negociamos, a partir da assunção de certa partilha de gostos e sentimentos, acerca de nossos modos de sermos afetados. O que significa pensar a política como baseada na afirmação e mobilização de sentimentos e afetos, e não no raciocínio lógico, sobretudo quando não jogamos fora características suas como a aposta na comunicabilidade e

mobilização argumentativa em prol de decisões sociais?

Que o juízo político tenha estrutura estética implica na existência de um desejo de universalização que se baseia não na subsunção a leis da razão, mas em uma partilha de afetos (*aisthesis*). Não se trata de se perguntar qual a sociedade “certa”, como poderia ser o caso a partir da razão. A política surge, ao invés, como campo permanente de embate reflexivo acerca de quais normas *queremos* seguir, qual sociedade ainda não existe e não obstante *desejamos* realizar. Há uma injunção ao novo inerente ao exercício político, cujo acontecimento estético surge exatamente de nossa capacidade para testar os limites atuais das normas às quais nos sujeitamos — para subverter os jogos em que participamos sem com isso deles nos desvencilharmos.

Deve-se entender essa “revolução imanente” de formas de vida num sentido particular. Eu me refiro ao que, apoiados em Foucault (1994), podemos chamar de época da Crítica, a saber: uma problematização reflexiva permanente do presente, certa realização de nossa participação ativa na construção deste. Hegel mais tarde conceituará a modernidade exatamente como uma época capaz de albergar em si mesma sua negação. Como se fosse o caso de encontrar naquilo que nos contradiz, que nos empuxa a nossas arestas, nossa mais decisiva força de emancipação. O laço social moderno é uma insistência na produtividade dessas contradições. Desde um contexto moderno, a pergunta por uma sociedade na qual verdadeiramente nos reconheçamos está radicalmente atrelada à instituição de meios normativos para a realização singular da liberdade. Ela pode ser colocada em diversas formas: quais normas iremos construir publicamente para dar expressão à nossa singularidade? Quais práticas sociais são capazes de garantir espaços de singularização?

Enseja-se um bom momento para retornar ao experimento com que iniciei. Munidos dos comentários acerca da força estética de nossos juízos políticos, encontraremos outro sentido para a capacidade de participar em múltiplos jogos de linguagem e tensionar a aparição de novas práticas para as formas de vida nas quais participamos. O acontecimento estético encontra a política no momento em que há uma transformação em nosso regime atual de normas, no momento em que aprimoramos nossa gramática social do que é possível *fazer* no mundo. Tal modificação se dá não num regime proposicional de representações, posto que a representação se organiza de acordo com o que já está previamente estipulado. Nada novo surge enquanto representação (vide a *KrV*). Quando narramos experiências de sofrimento, por exemplo, buscamos inventar pela negativa uma outra forma de sociabilidade (*Geselligkeit*)⁸. Trata-se de encontrar no bloqueio normativo para dar conta da expressão da singularidade a força imanente para transformá-la: minha narrativa se transforma num acontecimento estético, num dispositivo de intervenção no regime sensível que constitui a partilha pública do político. Só ao expandir nossas oportunidades de ação transformamos também o mundo ele mesmo.

Essa partilha constitui todo uma nova concepção de universal. Mais preciso ainda seria falarmos num novo regime de relação do singular a ele. Como vemos Kant insistir o tempo todo, o grande problema levantado pelo aparecimento do juízo estético seria sua busca por uma “*Zweckmäßigkeit ohne Zweck*”, uma teleoformidade sem *télos*, que culminará num desejo comunitário de partilha de gosto (*Geschmack*). Aqui, a singularidade da qual atesta meu juízo busca uma partilha não pela posse comum de uma representação, mas pela capacidade de mobilização afetiva. Ao compartilhar um juízo de gosto, o sujeito não busca convencer seu interlocutor ao lançar mão de categorias *a priori* do entendimento. Ele almeja compartilhar uma forma específica de

ser afetado, e convence aos seus pares sobretudo por certo arrebatamento comum do sensível (*Gemeinsinn*).

Será como resultado dessa comunicabilidade prévia ao conceito que encontraremos uma outra relação entre universal e singular. Quando Adriana Cavarero (2000) parte dos comentários de Arendt à “teoria política de Kant”, ela o faz voltando-se ao espaço peculiar que as narrativas sobre si ocuparam frente à filosofia tradicional. Ela comenta como, tal qual a filosofia, tradicionalmente apegada ao conceitual, fez pouco caso da experiência singular, coube às narrativas dar vazão a elas (p. 13). Em um esforço teórico de suprir na crítica social o que, a partir da denúncia de Cavarero, poderíamos chamar de “déficit narrativo” — entendido aqui enquanto dispositivo diagnóstico no qual o singular resguarda certa capacidade de aprimoramento de nossas práticas sociais —, Campello (2022, p. 107-113) se volta ao modo como elas se relacionam à política, pois:

ainda que sensações [e os juízos que delas fazemos] sejam subjetivas, o *relato que faço delas é mediado por uma linguagem que não é exclusivamente minha* (...) nesse sentido de linguagem como horizonte normativo socialmente partilhado, *aprendemos* a nos referir a determinadas experiências como sendo o de sofrimento, mas devemos nos perguntar como esse horizonte foi socialmente articulado. Essa mudança qualitativa entre a dimensão intersubjetivo da linguagem no caso de um conceito de cadeira ou no de sofrimento é o que nos faz nos referir a esse problema não apenas como social, mas, também, *político*: ele incorpora formas diferentes de ser afetado e de nomear como injustas experiências que antes eram apenas infortúnios.

Pode-se falar da política como campo de partilha estética pois o convencimento, aqui, depende de um regime discursivo alheio à adequação homogeneizada a um conceito. O universal que se busca é normativo — acordado publicamente entre participantes de um mesmo jogo de linguagem, uma mesma comunidade linguística que buscam entre si respostas para aprimorar a esfera do comum —, e não imposto por uma gramática transcendental cuja afiguração singular só pode mesmo se dar enquanto confirmação passiva.

Isso porque, no campo político, juízos acerca da minha singularidade assumem a forma de uma narrativa. Narrar a si mesmo é uma performance linguística que não diz respeito ao enquadre judicativo do relato (*account*). Não se trata de pensar a narrativa como atestado representacional de alguma posse da qual posso ou não ser imputado, e sim como dispositivo com o qual me torno responsivo a um jogo de linguagem. Tampouco ser responsivo se confunde com reproduzir⁹ práticas. Antes de atestar uma posse ensimesmada¹⁰, ou uma fiel aderência à forma “correta” de agir, ela me expõe ontologicamente enquanto brinco (*spiele*) com os limites de expressão de minha forma de vida para dar conta de minha forma singular de agir.

Ademais, narrativas de si referem-se sempre a um *quem*, a uma segunda pessoa tão protagonista de minha narrativa quanto responsável por reconhecer como eu jogo (*spiele*) com as normas que nos entretecem para falar (*racconti*) sobre mim. Ali, não meramente as reproduzimos, mas testamos suas propriedades imanentes para dar conta da negatividade subjetiva que aportam nossas experiências. Eu não relato uma propriedade coesa e unitária que “traduz” os múltiplos jogos aos quais respondo numa gramática comum, aos moldes da apercepção originária. Antes, trata-se de um encontro — sempre único — onde me exponho a um *tu* com o qual compartilho uma forma de vida (Cf. Cavarero, 2000, p. 36-40). *Tu* esse que, junto a mim, aceita jogar com as

normas dessa em vistas de expandir nosso inventário de oportunidades de ação no mundo. Tão logo adentramos a cena narrativa, empreendemos uma estilização ou singularização na forma como respondemos à pluralidade de práticas sociais em que nos inscrevemos. Há uma confusão de regimes entre um relato de propriedade e uma narrativa em primeira pessoa; ao contrário daquele, que tem função de representação e adequação conceitual, esta seria melhor conceituada enquanto acontecimento estético que suspende a submissão às normas sem com isso destituir-me de minha capacidade responsiva.

Que eu me exponha a um outro não a partir da afirmação de nosso entretencimento ontológico preparado por essa cena de vulnerabilidade, mas com a resistência ensimesmada de proteger as fronteiras de exclusividade representacional de minhas experiências, afigura o sofrimento suscitado pelas contradições de uma forma impossível de viver. O apego obstinado às normas não é senão certa desistência de nossa capacidade para efetivamente nos reconhecermos nelas. Quando um jogo de linguagem perde sua plasticidade, enrijecendo-se na submissão em que padece a expressão singular do sujeito, fora já abandonada sua real razão de ser. Ele só pode permanecer entre nós como violência e sujeição.

Entender a política como campo onde nossa singularidade alcance valor de acontecimento estético passa por resistir às tentações de solidificar nossa forma de vida nos identificando a uma única e mesma maneira de jogar em um único e exclusivo jogo. Não há jogo final, derradeiramente correto. Há somente a afirmação contínua de um campo em que expomos nossas experiências em vistas de aprimorar nossa capacidade de participação numa multiplicidade deles, como uma tentativa constante de expandir nossas possibilidades de ação no mundo e multidiversificar nossa interação com demais sujeitos. Chamamos de política à aposta perene em que afirmar nossas contradições, ao invés de expurgá-las do socialmente comunicável, resguarda uma produtividade crucial a uma forma de vida emancipada. A estética surge como um campo social cuja força (*Kraft*) se fia pela exploração dos limites que constroem nossa subjetivação. Aprender a jogar com tais limites talvez seja o mais próximo que conseguimos de conjugar publicamente nossa liberdade. Se somos dependentes de uma gramática para agir no mundo, recuperar o caráter estético da cena política é a maneira que encontro para devolver à fala em primeira pessoa sua força inerente de transformação social.

REFERÊNCIAS

- Adorno, T. & Horkheimer, M. (1985). *Dialética do esclarecimento*. Rio de Janeiro, RJ: Jorge Zahar Editor.
- Arendt, H. (1982). *Lectures on Kant's political philosophy*. Chicago: University of Chicago Press.
- Butler, J. (2019). *Relatar a si mesmo: crítica da violência ética*. Belo Horizonte, MG: Autêntica.
- Campello, F. (2022). *Crítica dos afetos*. Belo Horizonte, MG: Autêntica.
- Cavarero, A. (2000). *Relating narratives: storytelling and selfhood*. Londres e Nova Iorque: Routledge.
- Kant, I. (2018a). *Crítica da razão pura*. 9 ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Kant, I. (2018b). *Crítica da faculdade de julgar*. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco.
- Locke, J. (2019). *Segundo tratado sobre o governo: e outros escritos: ensaio sobre a origem, os*

- limites e os fins verdadeiros do governo civil*. Petrópolis, RJ: Vozes (Coleção Vozes de Bolso).
- Luna, D., Ringberg, T. & Peracchio, L. (2008). One Individual, Two Identities: Frame Switching among Biculturals. *Journal of Consumer Research*, 35. DOI: <https://doi.org/10.1086/586914>
- Hegel, F. (2014). *Fenomenologia do espírito*. 9 ed. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco.
- Foucault, M. (1994). Qu'est-ce que les lumières?. In M. Foucault. *Dits et écrits* (Vol. 4, pp. 679-688). Paris: Gallimard.
- Menke, C. (2013). *Force: A fundamental concept of aesthetic anthropology*. Nova Iorque: Fordham University Press.
- Santos, L. (2010). A concepção kantiana da experiência estética: novidades, tensões e equilíbrios. *Trans/Form/Ação*, 33 (2), 35-76. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0101-31732010000200004>.
- Nobre, M. (2018). *Como nasce o novo*. São Paulo, SP: Todavia.
- Taylor, C. (2001). *Sources of the self: the making of modern identity*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Shelley, P. (1824). One word is too often profaned. In: Shelley, P. (1977). *Shelley's Poetry and Prose*. Nova Iorque: W. W. Norton & Company.
- Wittgenstein, L. (2020). *Tractatus logico-philosophicus*. 3 ed. São Paulo, SP: Editora da Universidade de São Paulo.
- Wittgenstein, L. (2022). *Investigações filosóficas*. São Paulo, SP: Fósforo.

NOTAS

- 1 Exemplo interessante serão os experimentos analisados em Luna, D., Ringberg, T. & Peracchio, L. (Agosto, 2008) One Individual, Two Identities: Frame Switching among Biculturals. *Journal of Consumer Research*, v. 35.
- 2 Planejo analisá-la em separado, a partir de um comentário à seção da *KrV* dedicada à apercepção originária.
- 3 Ainda que estejam intimamente relacionadas, distingo as noções de experiência e acontecimento estético. Da forma como as penso, a experiência estética está mais diretamente ligada à criação e fruição artísticas; enquanto acontecimentos estéticos são momentos de aparição da singularidade que provocam certa suspensão em sua gramática social. O conceito de acontecimento reclama para si algo da noção clássica de *aisthesis*, como regime sensível da subjetividade; enquanto reservo à experiência a produção com e de objetos artísticos.
- 4 Essa é uma das ambivalências do romantismo que não escapará às críticas de alguém como Hegel. Para o filósofo, grosso modo, a negatividade imanente à subjetividade que passa a se reconhecer enquanto singular deve encontrar meios institucionais — no sentido amplo de práticas e normas sociais que fundam um regime ético de comunicabilidade (*Sittlichkeit*) — de expressão para poder se efetivar na realidade. Só somos livres ao nos reconhecermos na forma de vida em que nos inserimos, e é a essa realização social que a individualidade propriamente moderna culmina. Ver, por exemplo, Pinkard, 2012, p. 178.
- 5 Apoio-me na interpretação de Jay Bernstein, para quem haveria um momento reflexionante em todo juízo de conhecimento, o que complexifica a necessária

- reavaliação da epistemologia kantiana desde a terceira *Crítica*, o que coloca em xeque uma separação tão rígida entre sujeito estético e sujeito do conhecimento.
- 6 Pois “foi reflectindo sobre os problemas estéticos e procurando os princípios do juízo de gosto, que Kant chegou à descoberta da nova e importantíssima função dessa faculdade de julgar, função que passou a designar por reflexionante, uma função sem intenção objectivante, mas meramente subjectiva, na qual o sujeito reflecte sobre o seu próprio processo de representação e percebe o que nesse processo está envolvido, nomeadamente, como nisso se relacionam em espontânea harmonia, as suas diferentes faculdades; função enfim a que atribui a invenção e a descoberta de sentido ou de pertinência (princípio ou regra) para aquilo que, sendo dado contingentemente como singular e avulso, não cai dentro de nenhum conceito ou regra dados ou conhecidos de antemão. E nisso cabe não só a invenção nas artes como a invenção do novo, nas ciências” (dos Santos, 2010).
- 7 Leonel dos Santos (2010) aponta como a querela kantiana acerca dos juízos de gosto datam de muito antes de seu período crítico. Já naquela época, Kant se colocava a pergunta pela possibilidade de um juízo sem finalidade, ou seja, não regido por um conceito, como nos juízos teóricos, muito menos uma ideia, como nos juízos práticos, pode exigir universalidade.
- 8 Christoph Menke (2013) comenta a relação entre a inventividade ética do artista a partir de certo “não-agir” (último cap. de *Kraft*).
- 9 Faço distinção entre reproduzir e performar.
- 10 Costuma-se traduzir o estado de *inwardness*, que Taylor (2001) nomeará fundamental ao estabelecimento da subjetividade moderna, como ‘interioridade’. Porque denota o caráter sentimental desse substantivo, sem com isso perder a alusão autorreferencial que o conceito emprega, acredito que ‘ensimesmamento’ seja um termo mais apropriado para o português.