

HANNAH ARENDT

*Lições sobre a filosofia
política de Kant*

Tradução e ensaio
André Duarte de Macedo

JOJO KANT
A 681 LP

R E L U M E  D U M A R Á

Sumário

Apresentação

7

Nota de tradução

11

LIÇÕES SOBRE A FILOSOFIA POLÍTICA DE KANT

13

Da Imaginação

101

ENSAIO:

A dimensão política da filosofia kantiana
segundo Hannah Arendt

109

Notas

141

Apresentação

Com a presente edição, a Relume-Dumará traz a público uma versão integral das *Lições sobre a filosofia política de Kant*, elaboradas por Hannah Arendt para uma disciplina ministrada na *New School for Social Research* no semestre letivo do outono de 1970.¹

Este volume traz ainda suas breves notas de seminário, sobre o papel da “imaginação” na doutrina do esquematismo da *Crítica da razão pura* e na configuração da noção de validade exemplar da *Crítica da faculdade de julgar*. Tais notas foram elaboradas por Arendt durante aquele mesmo semestre, e dedicavam-se a analisar mais de perto alguns dos temas e problemas tratados nas *Lições*.

Antes de mais nada, porém, cabe afirmar que o texto que nos chega às mãos não se destinava à publicação, advertência que em nada o desqualifica: trata-se apenas de ressaltar que tais reflexões, a despeito de sua fina articulação interna, não foram definitivamente consideradas pela autora, de sorte que não devemos atribuir-lhes o estatuto de obra acabada.

Aliás, um dos aspectos mais interessantes deste texto é justamente o de uma certa inconclusão, evidente já no corte abrupto que o encerra, possivelmente em razão do final do semestre letivo. O que nos deixa a impressão de que essas *Lições* poderiam seguir indefinidamente sua trilha, sem que houvesse ponto de chegada previsto: aspecto relevante, pois indicativo de que estamos a surpreender um pensamento ainda em movimento, um pensamento vivo, que se vale da oportunidade e do

diálogo com sua audiência para desenvolver um vasto exercício exploratório.

Concebidas no estilo denso das *Vorlesungen* alemãs, e temperadas com a informalidade acadêmica norte-americana, estas *Lições* são uma amostra exemplar da capacidade arendtiana de aliar criatividade e erudição na interpretação dos textos de Kant, sem perder de vista, ademais, o elenco de suas próprias questões. Dentre a multiplicidade de aspectos e questões discutidos por Hannah Arendt nas *Lições*, cumpre ressaltar o fio condutor que as ordena, isto é, a interpretação da dimensão política da filosofia kantiana, particularmente da “Analítica do Belo”, da *Crítica da faculdade de julgar*, em cujos conceitos a autora vislumbra o maior legado de Kant à filosofia política. Perspectiva que, por si só, basta para justificar o interesse que o leitor possa ter neste livro.

A intuição arendtiana de que a primeira seção da terceira *Crítica* explicita a abertura de Kant para as questões políticas ressoa com vivacidade em textos precedentes e posteriores a estas *Lições*, o que nos permite perceber a centralidade dessa idéia no âmbito mais geral da reflexão da autora. Assim, esse ponto de vista interpretativo já se fazia presente em textos do início da década de 60 — como “A Crise na Cultura” e “Verdade e Política”² —, bem como antecipará aspectos importantes do derradeiro projeto intelectual de Hannah Arendt, *A Vida do Espírito*, em que a autora intenta discutir o *modus operandi* das “faculdades” do “pensamento”, da “vontade” e do “juízo”, *apropriando-se* de conceitos kantianos. Basta saber que o volume sobre o “Julgar” tomaria o juízo reflexionante estético como o paradigma da faculdade de julgar. Infelizmente, a morte súbita, em dezembro de 1975, impediu-a de redigir aquele volume, exceto pelas duas epígrafes datilografadas no alto de uma página em branco, que reproduzimos neste volume.³

Tudo isso dá mostras de seu grande interesse por Kant, bem como confirma a sua certeza quanto à dimensão política do juízo reflexionante estético, sugerindo-nos que a autora retornaria ao material das *Lições* no momento em que enfrentasse a redação do volume final de

A Vida do Espírito. Tudo isso ainda nos revela que tal interesse e tal ponto de vista em relação aos conceitos da “Analítica do Belo” de Kant acham-se entremeados de questões e problemas fundamentais de seu próprio pensamento, como pretendemos discutir em nosso ensaio, ao final deste volume.

A bem da verdade, é a partir da atribuição de um caráter virtualmente político à “Analítica do Belo” que Hannah Arendt fundamenta a sua própria abordagem do juízo político, também ele um tópico central para sua obra.

De fato, entre os inúmeros temas e problemas abordados por Hannah Arendt, aquele relativo à discussão das implicações do ato de julgar os eventos políticos perpassa e alinha sua obra do começo ao fim, remetendo-nos ao próprio âmago de sua reflexão. Em seus textos Hannah Arendt valeu-se dos conceitos forjados pela tradição filosófica ocidental para pensar os problemas do âmbito da política, e dedicou-se a explorar a dimensão e as implicações políticas desses mesmos conceitos, criando assim um interessante jogo de reflexão entre filosofia e política, cujo ponto de *interseção* é justamente o juízo político.

Reconhecendo não apenas a freqüência com que os eventos políticos nos impõem a tarefa de julgá-los, como, e ainda mais, os riscos embutidos na incapacidade ou mesmo na recusa a julgar, Hannah Arendt procedeu, nessas *Lições*, a uma vigorosa reflexão voltada para a elucidação das condições de possibilidade do juízo político. Aspecto que, se não esgota a profusão de pistas e sugestões que a interpretação arendtiana dos textos de Kant nos oferece, delimita-lhe um tópico fundamental, ao menos para todos os que inscrevem sua própria reflexão no registro da filosofia política.

A.D.M.



Nota de tradução

As *Lições sobre a Filosofia Política de Kant* foram traduzidas a partir da edição póstuma organizada por Ronald Beiner, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, University of Chicago Press, Chicago, 1982. O trabalho do editor consistiu na correção ortográfica do manuscrito, na conferência e elaboração das notas de referência bibliográfica, pelas quais assumiu inteira responsabilidade, como afirma o "Prefácio", à página viii. Os originais encontram-se nos arquivos *Hannah Arendt*, da *Manuscript Division of the Library of Congress*, Washington, EUA.

Os sinais (..) e [...] que aparecem ao longo do texto constam do original; o sinal [...] foi introduzido no texto pelo tradutor.

Traduzimos as citações de Kant feitas por Hannah Arendt a partir das traduções para o inglês por ela utilizadas, mantendo assim a referência original do texto. Esta decisão deveu-se a três motivos: grande parte dos textos de Kant citados pela autora não possui tradução nacional, o que impediria uma solução homogênea; se Hannah Arendt valeu-se dessas traduções, não deixa de ser importante respeitar os motivos que porventura tivesse ao optar por utilizá-las, já que o alemão era sua língua materna; finalmente, porque Hannah Arendt por vezes efetua mudanças no texto das traduções que utiliza, aspecto que seria perdido se não mantivéssemos as suas citações tais como se encontram estabelecidas no original em inglês. Por exemplo, Hannah Arendt assume traduzir o conceito kantiano de *allgemein* por "geral", e não por "universal", bem como traduz o conceito de *Verstand* por "intelecto" (*intellect*), e não por "entendimento".

Como os tradutores de *A Vida do Espírito*, (Relume-Dumará, Rio de Janeiro, 1993 (2ª edição), p. xvii), adotamos o conceito de “espírito” na tradução de *mind*, a fim de “evitar qualquer aproximação com algum positivismo, mentalismo vulgar ou mesmo com a *philosophy of mind*, vertentes tão distantes do pensamento de Hannah Arendt.” Desse modo, restringimos o uso do substantivo “mente” às passagens em que *mind* aparece no texto destituído da significação filosófica a ele atribuída por Arendt. Visto que as ocorrências do substantivo *spirit* também têm de ser traduzidas por “espírito”, mantivemos o termo em inglês, destacado entre colchetes, sempre que houvesse o risco de alguma confusão semântica. No que diz respeito ao “espírito” enquanto uma das faculdades que constituem o “gênio”, referido e discutido na Décima Lição, ressaltamos que o conceito traduz especificamente o *Geist* da estética kantiana.

Uma tradução consensual para o substantivo *insight* é quase impossível. Como seu uso é de certo modo consagrado em português, mantivemos o vocábulo no original em inglês. Entretanto, sempre que *insight* referir-se à discussão arendtiana da filosofia política em Kant, decidimos traduzi-lo por “vislumbre”, pois, nesse contexto preciso, Hannah Arendt confere ao vocábulo o sentido específico de uma descoberta ou percepção apenas entrevistas, mas não discutidas explicitamente por Kant. Sentido que quisemos destacar e precisar em relação às demais ocorrências do termo ao longo do texto, uma vez que ele é central para os propósitos da reflexão arendtiana.

O substantivo “história”, quando seguido da referência original destacada entre colchetes [*story*], designa os eventos e acontecimentos que compõem o quadro da “história” humana em sua totalidade, que, por sua vez, é designada por Hannah Arendt pelo substantivo *history*, que não explicitaremos no texto para marcar a diferença entre ambos.

Lições sobre a filosofia política de Kant

Proferidas na
New School for Social Research,
Outono de 1970

Primeira Lição

Investigar e discorrer sobre a filosofia política de Kant apresenta suas dificuldades. Ao contrário de tantos outros filósofos — Platão, Aristóteles, Santo Agostinho, São Tomás de Aquino, Espinosa, Hegel e outros —, Kant nunca escreveu uma filosofia política. A literatura a respeito de Kant é enorme, mas há poucos livros sobre sua filosofia política e, dentre estes, apenas o *Kant's Weg vom Krieg zum Frieden*, de Hans Saner,¹ merece estudo. Surgiu recentemente na França uma coletânea de ensaios dedicados à filosofia política kantiana,² e alguns deles são interessantes; mas, mesmo aí, vocês logo verão que a própria questão é tratada como um tópico marginal no que se refere a Kant. De todos os livros sobre a filosofia de Kant, apenas o de Jaspers dedica pelo menos um quarto de seu espaço total a essa questão particular. (Jaspers, o único discípulo de Kant; Saner, o único discípulo de Jaspers.) Os ensaios que compõem *On History*³ ou a recente coletânea chamada *Kant's Political Writings*⁴ não se comparam aos outros escritos kantianos quanto à qualidade e à profundidade; certamente não constituem uma "quarta Crítica", como os denominou um autor ansioso por conferir-lhes aquela estatura desde que eles se tornaram seu objeto de estudo.⁵ Kant chamara alguns deles de mero "jogo de

idéias”, ou “mero passeio agradável”.⁶ E o tom irônico de *À paz perpétua*, de longe o mais importante dentre todos esses ensaios, mostra claramente que o próprio Kant não os levava muito a sério. Em uma carta a Kiesewetter (de 15 de Outubro de 1795), ele diz que o tratado é um “devaneio” (como se pensasse em sua antiga brincadeira com Swedenborg, seus *Sonhos de um visionário elucidados pelos sonhos da metafísica*, de 1776). No que concerne à *Doutrina do direito* (ou da lei) — que se encontra apenas no livro editado por Reiss, e que, se o lerem, provavelmente irão achar um tanto cansativa e pedante — é difícil não concordar com Schopenhauer, que dizia: “É como se não fosse obra desse grande homem, mas produto de um homem simples e banal” [*gewöhnlicher Erdensohn*]. O conceito de lei é de grande importância na filosofia prática de Kant, na qual o homem é entendido como um ser legislador; mas se quisermos estudar a filosofia da lei em geral, devemos certamente recorrer não a Kant, mas a Puffendorf, Grotius ou Montesquieu.

Finalmente, se olharem os outros ensaios — contidos na edição de Reiss ou na outra coleção (*On History*) — verão que muitos deles referem-se à história, de modo que à primeira vista quase parece que Kant, como tantos outros depois dele, substituiu a filosofia política por uma filosofia da história; entretanto, o conceito kantiano de história, embora bastante importante em seu próprio âmbito, não é central em sua filosofia, e deveríamos então voltar a Vico, Hegel ou Marx se quiséssemos investigar a história. Para Kant, a história é parte da natureza; o objeto da história é a espécie humana entendida como parte da criação, como seu fim último e, por assim dizer, sua coroação. O que importa na história, cujo caráter fortuito e cuja contingência melancólica Kant jamais esquecera, não são as histórias [*stories*] ou os indivíduos históricos, nada do que os homens tenham feito de bom ou de mau, mas a astúcia secreta da natureza, que engendra o progresso da espécie e o desenvolvimento de todas as suas potencialidades na sucessão das gerações. O tempo de vida de um homem enquanto indivíduo é muito curto para o desenvolvimento de todas as qualidades e possibilidades humanas. A história da espécie é portanto o processo no qual “todas as sementes plantadas pela Natureza podem

desenvolver-se plenamente, e no qual o destino da raça humana pode ser cumprido aqui na Terra”.⁷ Esta é a “história do mundo”, vista em uma analogia com o desenvolvimento orgânico do indivíduo — infância, adolescência e maturidade. Kant não se interessa pelo passado; o que lhe interessa é o futuro da espécie. O homem não foi expulso do paraíso por causa do pecado, ou por um Deus punitivo, mas pela natureza, que o liberta de suas entranhas e o expulsa do Jardim, o “seguro e inocente estado da infância”.⁸ Este é o começo da história; seu processo é o progresso, e o produto desse processo é por vezes chamado cultura,⁹ outras vezes liberdade (“da tutela da natureza para o estado de liberdade”);¹⁰ e apenas uma vez, quase de passagem, em um parêntese, Kant afirma tratar-se da efetivação do “mais alto fim planejado para o homem, isto é, a sociabilidade” [*Geselligkeit*].¹¹ (Veremos adiante a importância da sociabilidade). Por si mesmo, o progresso — conceito dominante do século XVIII — é, para Kant, uma noção melancólica; ele enfatiza repetidamente a sua óbvia e triste implicação para a vida do indivíduo.

Se aceitarmos a condição física e moral do homem que vive aqui mesmo em seus melhores termos, isto é, aquela de um perpétuo progresso e avanço rumo ao bem supremo, que é a sua destinação, ainda assim ele não poderá ... unir satisfação à perspectiva de sua condição, ... permanecendo em um eterno estado de mudança. Pois a condição na qual o homem agora existe continua sendo sempre um mal em comparação com a melhor condição para a qual ele se apronta a ingressar; e a noção de uma progressão infinita rumo ao fim último é também simultaneamente a perspectiva de uma infindável série de males que ... não permitem que a satisfação prevaleça.¹²

Outro modo de aventar objeções à minha escolha do tópico, algo indelicada, mas não de todo injustificada, é salientar que todos os ensaios comumente escolhidos — e que também eu escolhi — datam dos últimos anos de Kant, e que o enfraquecimento de suas faculdades mentais, que finalmente o conduziria à senilidade, é uma questão de fato. Para contrariar esse argumento, pedi-lhes que lessem as *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime*,¹³ um texto de juventude. Antecipo minha própria opinião sobre o assunto, e espero justi-

ficá-la nos seguintes termos: se conhecemos o trabalho de Kant, e levamos em conta as suas circunstâncias biográficas, talvez seja particularmente tentador inverter o argumento e afirmar que Kant só tornou-se cômico da política *enquanto distinta do social*, como parte e parcela da condição humana no mundo, muito tarde em sua vida, quando já não tinha nem vigor nem tempo para elaborar sua própria filosofia sobre esse tema particular. Com isso não estou querendo dizer que Kant, pelo breve tempo de vida que lhe restava, falhou em escrever a “quarta Crítica”, mas, antes, que a terceira Crítica, a *Crítica do juízo* — que, diferentemente da *Crítica da razão prática*, foi escrita espontaneamente e não, como a *Crítica da razão prática*, em resposta a observações críticas, questões e provocações — é na realidade o livro que, de um outro modo, viria a fazer falta no grande trabalho de Kant.

Concluído o ofício crítico, havia, de seu próprio ponto de vista, duas questões pendentes — questões que o tinham incomodado durante toda a vida, e cujo trabalho interrompera a fim de primeiro esclarecer o que havia chamado de “escândalo da razão”: o fato de que a “razão se contradiz a si mesma”¹⁴ ou de que o *pensamento* transcende os limites do que podemos *conhecer* e, então, vê-se enredado em suas próprias antinomias. Sabemos, pelo próprio testemunho de Kant, que o ponto decisivo em sua vida foi a descoberta (em 1770) das faculdades cognitivas do espírito humano e de suas limitações, descoberta que levou mais de dez anos para ser elaborada e publicada como a *Crítica da razão pura*. Também sabemos, por suas cartas, o quanto significou esse imenso trabalho de tantos anos para seus outros planos e idéias. Acerca desse “tópico principal”, Kant escreve que ele impediu e obstruiu, como “um dique”, a apreciação de todas as outras investigações que esperava terminar e publicar; que fora como uma “pedra em seu caminho”, e que só poderia prosseguir após sua remoção.¹⁵ E quando retornou às preocupações do período pré-crítico, algo nelas havia mudado à luz do que ele agora sabia; mas não se haviam tornado irreconhecíveis, nem poderíamos afirmar que tivessem perdido sua urgência para ele.

A mais importante mudança pode ser assim indicada. Antes do evento de 1770, Kant pretendia escrever, para rápida publicação, a *Metafísica dos costumes* — um trabalho que, na realidade, escreveu e publicou apenas trinta anos depois. Mas naquela data anterior o livro havia sido anunciado sob o título de *Crítica do gosto moral*.¹⁶ Quando Kant finalmente voltou-se para a terceira Crítica, ainda a chamou, a princípio, de *Crítica do gosto*. Assim, duas coisas aconteceram: por trás do gosto, um tópico favorito de todo o século XVIII, Kant descobriu uma faculdade humana inteiramente nova, isto é, o juízo; mas, ao mesmo tempo, subtraiu as proposições morais da competência dessa nova faculdade. Em outras palavras: agora, algo além do gosto irá decidir acerca do belo e do feio; mas a questão do certo e do errado não será decidida nem pelo gosto nem pelo juízo, mas somente pela razão.

Segunda Lição

Disse na primeira Lição que, para Kant, perto do fim da vida, duas questões haviam sido deixadas em suspenso. A primeira poderia ser sumariada, ou melhor, indicada, como a “sociabilidade” do homem, isto é, o fato de que nenhum homem pode viver sozinho, de que os homens são interdependentes não apenas em suas necessidades e cuidados, mas em sua mais alta faculdade, o espírito humano, que não funcionaria fora da sociedade humana. “Companhia é indispensável para o *pensador*.”¹⁷ Esse conceito é uma chave para a primeira parte da *Crítica do juízo*. Que a *Crítica do juízo*, ou do Gosto, foi escrita em resposta a uma questão pendente da fase pré-crítica é óbvio. Como as *Observações*, a *Crítica* é novamente dividida entre o Belo e o Sublime. E no primeiro trabalho, que se lê como se tivesse sido escrito por um dos moralistas franceses, a questão da “sociabilidade”, da companhia, era já uma questão-chave, embora não na mesma dimensão. Ali, Kant relata a real experiência que subjaz ao “problema”, e a experiência, distinta da vida social do jovem Kant, era uma espécie de exercício do pensamento. Eis como ele a descreve:

(“O Sonho de Carazan”): À proporção em que suas riquezas aumentaram, esse próspero avaro fechou seu coração para a compaixão e para o amor com relação aos outros. Nesse ínterim, enquanto o amor pelo homem nele se enregelava, a diligência de suas orações e observâncias religiosas aumentou. Após essa confissão, ele prossegue contando o seguinte: “Uma noite, quando à luz de meu candeeiro eu fazia minhas contas e calculava meus lucros, o sono sobrepujou-me. Nesse estado, vi o Anjo da Morte arremessar-se contra mim como um redemoinho de vento. Atingiu-me antes mesmo que eu pudesse interceptar seu terrível golpe e fosse dele poupado. Estava petrificado ao perceber que meu destino fora delineado por toda a eternidade, que a todo o bem que eu fizera nada poderia ser acrescentado, e que de todo o mal cometido nada poderia ser subtraído. Fui conduzido para diante do trono daquele que habita o terceiro céu. A glória que luziu diante de mim assim me falou: ‘Carazan, seus préstimos

a Deus foram rejeitados. Você fechou o coração para o amor dos homens e aprisionou seus tesouros com garras de ferro. Você viveu apenas para si mesmo e, portanto, também viverá o futuro sozinho, na eternidade, apartado de toda comunhão com o todo da Criação'. Nesse instante, fui arrastado por um poder invisível, conduzido através do brilhante edifício da Criação. Rapidamente deixei incontáveis mundos para trás. Quando me aproximava do mais extremo fim da natureza, vi as sombras do vazio sem fundo no abismo diante de mim. Um imponente reino de eterno silêncio, solidão e escuridão! O horror indizível surpreendeu-me ante essa visão. Aos poucos, perdi de vista a última estrela e finalmente o último indício de raio de luz extinguiu-se em total escuridão! Os terrores mortais do desespero aumentavam a cada momento, assim como a cada momento aumentava a minha distância do último mundo habitado. Refleti com insuportável angústia que, se mais cem milhões de anos me carregassem para além dos limites de todo o universo, eu ainda estaria sempre olhando para frente, para o infinito abismo de escuridão, sem socorro ou esperança de qualquer retorno. — Nesse aturdimento, lancei minhas mãos com tanta força contra os objetos da realidade que acordei. Fui então ensinado a estimar a humanidade; pois naquela aterradora solidão eu teria preferido, a todos os tesouros de Golconda, até mesmo o último daqueles a quem, no orgulho de minha fortuna, desviara de minha porta".¹⁸

A segunda questão pendente é central para a segunda parte da *Crítica*, tão diferente da primeira que a falta de unidade do livro sempre foi objeto de comentários; Bäumler, por exemplo, questionou se essa segunda parte era algo mais do que o "capricho de um velho" (*Greisenschrulle*).¹⁹ Essa questão, levantada no § 67 da *Crítica do juízo*, é assim formulada: "Por que é necessário que os homens existam?" Também essa questão é uma espécie de preocupação postergada. Todos conhecemos as famosas três questões, cujas respostas, de acordo com Kant, constituem toda a tarefa da filosofia: O que posso conhecer? O que devo fazer? O que me é dado esperar? Às três, ele costumava acrescentar, em seus cursos, uma quarta: *O que é o Homem?* E explicava: "Poder-se-ia chamar todas elas de 'antropologia', pois as primeiras três remetem à última."²⁰ Essa questão tem uma óbvia ligação com uma outra, formulada por Leibniz, por Schelling e por Heidegger: Por que deveria existir algo em vez do nada? Leibniz chama-a "a primeira questão que temos o direito de propor", e acrescenta: "Pois o nada é mais simples e mais fácil do que algo."²¹ Deveria

ser óbvio que, desde que se formulem tais questões acerca de um porquê, toda resposta que começasse por um Porquê... soaria, e seria, simplesmente tola. Pois esse porquê, de fato, não interroga a respeito de uma causa, como, por exemplo: como a vida se desenvolveu ou como o universo passou a existir (com ou sem uma explosão); pelo contrário, ele pergunta com que *intenção* tudo isso aconteceu, e “a finalidade da existência da natureza, por exemplo, deve ser procurada além da natureza”,²² a finalidade da vida, além da vida, a finalidade do universo, além do universo. Essa finalidade, como toda finalidade, deve ser mais do que a natureza, a vida e o universo, que, nessa questão, são imediatamente rebaixados à condição de meios com relação a algo mais elevado do que eles mesmos. (Quando Heidegger, na fase final de sua filosofia, tenta sucessivamente colocar homem e ser em uma espécie de correspondência, em que um pressupõe e condiciona o outro — o Ser apelando ao Homem, o Homem tornando-se o guardião ou pastor do Ser; o Ser precisando do Homem para sua própria aparição, o Homem não apenas precisando do Ser para existir, mas referindo-se a seu próprio Ser como nenhum outro ente [*Seiendes*], nenhuma outra coisa vivente se refere²³ etc. —, ele o faz para escapar a esse tipo de mútua degradação inerente a essas questões gerais acerca de um porquê, e não para escapar aos paradoxos de todos os pensamentos sobre o Nada.)

A própria resposta de Kant a essa perplexidade, como derivada da segunda parte da *Crítica do juízo*, teria sido: formulamos essas questões — tais como: qual é a finalidade da natureza? — apenas porque nós mesmos somos seres dotados de finalidade que constantemente designam-se metas e fins, pertencendo, como seres intencionais, à natureza. Nessa mesma via, poder-se-ia responder à pergunta sobre os motivos pelos quais nos inquietamos com questões tão obviamente irrespondíveis — tais como: o mundo, ou o universo, têm um começo, ou são, como Deus, de eternidade a eternidade? — apontando para o fato de que é da nossa própria natureza sermos iniciadores e, por conseguinte, de constituirmos começos durante toda a nossa vida.²⁴

Retornando à *Crítica do juízo*: os liames entre as duas partes são frágeis, mas, enquanto tais — isto é, tais como podemos presumir que

tenham existido na própria mente de Kant — estão mais intimamente relacionados com o político do que com qualquer outra coisa nas outras *Críticas*. Há dois liames importantes. O primeiro é o de que em nenhuma das duas partes Kant fala do homem como ser inteligível ou cognoscente. A palavra verdade não ocorre aí — exceto uma vez, em um contexto especial. A primeira parte fala dos homens no plural, como eles realmente são e vivem em sociedades; a segunda fala da espécie humana. (Kant sublinha isso na passagem que citei, acrescentando: nós não acharemos tão fácil responder à questão “por que é necessário que os homens existam ..., se, por vezes, dirigirmos nossos pensamentos aos habitantes da Nova Holanda [ou outras tribos primitivas]”).²⁵ A mais decisiva diferença entre a *Crítica da razão prática* e a *Crítica do juízo* é que as leis morais da primeira são válidas para todos os seres inteligíveis, enquanto as regras da segunda são estritamente limitadas em sua validade aos seres humanos na Terra. O segundo liame reside no fato de que a faculdade do juízo lida com particulares que, “enquanto tais, contêm algo de contingente em relação ao universal”²⁶ com que lida normalmente o pensamento. Esses particulares são, novamente, de dois tipos; a primeira parte da *Crítica do juízo* lida com os objetos do juízo propriamente dito, tais como um objeto a que chamamos “belo” sem que estejamos aptos a subsumi-lo à categoria geral da beleza enquanto tal; não temos regra que possa ser aplicada. (Se você diz: “Que bela rosa!”, não chegou a esse juízo dizendo, primeiramente, “todas as rosas são belas, esta flor é uma rosa, logo, esta rosa é bela”. Ou, inversamente, “o belo são as rosas, esta flor é uma rosa, logo, ela é bela”.) O outro tipo de particular, tratado na segunda parte da *Crítica do juízo*, é o da impossibilidade de derivar qualquer produto particular da natureza de causas gerais: “Absolutamente nenhuma razão humana (na verdade, nenhuma razão finita em qualidade, como a nossa, embora possa ultrapassá-la em grau) pode esperar compreender a produção, mesmo de uma folha de grama, por meio de meras causas mecânicas.”²⁷ (Na terminologia kantiana, “mecânico” refere-se a causas naturais; seu oposto é “técnico”, que significa “artificial”, isto é, algo fabricado com um fim. A distinção é entre as coisas que vêm a ser por si mesmas

e as que são fabricadas visando um fim ou desígnio específicos.) Aqui, a ênfase recai sobre o “compreender”: como posso compreender (e não apenas explicar) que haja grama em geral e, portanto, esta folha de grama particular? A solução de Kant é introduzir o princípio teleológico, o “princípio de finalidade nos produtos da natureza”, enquanto “princípio heurístico para a investigação das leis particulares da natureza”, o qual, entretanto, não torna “seu modo de geração mais compreensível.”²⁸ Não estamos preocupados, aqui, com essa parte da filosofia kantiana; ela não lida com o julgamento do particular, estritamente falando, e seu tema é a natureza, embora, como veremos, Kant compreenda a história também como parte da natureza — é a história da espécie humana na medida em que pertence à espécie animal na terra. Sua intenção é encontrar um princípio de cognição, e não um princípio para o juízo. Mas vocês deveriam notar que, desde que se levanta a questão — por que é necessário que os homens existam? — pode-se continuar perguntando por que é necessário que as árvores existam, ou as folhas de grama, e assim por diante.

Em outras palavras, os tópicos da *Crítica do juízo* — o particular, como um fato da natureza ou um evento da história; a faculdade do juízo, como faculdade do espírito humano para lidar com o particular; a sociabilidade dos homens como condição de funcionamento daquela faculdade, ou seja, o vislumbre de que os homens são dependentes de seus companheiros não apenas porque têm um corpo e necessidades físicas, mas precisamente por suas faculdades do espírito — estes tópicos, todos de eminente significação política, isto é, importantes para a política, já eram preocupações de Kant muito antes de que ele finalmente voltasse a elas, na velhice, concluído o ofício crítico (*das kritische Geschäft*). Foi para tratar delas que Kant preteriu a parte doutrinal, que pretendia desenvolver “a fim de aproveitar, tanto quanto possível, os mais favoráveis momentos de meus anos avançados”.²⁹ Essa parte doutrinal deveria conter “a metafísica da natureza e dos costumes”; nelas não haveria lugar, “nenhuma seção especial, para a faculdade do juízo”. Pois o julgamento do particular — isso é belo, isso é feio; isso é certo, isso é errado — não tem lugar na filosofia moral kantiana. O juízo não é a razão prática; a razão prática “raciocina” e diz o que devo

e o que não devo fazer; estabelece a lei e é idêntica à vontade, e a vontade profere comandos; ela fala por meio de imperativos. O juízo, ao contrário, provém de um “prazer meramente contemplativo ou satisfação inativa [*untätiges Wohlgefallen*]”.³⁰

Esse “sentimento de prazer contemplativo chama-se gosto”, e a *Crítica do juízo* chamava-se originariamente *Crítica do gosto*. “Se é que a filosofia prática fala, de algum modo, do prazer contemplativo, ela menciona-o apenas de passagem, e não como se o conceito fosse endógeno a ela.”³¹ Isso não soa plausível? Como poderiam o “prazer contemplativo e a satisfação inativa” ter algo que ver com a prática? Isto não prova, de maneira conclusiva, que quando Kant voltou-se para a doutrina decidira que sua preocupação com o particular e o contingente era uma coisa do passado, um assunto de certo modo marginal? No entanto, veremos que sua posição final a respeito da Revolução Francesa, um evento que teve papel decisivo em sua velhice, fazendo-o esperar com impaciência pelos jornais, foi decidida por sua atitude do mero espectador, daqueles “que não estão engajados no jogo”, mas apenas acompanham-no com uma participação apaixonada nas aspirações; isso certamente não significava, e menos ainda para Kant, que eles agora queriam fazer a revolução; sua simpatia originava-se do mero “prazer contemplativo e da satisfação inativa”.

Há apenas um elemento nos escritos tardios de Kant, a respeito dessas questões, que não podemos vincular a preocupações do período pré-crítico. Em nenhum lugar, no período precedente, encontramos Kant preocupado com questões estritamente constitucionais ou institucionais. Entretanto, este foi um interesse superior em seus últimos anos de vida, quando foram escritos quase todos os ensaios estritamente políticos. Eles foram escritos após 1790, quando a *Crítica do juízo* apareceu e, de maneira ainda mais significativa, após 1789, o ano da Revolução Francesa, quando Kant tinha 65 anos. Daí por diante, seu interesse não mais se voltou exclusivamente para o particular, para a história, para a sociabilidade humana. No centro estava, então, aquilo que hoje chamaríamos de lei constitucional — o modo pelo qual um corpo político deveria ser organizado e constituído, o conceito de “república”, isto é, de governo

constitucional, a questão das relações internacionais etc. A primeira indicação dessa mudança talvez seja encontrada na nota ao § 65 da *Crítica do juízo*, que se refere à Revolução Americana, pela qual Kant já estivera bastante interessado. Escreve ele:

Em uma recente e completa transformação de um grande povo em um Estado, a palavra *organização*, para designar a regulação dos magistrados etc., e mesmo para o todo do corpo político, tem sido freqüentemente usada com adequação. Pois, em uma totalidade como essa, cada membro deve com certeza ser não apenas meio, mas ao mesmo tempo fim, e, à medida que todos trabalham em conjunto visando a possibilidade do todo, cada um deve ser determinado, com relação ao seu lugar e função, pela idéia do todo.

É precisamente esse problema de como organizar um povo em um Estado, como constituir o Estado, como *fundar* uma comunidade política, e todos os problemas legais relacionados a essas questões, o que ocupou Kant constantemente durante seus últimos anos de vida. Não que seus antigos interesses a respeito da astúcia da natureza ou da mera sociabilidade dos homens tivessem desaparecido totalmente. Mas sofrem uma certa mudança, ou melhor, aparecem sob novas e inesperadas formulações. Assim, encontramos em *À paz perpétua* o curioso artigo que estabelece um *Besuchsrecht*, o direito de visitar terras estrangeiras, o direito à hospitalidade e o “direito à estada temporária”.³² E no mesmo tratado novamente encontramos a natureza, essa grande artista, como a eventual “garantia à paz perpétua”.³³ Mas, sem essa nova preocupação, pareceria improvável que Kant tivesse iniciado sua *Metafísica dos costumes* com a “Doutrina do direito”. Nem é provável que ele finalmente tivesse dito (na segunda seção do *Conflito das faculdades*, em cuja última seção sua mente já apresenta claras evidências de deterioração): “É tão doce planejar constituições [*Es ist so süß sich Staatsverfassungen auszudenken*]” — um “doce sonho” cuja consumação é “não apenas pensável, mas ... uma obrigação, não [entretanto] dos cidadãos, mas do soberano”.³⁴

Terceira Lição

Poder-se-ia pensar que o problema de Kant, nesse momento tardio de sua vida — quando a Revolução Americana e principalmente a Revolução Francesa haviam-no despertado, por assim dizer, de seu sono político (assim como Hume despertara-o, na juventude, de seu sono dogmático e, na maturidade, Rousseau despertara-o do sono moral) —, fosse o de como reconciliar o problema da organização do Estado com sua filosofia moral, isto é, com o preceito da razão prática. E o fato surpreendente é que ele sabia que sua filosofia moral não ajudaria aqui. Assim, afastou-se de toda moralização e compreendeu que o problema era como forçar o homem a “ser um bom cidadão, mesmo se [ele não é] uma pessoa moralmente boa”, e que não se deve esperar “uma boa Constituição da moralidade, mas, inversamente, deve-se esperar uma boa condição moral do povo sob uma boa Constituição”.³⁵ Isso poderia lembrar a vocês a afirmação de Aristóteles de que “um homem bom pode ser um bom cidadão apenas em um bom Estado”, a não ser pelo fato de que Kant conclui (e isto é muito surpreendente, e vai muito além de Aristóteles na separação entre moralidade e a boa cidadania):

O problema da organização de um Estado, por mais difícil que pareça, pode ser resolvido mesmo para uma raça de demônios, desde que eles sejam inteligentes. O problema é: “Dada uma multidão de seres racionais exigindo leis universais para sua preservação, mas em que cada qual está secretamente inclinado a excetuar-se delas, estabelecer uma Constituição tal que, apesar do conflito das intenções privadas, eles controlem-se mutuamente, resultando disso que sua conduta pública seja a mesma que assumiriam se não tivessem tais intenções”.³⁶

Esta passagem é crucial. O que Kant disse é — para variar a fórmula aristotélica — que um homem mau pode ser um bom cidadão em um bom Estado. Sua definição do “mau” está aqui em concordância com

sua filosofia moral. O imperativo categórico diz: age sempre de tal maneira que a máxima de teus atos possa tornar-se uma lei geral, ou seja, “nunca devo agir de tal forma que não possa querer que minha máxima se torne uma lei universal”.³⁷ A questão é muito simples. Nos próprios termos de Kant: eu posso querer uma mentira particular, mas não posso “de modo algum querer que a mentira torne-se a lei universal. Pois com essa lei não haveria promessas”.³⁸ Ou: eu posso querer roubar, mas não posso querer que o roubo se torne uma lei universal; porque com essa lei não haveria a propriedade. Segundo Kant, o homem mau é aquele que abre uma exceção para si; ele *não* é o homem que quer o mal, pois isso é impossível para Kant. Assim, a “raça de demônios” não é aqui a de demônios no sentido usual do termo, mas a daqueles que estão “secretamente inclinados a excetuar-se”. A questão é o *secretamente*: não poderiam fazer isso publicamente porque, nesse caso, obviamente estariam contra o interesse comum — seriam inimigos do povo, mesmo que esse povo fosse uma raça de demônios. E, em política, distintamente da moral, tudo depende da “conduta pública.”

Aparentemente, essa passagem só poderia ter sido escrita *após* a *Crítica da razão prática*. Mas isso é um erro. Pois este também é um pensamento remanescente do período pré-crítico; só que agora formulado nos termos da filosofia moral de Kant. Nas *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime*, lemos:

Entre os homens há somente uns poucos que se comportam de acordo com *princípios* — o que é extremamente bom, pois é muito fácil alguém errar nesses princípios ... Aqueles que agem impelidos por *impulsos benevolentes* são muito mais numerosos [do que aqueles que agem baseados em princípios]. ... [Entretanto], os outros instintos que tão regularmente controlam o mundo animal ... também obedecem ao grande desígnio da natureza ... [E] muitos homens ... têm seu tão amado eu fixado diante dos olhos como o único ponto de referência para seus esforços e ... buscam fazer girar tudo em torno de seu *interesse próprio*, como em torno de um grande eixo. Nada pode ser mais vantajoso do que isso, pois esses são os mais diligentes, ordeiros e prudentes; eles dão suporte e solidez ao todo, pois, conquanto não queiram fazê-lo, servem ao bem comum.³⁹

Aqui soa mesmo como se uma “raça de demônios” fosse necessária para “prover os requisitos necessários e oferecer a base sobre a qual almas finas podem propagar beleza e harmonia”.⁴⁰ Temos aqui a versão kantiana da teoria iluminista do interesse próprio. Essa teoria tem várias deficiências importantes. Mas no que concerne à filosofia política, os principais pontos da posição kantiana são os seguintes. Primeiro, é claro que esse esquema só pode funcionar quando se assume que há um “grande propósito da natureza” trabalhando por trás dos homens que agem. De outro modo, a raça de demônios destruir-se-ia a si mesma (em Kant, o mal geralmente é autodestrutivo). A Natureza quer a preservação da espécie, e tudo o que ela exige de seus filhos é que se autopreservem e usem a cabeça. Segundo, há a convicção de que nenhuma conversão moral do homem, nenhuma revolução em sua mentalidade é necessária, exigida ou esperada a fim de produzir uma mudança política para melhor. E, terceiro, há a ênfase nas Constituições, por um lado, e na *publicidade*, por outro. “Publicidade” é um dos conceitos-chave do pensamento político kantiano; nesse contexto, ele aponta a sua convicção de que os maus pensamentos são secretos por definição. Assim, lemos em um de seus últimos trabalhos, *O conflito das faculdades*:

Por que nenhum soberano jamais ousou declarar que não reconhece absolutamente nenhum direito do povo que a ele se opõe? A razão é que tal declaração pública levantaria todos os súditos contra ele; embora, enquanto dóceis carneiros conduzidos por um senhor benevolente e sensível, bem alimentados e poderosamente protegidos, nada lhes fosse necessário lamentar quanto ao seu bem-estar.⁴¹

Contra todas as justificativas que dei para a escolha da discussão de um tópico kantiano que, literalmente falando, é inexistente — isto é, a sua filosofia política não escrita —, há uma objeção que nunca estaremos aptos a superar totalmente. Kant repetidamente formulou o que sustentava ser as três questões que fazem os homens filosofar — questões às quais sua própria filosofia tentou responder —, e nenhuma delas ocupa-se do homem como *zoon politikon*, um ser político. Dessas questões — O que posso conhecer? O que devo fazer? O que

posso esperar? —, duas lidam com tópicos tradicionais da metafísica, Deus e a imortalidade. Seria um sério erro acreditar que a segunda questão — O que devo fazer? — e seu correlato, a idéia de liberdade, pudessem de algum modo auxiliar nossa pesquisa. (Ao contrário, veremos que a maneira como Kant enunciou e respondeu à questão constituirá um obstáculo — e provavelmente também constituiu um obstáculo no próprio caminho de Kant, quando tentou reconciliar seus vislumbres políticos e sua filosofia moral — quando tentarmos sugerir como teria sido a filosofia política de Kant se ele tivesse encontrado tempo e vigor para expressá-la adequadamente.) A segunda questão de modo algum lida com a ação, e em nenhum lugar Kant a leva em consideração. Ele esmiuçou a “sociabilidade” básica do homem e enumerou como seus elementos a comunicabilidade — a necessidade de os homens comunicarem-se — e a publicidade, a liberdade *pública* não apenas para pensar, mas também para publicar — “a liberdade de escrita”; mas ele desconhece tanto uma faculdade quanto uma necessidade para a *ação*. Desse modo, a questão kantiana “Que devo fazer?” diz respeito à conduta do eu em sua independência dos outros — o mesmo eu que quer saber o que é cognoscível para os seres humanos e o que permanece não-cognoscível, mas ainda assim pensável; o mesmo eu que quer saber o que pode razoavelmente esperar em termos de imortalidade. As três questões estão interconectadas basicamente de uma maneira muito simples, quase primitiva. A resposta para a primeira questão, dada na *Crítica da razão pura*, diz-me o que eu posso e — o que é mais importante, em última análise — o que não posso conhecer. As questões metafísicas, em Kant, tratam precisamente do que não posso conhecer. No entanto, não posso evitar pensar acerca do que não posso conhecer, porque isso refere-se ao que mais me interessa: a existência de Deus; a liberdade, sem a qual a vida seria indigna para o homem, seria “bestial”; e a imortalidade da alma. Na terminologia kantiana, essas são as questões práticas, e é a razão prática que me diz como pensar a respeito delas. Mesmo a religião, existe para os homens enquanto seres racionais “apenas dentro dos limites da Razão”. Meu principal interesse, o que desejo esperar, é a felicidade em uma vida futura; devo esperar por isso se for digno de

tanto, ou seja, se me conduzir da maneira certa. Em uma de suas aulas, e também em suas reflexões, Kant acrescenta à terceira uma quarta questão, que deve sumariá-las: O que é o Homem? Mas essa questão não aparece nas *Críticas*.

Ademais, visto que a questão “Como eu julgo?” — a questão da terceira *Crítica* — também está ausente, nenhuma das questões basicamente filosóficas sequer menciona a condição da pluralidade humana — exceto, evidentemente, pelo que está implícito na segunda questão: que, sem os outros homens, não me ocuparia de minha própria conduta. Mas a insistência de Kant nos deveres para comigo mesmo, sua insistência de que os deveres morais devem ser livres de toda inclinação e de que a lei moral deveria ser válida não apenas para os homens neste planeta, mas para todos os seres inteligíveis no Universo, restringe ao mínimo [a] condição da pluralidade. A noção subjacente às três questões é o interesse próprio, não o interesse pelo mundo; e se Kant sinceramente concordava com o velho adágio romano *Omnes homines beati esse volunt* (todos os homens querem a felicidade), também sentia que não estaria apto para suportá-la a não ser que estivesse convencido de que era digno dela. Em outras palavras — e estas são palavras repetidas por Kant muitas vezes, embora incidentalmente —, o grande infortúnio que pode advir a um homem é o menosprezo por si. “A perda da auto-aprovação [*Selbstbilligung*]”, diz ele numa carta a Mendelssohn (de 8 de abril de 1776), “seria o maior mal que poderia me ocorrer”, e não a perda da estima conferida a ele por uma outra pessoa. (Pensem na afirmação de Sócrates: “Seria melhor para mim estar em discórdia com as multidões do que, sendo um, estar em desacordo comigo mesmo.”) Assim, a meta mais alta do indivíduo em sua vida é o merecimento de uma felicidade que é inalcançável nessa Terra. Comparada a essa preocupação primeira, todas as outras metas e objetivos que os homens busquem em sua vida são coisas marginais — incluindo certamente o progresso um tanto duvidoso da espécie, que a natureza opera por trás de nossas costas.

Nesse ponto, contudo, estamos prontos para pelo menos mencionar o problema curiosamente difícil da relação entre política e filosofia, ou melhor, a provável atitude do filósofo em relação ao domínio da

política. Certamente, outros filósofos fizeram o que Kant não fez: escreveram filosofias políticas; mas isso não significa que tivessem uma opinião mais elevada sobre a política, ou que as questões políticas fossem centrais em suas filosofias. Os exemplos são excessivamente numerosos para que os citemos. Mas Platão claramente escreveu a *República* para justificar a noção de que os filósofos deveriam tornar-se reis não porque apreciassem a política, mas porque, em primeiro lugar, isso significaria que eles não seriam governados por pessoas piores do que eles próprios e, depois, porque isso traria à nação aquela quietude completa, aquela paz absoluta, que certamente constituem a melhor condição para a vida do filósofo. Aristóteles não seguiu Platão, mas mesmo ele sustentou que o *bios politikos* existia, em última análise, em atenção ao *bios theóretikos*; e no que se refere ao filósofo, disse explicitamente, mesmo na *Política*, que apenas a filosofia permite aos homens *di' hautón chairein*, desfrutar de si mesmos independentemente, sem a ajuda ou a presença dos outros,⁴² deixando subentendido que tal independência, ou melhor, auto-suficiência, estava entre os maiores bens. (Certamente, de acordo com Aristóteles, apenas uma vida ativa pode assegurar a felicidade; mas tal "atividade" "não precisa ser ... uma vida que envolva relações com os outros", se ela consiste em "pensamentos e seqüências de reflexões" que são independentes e completos em si mesmos).⁴³ Espinosa afirmou no próprio título de um de seus tratados políticos que seu principal desígnio não era político, mas a *libertas philosophandi*; e mesmo Hobbes, que estava certamente mais preocupado com questões políticas do que qualquer outro autor de uma filosofia política (pois nem Maquiavel nem Bodin nem Montesquieu estavam preocupados com a filosofia), escreveu seu *Leviatã* a fim de evitar os perigos da política e assegurar tanta paz e tranquilidade quanto fosse humanamente possível. Todos eles, com a possível exceção de Hobbes, teriam concordado com Platão: não considerem tão seriamente o domínio dos negócios humanos. E as palavras de Pascal a este respeito, escritas nos moldes dos moralistas franceses, irreverentes, revivificantes, sarcásticas, podem ter exagerado um pouco, mas não perderam o ponto:

Só podemos pensar em Platão e Aristóteles sob grandes vestes acadêmicas. Eles foram homens honestos e, como outros, riam com seus amigos; e quando se divertiram, escrevendo as *Leis* ou a *Política*, fizeram-no por distração. Essa é a parte menos séria de suas vidas: a [parte] mais filosófica era viver simples e tranquilamente. Se escreveram sobre a política, foi como que para reger um asilo de lunáticos; se sugeriram a aparência de estar falando de grandes questões, foi porque sabiam que os loucos para quem falavam pensavam ser reis e imperadores. Eles introduziram seus princípios a fim de tornar a sua loucura o menos ofensiva possível.⁴⁴

Quarta Lição

Li para vocês um “pensamento” de Pascal a fim de chamar-lhes a atenção para a *relação* entre filosofia e política, ou antes, para a atitude que quase todos os filósofos tiveram com relação ao âmbito dos negócios humanos (*ta tón anthrópón pragmata*). Robert Cumming escreveu recentemente: “O objeto da filosofia política moderna ... não é a *polis* ou sua política, mas a relação entre filosofia e política.”⁴⁵ Essa observação aplica-se de fato a toda filosofia política e, acima de tudo, a seus começos em Atenas.

Se considerarmos dessa perspectiva geral a relação de Kant com a política — isto é, não atribuindo apenas a ele o que é uma característica geral, uma *déformation professionnelle* —, encontraremos certas concordâncias e discordâncias bem importantes. A principal e mais contundente concordância está na atitude em relação à vida e à morte. Vocês hão de lembrar que Platão dizia que apenas seu corpo ainda habitava a cidade; e, no *Fédon*, também explicava como estão certas as pessoas comuns quando dizem que uma vida filosófica assemelha-se à morte.⁴⁶ A morte, sendo a separação entre corpo e alma, é bem-vinda para ele; de certo modo, ele ama a morte, pois o corpo, com todas as suas exigências, constantemente interrompe as investigações da alma.⁴⁷ Em outras palavras, o verdadeiro filósofo não aceita as condições sob as quais a vida foi dada ao homem. Isso não é apenas um capricho de Platão, nem é apenas sua hostilidade ao corpo. Isso está implícito na viagem de Parmênides aos céus para escapar às “opiniões dos mortais” e às ilusões da experiência sensível; está implícito no afastamento de Heráclito de seus concidadãos, e em todos os que, indagados acerca de seu verdadeiro lar, apontaram para os céus; ou seja, está implícito nos começos da filosofia na Jônia. E se, com os romanos, entendermos o estar vivo como sinônimo de *inter homines esse* (e *sinere inter homines esse* como estar morto), temos então a primeira chave importante para as tendências sectárias da

filosofia, desde Pitágoras: recolher-se a uma seita é a segunda melhor cura para o estar vivo e o viver entre os homens. Mais surpreendentemente, encontramos posição similar em Sócrates, que, afinal, trouxe a filosofia dos céus para a terra; na *Apologia*, comparando a morte a um sono sem sonhos, ele afirma que mesmo o grande rei da Pérsia acharia difícil lembrar-se de muitos dias e noites que tivesse passado melhor ou mais prazerosamente do que em uma simples noite em que seu sono não fosse perturbado por sonhos.⁴⁸

Apreciar o testemunho dos filósofos gregos envolve uma dificuldade. Eles devem ser vistos sob o pessimismo geral dos gregos, que sobrevive nas famosas linhas de Sófocles: “Não ter nascido prevalece sobre todo o sentido expresso em palavras; de longe, a segunda melhor coisa para a vida, uma vez que tenha aparecido, é voltar o mais rapidamente possível ao lugar de onde veio” (*Mé phunai ton hapanta nika logon; to d’, epei phané, bénai keis’ hopothen per hékei polu deutron hós tachista* [*Édipo em Colona*, 1224-26]). Esse sentimento a respeito da vida desapareceu junto com os gregos; o que não desapareceu, mas, ao contrário, teve a maior influência possível na tradição posterior, foi a avaliação acerca daquilo de que se ocupa a filosofia — não importando se os autores ainda falavam a partir de uma experiência especificamente grega, ou de uma experiência específica do filósofo. Dificilmente há outro livro que tenha tido tão grande influência quanto o *Fédon* de Platão. A noção, comum aos romanos e à Antigüidade tardia, de que a filosofia ensina aos homens, antes de tudo, como morrer, é sua versão vulgarizada. (Isso não é grego: em Roma, a filosofia, importada dos gregos, era uma ocupação dos velhos; na Grécia, pelo contrário, era dos jovens.) Aqui, a questão para nós é que essa preferência pela morte tornou-se um tópico geral dos filósofos após Platão. Quando (no terceiro século) Zenão, fundador do Estoicismo, perguntou ao Oráculo de Delfos o que deveria fazer para alcançar a melhor vida, o Oráculo respondeu-lhe: “Tome a cor dos mortos.” A resposta, como de hábito, era ambígua; poderia significar: “viva como se estivesse morto”, ou, como o próprio Zenão presumivelmente a interpretou: “estude os antigos”. (Visto que a anedota chegou a nós por Diógenes Laércio [*Vida dos Filósofos* 7.

21], que viveu no terceiro século d.C., tanto as palavras do Oráculo de Delfos como a interpretação de Zenão são duvidosas.)

Essa franca suspeição da vida não poderia sobreviver em toda a sua ousadia na Era Cristã por razões que não nos interessam aqui; voltaremos a encontrá-la em uma transformação característica nas teodicéias da Época Moderna, isto é, nas justificações de Deus, por sob as quais certamente se oculta a suspeita de que a vida, tal como a conhecemos, carece amplamente de justificação. É óbvio que essa suspeição da vida implica uma degradação da totalidade do domínio dos negócios humanos, “em sua melancólica contingência” (Kant). E a questão aqui não é o de que a vida na Terra não seja imortal, mas, como diriam os gregos, que não seja “fácil” como a vida dos deuses, mas penosa, cheia de preocupações, cuidados, desgostos e tristezas, com as dores e os descontentamentos superando sempre os prazeres e as gratificações.

Contra esse fundo de pessimismo geral, não deixa de ser importante compreender que os filósofos não reclamavam da mortalidade ou da brevidade da vida. Kant chega a mencionar isso explicitamente: uma “duração maior apenas prolongaria um jogo de guerra incessante com as aflições”.⁴⁹ Nem a espécie lucraria se “os homens pudessem ansiar por uma vida de oitocentos ou mais anos”; pois seus vícios, “dotados de uma vida tão longa, alcançariam um tal grau que ela não mereceria melhor destino que o de ser varrida da face da Terra”. Isso certamente está em contradição com a esperança no progresso da espécie, que, sendo constantemente interrompido pela morte dos membros mais velhos e pelo nascimento dos mais novos, obriga estes últimos a despender muito tempo aprendendo o que os velhos já sabiam, e que poderiam ter levado mais adiante se lhes tivesse sido dada uma maior duração de vida.

Assim, é o valor da própria vida que está em jogo e, a este respeito, dificilmente outro filósofo pós-clássico concordou tanto com os filósofos gregos quanto Kant (embora sem sabê-lo):

É fácil decidir acerca do valor da vida para nós quando ele é estimado *por aquilo de que desfrutamos* (isto é, pela felicidade). Ele vai abaixo de zero; quem estaria disposto a iniciar novamente a vida sob as mesmas condições? Quem o

faria, mesmo quando isso estivesse de acordo com um novo plano escolhido por nós mesmos (ainda que em conformidade com o curso da natureza), mesmo quando ele fosse unicamente dirigido para o desfrute?⁵⁰

Ou, a respeito das teodicéias:

[Se a justificação da bondade divina consiste] em mostrar que, nos destinos dos homens, os males não superam o deleite prazeroso da vida, visto que todo mundo, por pior que esteja, prefere a vida à morte, ... uma resposta a este sofisma pode ser pedida ao bom senso de cada homem que tenha vivido o suficiente e refletido acerca do valor da vida; pergunte-se-lhe apenas se ele estaria disposto a jogar novamente o jogo da vida, não sob as mesmas condições, mas sob qualquer das condições de nosso mundo terreno, e não sob aquelas de uma terra de fadas.⁵¹

No mesmo ensaio, Kant diz que a vida é “um tempo de provação” no qual mesmo o melhor homem “não estará satisfeito com sua vida” (*seines Lebens nicht froh wird*), e fala, em sua *Antropologia*, do “fardo que parece pesar sobre a vida como tal”.⁵² E para quem pensar que essa é uma questão menor para Kant, como pessoa e filósofo — porque a ênfase está no gozo, no prazer, na dor e na felicidade —, ele escreveu, nas inúmeras reflexões que deixou (e que só foram publicadas neste século), que apenas o prazer e o desprazer (*Lust* e *Unlust*) “constituem o absoluto, porque são a vida em si mesma”.⁵³ Mas também se pode ler na *Crítica da razão pura* que a razão “se encontra a si mesma constrangida a assumir” uma vida futura, na qual “virtude e felicidade” estão propriamente associadas; “de outra forma, veríamos as leis morais como quimeras vazias da mente” (*leere Hirngespinnste*).⁵⁴ Se a resposta à questão “O que posso esperar?” é a vida em um mundo futuro, enfatiza-se menos a imortalidade do que uma forma de vida melhor.

Iremos agora focalizar a própria filosofia de Kant, para descobrir com que pensamentos ele poderia superar essa disposição melancólica tão enraizada. Está fora de dúvida de que esse era seu próprio caso, e ele bem o sabia. A descrição que se segue, do “homem cuja composição do ânimo é melancólica”, certamente é um auto-retrato. Esse homem:

... pouco se ocupa com o que os outros julgam, com o que consideram bom ou verdadeiro [*Selbstdenken*] ... A veracidade lhe é sublime, e ele odeia mentiras ou dissimulação. Tem um alto sentimento da dignidade da natureza humana. Valoriza-se a si mesmo e enxerga o ser humano como uma criatura que merece respeito. Não se submete a nenhuma subserviência depravante e respira a liberdade em um peito nobre. Todas as correntes, desde as douradas, que se usam na corte, aos ferros pesados dos sentenciados, são para ele abomináveis. É um juiz rigoroso de si e dos outros, e não raramente está farto de si como do mundo... Ele corre o risco de se tornar um sonhador ou um excêntrico.⁵⁵

Não deveríamos contudo esquecer, em nossa investigação, que Kant compartilhou sua avaliação geral da vida com filósofos cujas doutrinas ele não esposava, e com os quais não partilhava dessa melancolia específica. Dois pensamentos propriamente kantianos vêm à mente. O primeiro está contido naquilo que a Era do Iluminismo chamava de progresso, e que já mencionamos. O progresso é o progresso da espécie e é, portanto, de pouco proveito para o indivíduo. Mas o pensamento do progresso na história — e para a humanidade, ambos como totalidades — implica desconsiderar o particular e, por sua vez, dirigir a atenção para o “universal” (como se encontra no próprio título da “Idéia de uma história *universal* [geral]”), em cujo contexto o particular faz sentido; implica voltar a atenção para o todo em relação ao qual a existência do particular é necessária. Essa evasão, por assim dizer, do particular (que em si mesmo é insignificante) para o universal, do qual ele deriva seu sentido, não é certamente peculiar a Kant. O maior pensador a este respeito é Espinosa, com sua aquiescência a tudo o que é — seu *amor fati*. Mas também encontra-se repetidamente em Kant a noção de que as guerras, as catástrofes, o mal ordinário ou a dor são necessários para a produção da “cultura”. Sem eles, os homens decairiam ao estado bruto da mera satisfação animal.

O segundo pensamento é a noção kantiana da dignidade moral do homem como indivíduo. Mencionei anteriormente a questão kantiana: por que os homens existem? Essa questão, de acordo com Kant, só pode ser levantada quando se considera que a espécie humana está no mesmo nível que as outras espécies animais (e, em certo sentido, ela *está* no mesmo nível). “Do homem (e, assim, de toda criatura racional

no mundo [isto é, no Universo, e não apenas na Terra]) enquanto ser moral não se pode perguntar por que (*quem in finem*) [para que fim] ele existe”,⁵⁶ pois é um fim em si mesmo.

Temos agora três diferentes conceitos ou perspectivas sob as quais considerar os negócios humanos: há a espécie humana e seu progresso; há o homem enquanto ser moral e um fim em si mesmo; e há os homens no plural, os quais, de fato, estão no centro de nossas considerações e cujo “fim” verdadeiro, como foi mencionado anteriormente, é a *sociabilidade*. As distinções entre essas três perspectivas são pré-condições necessárias para uma compreensão de Kant. Quando fala do homem, deve-se saber se está falando da espécie humana; ou do ser moral, a criatura racional que também pode existir em outras partes do universo; ou dos homens como os reais habitantes da Terra.

Resumindo: Espécie humana = Humanidade = parte da natureza = sujeita à “história”, astúcia da natureza = a ser considerada sob a idéia de “fim”, juízo teleológico: segunda parte da *Crítica do juízo*.

Homem = ser racional, sujeito às leis da razão prática que ele dá a si mesmo, autônomo, um fim em si mesmo, pertencente a um *Geisterreich*, um reino dos seres inteligíveis = *Crítica da razão prática* e *Crítica da razão pura*.

Homens = criaturas limitadas à Terra, vivendo em comunidades, dotadas de senso comum, *sensus communis*, um senso comunitário; não-autônomos, cada qual precisando da companhia do outro mesmo para o pensamento (“a liberdade de escrita”) = primeira parte da *Crítica do juízo*: juízo estético.

Quinta Lição

Disse que iria indicar o quanto a atitude de Kant, como filósofo, com relação ao domínio dos negócios humanos, coincide e diverge da atitude de outros filósofos, em especial a de Platão. No momento devemos nos restringir a esse ponto principal: a atitude dos filósofos em relação à vida tal como é dada aos homens na Terra. Se vocês retornarem ao *Fédon* e aos motivos que aí são dados para um certo envolvimento do filósofo com a morte, verão que, muito embora Platão despreze os prazeres do corpo, não lamenta que os desprazeres superem os prazeres. Antes, a questão é que os prazeres, como os desprazeres, distraem o espírito e desencaminham-no, o corpo é um fardo quando se está em busca da verdade, que, sendo imaterial e estando além da percepção sensível, só pode ser percebida pelos olhos da alma, também eles imateriais e além da percepção sensível. Em outras palavras, o verdadeiro conhecimento é possível apenas para um espírito não perturbado pelos sentidos.

Esta certamente não pode ser a posição de Kant, pois sua filosofia teórica sustenta que todo conhecimento depende da interação e cooperação entre sensibilidade e intelecto, e sua *Crítica da razão pura* foi corretamente designada como uma justificação, senão uma glorificação, da sensibilidade humana. Mesmo na juventude — quando, ainda sob o impacto da tradição, expressou uma certa hostilidade platônica ao corpo (reclamava de que ele interferia na agilidade do pensamento [*Hurtigkeit des Gedankens*], limitando e estorvando o espírito)⁵⁷ — Kant não reivindicava que o corpo e os sentidos fossem a fonte principal do erro e do mal.

Isso tem duas conseqüências importantes. Em primeiro lugar, para ele, o filósofo clarifica as experiências que todos nós temos; ele não declara que o filósofo possa deixar a Caverna Platônica ou unir-se à viagem de Parmênides aos céus, e nem pensa que devesse tornar-se membro de uma seita. Para Kant, o filósofo permanece um homem

como vocês e eu, vivendo entre seus companheiros e *não* entre filósofos. Em segundo lugar, Kant declara que a tarefa de avaliar a vida com relação ao prazer e ao desprazer — tarefa que Platão e outros pretenderam que fosse apenas do filósofo, sustentando que a maioria está bastante satisfeita com a vida como ela é — pode ser desempenhada por todo homem comum, de bom senso, que tenha refletido sobre a vida.

Essas duas conseqüências, por sua vez, obviamente nada mais são do que os dois lados da mesma moeda, e o nome da moeda é a Igualdade. Consideremos três passagens famosas das obras de Kant. As duas primeiras são da *Crítica da razão pura*, respondendo a algumas objeções:

Você realmente exige que um tipo de conhecimento relativo a todos os homens deva transcender o entendimento comum, sendo-lhe revelado apenas pelos filósofos? ... [Em] questões que dizem respeito a todos os homens indistintamente a natureza não é culpada de nenhuma distribuição parcial de seus dons, e, ... com relação aos fins essenciais da natureza humana, a mais alta filosofia não pode avançar mais do que o possível sob a orientação que a natureza concedeu, mesmo ao entendimento mais simples.⁵⁸

Juntamente com este, considerem o último parágrafo da *Crítica*:

Se o leitor teve a cortesia e a paciência de acompanhar-me ao longo desse caminho, pode agora julgar por si mesmo, desde que se preocupe em ajudar a tornar este atalho *uma verdadeira estrada*, se não pode ser possível concluir, antes do fim desta centúria, aquilo que muitos séculos não foram capazes de cumprir; isto é, assegurar à razão humana a completa satisfação em relação àquilo de que ela tem se ocupado tão impetuosamente, embora em vão, até aqui.⁵⁹

A terceira passagem, muito citada, é autobiográfica:

Por inclinação, sou um investigador. Sinto uma sede insaciável de conhecimento, uma inquietude que caminha com o desejo de nele progredir, e uma satisfação em cada avanço do conhecimento. Houve um tempo em que acreditei que isso constituísse a honra da humanidade e desprezava [o] povo, que não sabe nada. Rousseau corrigiu-me [*hat mich zurecht gebracht*]. Esse preconcei-

to cego desapareceu, e aprendi a honrar o homem. Eu me consideraria mais inútil que o mais simples trabalhador se não acreditasse que [o que estou fazendo] pode dar valor a todos os outros, ao estabelecer os direitos da humanidade.⁶⁰

Filosofar, ou o pensamento da razão que transcende os limites daquilo que pode ser conhecido, os limites do conhecimento humano, é, para Kant, uma “necessidade” humana geral, a necessidade da razão enquanto faculdade humana. Ela não opõe a maioria à minoria. (Se há, em Kant, uma linha distintiva entre maioria e minoria, ela é, muito ao contrário, uma questão de moralidade: a “mancha hedionda” na espécie humana é a mentira, interpretada como uma forma de auto-ilusão. A minoria é a daqueles que são honestos consigo próprios.) Com o desaparecimento dessa velha distinção, contudo, algo curioso acontece. A preocupação do filósofo com a política desaparece; ele não tem mais qualquer interesse especial pela política; não há interesse próprio e, assim, não há exigência pelo poder ou por uma Constituição que proteja o filósofo contra a maioria. Kant concorda com Aristóteles, contra Platão, que os filósofos não deveriam governar, mas que os governantes deveriam estar disponíveis para ouvir os filósofos.⁶¹ Discorda porém da perspectiva de Aristóteles, segundo a qual o modo filosófico de vida é o mais elevado, sendo que, em última análise, o modo político de vida existe em atenção ao *bios théorétikos*. Com o abandono dessa hierarquia, que é o abandono de todas as estruturas hierárquicas, também desaparece a velha tensão entre política e filosofia. O resultado é que a política e a necessidade de escrever uma filosofia política, a fim de estabelecer leis para um “asilo insano”, deixam de ser uma preocupação urgente para o filósofo. Ela não é mais, segundo as palavras de Eric Weil, “*une préoccupation pour les philosophes; elle devient, ensemble avec l’histoire, un problème philosophique*” [uma preocupação para os filósofos; ela torna-se, juntamente com a história, um genuíno problema filosófico].⁶²

Mais ainda, quando Kant fala do fardo que parece pesar sobre a vida em si mesma, ele alude à curiosa natureza do prazer, da qual também fala Platão, em um contexto diferente; quer dizer, alude ao fato de que todo prazer dissipa um desprazer, que uma vida que

contivesse apenas prazeres estaria, de fato, privada de todo prazer — pois o homem não estaria apto a senti-lo e a desfrutá-lo; alude, portanto, ao fato de que um deleite inteiramente puro, não perturbado nem pela lembrança da necessidade que o precedeu, nem pelo medo da perda que certamente o sucederá, não existe. A felicidade como um sólido estado de corpo e alma, estável, é impensável para os homens na Terra. Quanto maior a privação e quanto maior o desprazer, tanto mais intenso será o prazer. Há apenas uma exceção a esta regra, o prazer que sentimos quando nos confrontamos com a beleza. Kant chama esse prazer de “satisfação desinteressada” [*uninteressiertes Wohlgefallen*], escolhendo de propósito uma palavra diferente para designá-lo. Veremos mais adiante como é importante o papel desempenhado por essa noção naquela filosofia política que Kant nunca escreveu. Ele próprio alude a isso quando escreve, em uma de suas reflexões postumamente publicadas: “O fato de o homem ser afetado pela pura beleza da natureza prova que ele foi feito e moldado para este mundo.” [*Die schönen Dinge zeigen an, dass der Mensch in die Welt passe und selbst seine Anschauung der Dinge mit den Gesetzen seiner Anschauung stimme*].⁶³

Suponhamos por um momento que Kant tivesse escrito uma teodicéia, uma justificação do Criador diante do Tribunal da Razão. Sabemos que ele não o fez; em vez disso, escreveu um ensaio sobre o “fracasso de todo esforço filosófico em teodicéias” e provou, na *Crítica da razão pura*, a impossibilidade de toda demonstração da existência de Deus (ele assumiu a posição de Jó: os caminhos de Deus são inescrutáveis). Todavia, se tivesse escrito uma teodicéia, o fato da beleza das coisas no mundo teria assumido uma parte importante — tão importante quanto a famosa “lei moral em mim”, ou seja, o fato da dignidade humana. (As teodicéias assentam-se no argumento de que, se olharmos o *todo*, veremos que o particular de que reclamamos é parte e parcela dele e, como tal, é justificado em sua existência. Em um ensaio de juventude [1759] sobre o otimismo,⁶⁴ Kant assume uma posição similar: “O todo é o melhor, e todas as coisas são boas em vista do todo.” Duvido que ele fosse capaz de dizer, mais tarde, o que diz aqui: “Eu clamo a cada criatura ...: Vivas a nós, nós somos! [*Heil*

uns, wir sind!].” Mas o louvor é o louvor do “todo”, isto é, do mundo; em sua juventude, Kant ainda estava disposto a pagar o preço por estar vivo no mundo.) Essa é também a razão pela qual atacou, com veemência inusual, os “sábios obscurantistas” que, em “alegorias um tanto nauseantes”, apresentaram “nosso mundo [a Terra], o domicílio da humanidade, completamente desprezível”, como

... uma *estalagem* ... em que todo homem, ali habitando ao longo de sua jornada na vida, deve ser preparado para logo ser suplantado por um sucessor; como uma *penitenciária* ... para a punição e purificação dos espíritos caídos, expulsos do paraíso ...; como um *asilo lunático*...; como uma *cloaca* para a qual todo o refugio de outros mundos foi conjurado ... [uma espécie de] dispensa para todo o universo.⁶⁵

Assim, retenhamos as seguintes idéias. O mundo é belo e portanto um lugar adequado para os homens viverem, mas os homens como indivíduos nunca escolheriam viver novamente. O homem como um ser moral é um fim em si mesmo, mas a espécie humana está sujeita ao progresso que, por certo, está de algum modo em oposição ao homem como ser moral e criatura racional, um fim em si mesmo.

Se estou certa quando digo que há uma filosofia política em Kant, mas que, em contraste com outros filósofos, ele nunca a escreveu, então parece óbvio que sejamos capazes de encontrá-la — se podemos encontrá-la, enfim — em toda a sua obra, e não apenas nos poucos ensaios que são freqüentemente agrupados sob essa rubrica. Se seus principais trabalhos, por um lado, não contivessem implicações políticas, e se, por outro lado, os escritos periféricos que tratam de questões políticas contivessem apenas pensamentos periféricos, não vinculados aos seus trabalhos estritamente filosóficos, nossa investigação seria obtusa e interessaria, no máximo, aos antiquários. Ocuparmo-nos dela seria contrário ao próprio espírito de Kant, pois a paixão pela erudição permaneceu-lhe estranha. Ele não pretendia, como anotou em suas reflexões, “tornar sua cabeça um pedaço de pergaminho no qual rabiscasse antigos e semi-apagados fragmentos de informação oriundos de arquivos” [*Ich werde ja meinen Kopf nicht zu einem Pergament machen, um alte halbe-erloschene Nachrichten aus Archiven darauf nachzukritzeln*].⁶⁶

Comecemos com algo que dificilmente surpreenderia a alguém nos dias de hoje, mas que ainda é válido considerar. Ninguém, antes ou depois de Kant, exceto Sartre, escreveu um livro famoso de filosofia intitulado *Crítica*. Sabemos ao mesmo tempo muito e pouco acerca de por que Kant escolheu esse título surpreendente e, de certo modo, depreciativo, como se não pretendesse mais do que criticar todos os seus predecessores. Com certeza pretendia mais do que isso com a palavra, mas a conotação negativa nunca esteve totalmente ausente de sua mente: “A filosofia da razão em sua totalidade está voltada unicamente para esse proveito negativo”⁶⁷ — ou seja, tornar “pura” a razão, assegurar que nenhuma experiência, nenhuma sensação introduzir-se-ia no pensamento da razão. A palavra pode ter-lhe sido sugerida, como ele mesmo apontou, pela “Era da Crítica”, isto é, pela Era do Iluminismo, e ele observa que a crítica é “aquela atitude meramente negativa que constitui o próprio Iluminismo”.⁶⁸ O Iluminismo significa, nesse contexto, liberação de todos os preconceitos, de todas as autoridades, um evento de purificação.

Nossa época é, em grau especial, a época da crítica, e a essa crítica tudo deve ser submetido. A religião ... e a legislação ... podem procurar eximir-se dela. Mas, então, levantam apenas suspeitas, e não podem exigir o respeito sincero que a razão concede apenas àquilo que se mostrou capaz de suportar o teste do exame livre e aberto.⁶⁹

O resultado de uma tal crítica é o *Selbstdenken*, o “usar o próprio espírito”. Usando seu próprio espírito Kant descobriu o “escândalo da razão”, isto é, que não são apenas a tradição e a autoridade que nos desencaminham, mas a própria faculdade da razão. Assim, “crítica” significa um esforço para descobrir as “fontes e limites” da razão. Desse modo, Kant acreditou que sua crítica era a mera “propedêutica do sistema”, e, aqui, “crítica” é colocada em oposição a “doutrina”. Ao que parece, Kant acreditou que o que estava errado na metafísica tradicional não era a “doutrina”. Desse modo, crítica significa “estabelecer o plano arquitetônico completo, ... garantir ... a completude e a certeza da estrutura em todas as suas partes”.⁷⁰ Enquanto tal, ela tornará possível avaliar todos os outros sistemas filosóficos. Mais

uma vez, isso relaciona-se com o espírito do século XVIII, com seu enorme interesse pela estética, pela arte e pela *crítica de arte*, cujo intento era estabelecer regras para o gosto, fixar padrões para as artes.

Finalmente, e o que é mais importante, a palavra crítica acha-se em dupla oposição, por um lado, à metafísica dogmática, e, por outro, ao ceticismo. A resposta a ambos era: pensamento crítico. Ele não sucumbe a nenhum dos dois. Como tal, é um novo modo de pensar, e não apenas a simples preparação para uma nova doutrina. Por conseguinte, não é como se ao trabalho aparentemente negativo da crítica pudesse seguir-se o trabalho aparentemente positivo da confecção do sistema. Isso foi o que realmente se deu, mas, de um ponto de vista kantiano, isso não seria mais do que um outro dogmatismo. (Kant nunca foi totalmente claro e inequívoco quanto a esse ponto; se pudesse ter visto para que exercícios de pura especulação sua *Crítica* iria liberar Fichte, Schelling e Hegel, ele poderia ter sido um pouco mais claro.) A filosofia, de acordo com Kant, tornou-se crítica na Era da Crítica e do Iluminismo — o tempo em que o homem chegou à maioridade.

Seria um grande erro crer que o pensamento crítico acha-se em algum lugar entre o dogmatismo e o ceticismo. Ele é de fato o modo de abandonar essas alternativas. (Em termos biográficos: é o modo pelo qual Kant supera tanto as velhas escolas metafísicas — Wolff e Leibniz — quanto o novo ceticismo de Hume, que o despertara de seu sono dogmático.) Todos começamos como dogmáticos, de um modo ou de outro; ou somos dogmáticos em filosofia, ou resolvemos todos os problemas acreditando em dogmas de alguma igreja, na revelação. Uma primeira reação contra isso, acionada pela experiência inevitável de *tantos* dogmas, todos eles reivindicando possuir a verdade, é o ceticismo: a conclusão de que não existe algo como a verdade, e que, portanto, posso arbitrariamente escolher alguma doutrina dogmática (arbitrariamente com respeito à verdade: minha escolha pode ser instigada simplesmente por vários interesses e ser totalmente pragmática). Ou posso simplesmente dar de ombros diante de um trabalho tão improfícuo. O verdadeiro cético, aquele que afirma: “Não há verdade”, será imediatamente questionado pelo dogmático: “Mas ao afirmar isso você faz supor

que você *realmente* acredita na verdade; você requer validade para sua afirmação de que não há verdade.” Parece que ele venceu no argumento. Mas não mais do que no argumento. O cético pode replicar: “Isso é um puro sofisma. Você sabe muito bem o que eu quero dizer, muito embora eu não possa exprimi-lo em palavras sem uma aparente contradição.” Sobre isso, o dogmático dirá: “Você vê? A própria linguagem está contra você.” E uma vez que o dogmático é habitualmente um companheiro agressivo, ele prosseguirá e dirá: “Já que você é inteligente o suficiente para entender a contradição, devo concluir que você tem um *interesse* em destruir a verdade; você é um niilista.” A posição crítica é contrária a essas duas posições. Ela recomenda-se a si mesma por sua modéstia. Ela diria: “Talvez os homens não sejam capazes, enquanto seres finitos, *da* verdade, embora tenham uma noção, uma idéia da verdade para a regulação de seus processos espirituais. (O dito socrático: ‘Nenhum homem é sábio.’) Entretanto, estão absolutamente aptos para indagar a respeito dessas faculdades humanas tais como lhes foram dadas — não sabemos por quem ou como, mas com as quais temos que viver. Analisemos o que podemos e o que não podemos conhecer.” Eis porque seu livro se intitula a *Crítica da razão pura*.

Sexta Lição

Estávamos discutindo o termo “crítica”, que Kant tomara emprestado da Era do Iluminismo, de acordo com sua própria compreensão; e se, em nossa apresentação, fomos além da interpretação de Kant, ainda permanecemos no espírito [*spirit*] de Kant. Como ele mesmo afirmou, frequentemente a posteridade “entende um autor melhor do que ele se entendeu a si próprio”.⁷¹ Embora a inspiração negativa da crítica nunca estivesse ausente de sua mente, dissemos que Kant tinha em vista, com a crítica, não a crítica de “livros e sistemas, mas a da faculdade da razão enquanto tal”;⁷² também dissemos que ele acreditava ter encontrado um outro caminho para a escolha estéril entre dogmatismo e ceticismo, escolha usualmente resolvida em “completo indiferentismo — a mãe, em todas as ciências, do caos e da noite”.⁷³ Contei-lhes, no diálogo entre o cético e o dogmático, como o cético, confrontado com tantas verdades (ou antes, confrontado com a feroz batalha entre pessoas que pretendem, cada qual, ter *a* verdade), exclama: “Não há verdade”, pronunciando assim as palavras mágicas que unem todos os dogmáticos. Nessa batalha, o crítico entra e interrompe a gritaria: “Ambos, dogmáticos e céticos, parecem ter o mesmo conceito da verdade, ou seja, algo que por definição exclui todas as outras verdades, de modo que todas elas tornam-se mutuamente excludentes. Talvez”, diz ele, “haja algo errado com seu conceito de verdade. Talvez”, acrescenta, “os homens, seres finitos, tenham uma noção da verdade, mas não possam ter, possuir a verdade. Vamos antes analisar essa nossa faculdade que nos diz que há a verdade”. Sem dúvida, a “crítica limita a razão especulativa, ela é realmente *negativa*”; mas negar a essa razão que “o serviço que a crítica presta seja de caráter *positivo* seria como afirmar que a polícia não traz vantagens positivas, uma vez que sua principal ocupação é simplesmente prevenir a violência de que os cidadãos acham-se em mútuo temor, de modo que cada qual prossiga em sua vocação em paz e segurança”.⁷⁴ Quando Kant empreendeu, em sua *Crítica*, a análise de nossas faculdades cognitivas,

Mendelssohn chamou-o de “o destruidor de tudo”, *Alles-Zermalmer*, isto é, o destruidor de toda a crença de que eu possa *conhecer* os chamados assuntos metafísicos, e de que possa haver uma “ciência” como a metafísica como a mesma validade das outras ciências.

Mas o próprio Kant não viu o lado claramente destruidor de seu empreendimento. Não compreendeu que tinha, de fato, *desmantelado* toda a maquinaria que havia resistido, embora sob freqüentes ataques, por muitos séculos até a Era Moderna. Ele pensou, totalmente em sintonia com o espírito do tempo, que a “perda afetava apenas o monopólio das escolas, mas de forma alguma o interesse dos homens”; estes finalmente seriam libertados das “distinções sutis mas ineficazes” que, de todo modo, jamais “tiveram sucesso em alcançar o público [*das Publikum*] ou em exercer a mais fraca influência sobre suas convicções”.⁷⁵ (Estou lendo para vocês parte dos dois prefácios à *Crítica da razão pura*, endereçados ao que Kant denomina em alguma parte “o público leitor”.) Mais uma vez, o ponto polêmico é contra as “pretensões arrogantes das escolas” que reivindicam ser as únicas “possuidoras de verdades”, verdades que são não apenas “questões de interesse humano geral”, mas que também estão “ao alcance da grande massa dos homens — sempre digna, para nós, da mais alta estima”.⁷⁶ O mesmo vale para as universidades. Em se tratando dos governos, Kant acrescenta que se eles julgassem apropriado interferir, seria muito mais sábio “suportar essa crítica ... do que suportar o ridículo despotismo das escolas, que lançam um alto brado de perigo público quando alguém destrói suas teias, nas quais o público jamais prestou qualquer atenção, e das quais portanto, ele nunca poderá sentir falta”.⁷⁷

Li para vocês mais do que originalmente pretendia; em parte, para dar-lhes a idéia da atmosfera em que esses livros foram escritos e, em parte, por causa das conseqüências, que — embora não tendo resultado em um levante armado —, ao fim das contas, foram um pouco mais sérias do que o próprio Kant previa. Quanto à atmosfera: a mentalidade do Iluminismo, em seu mais alto grau, não durou muito tempo, e isso pode ser bem ilustrado quando se faz o contraste com a atitude da próxima geração, bem representada pelo jovem Hegel:

A filosofia, por sua própria natureza, é esotérica; não foi feita para a massa, e nem pode ser preparada para ela; a filosofia é filosofia apenas na medida em que é o verdadeiro oposto do intelecto e, ainda mais, o oposto do senso comum, que compreendemos como as limitações locais e temporais das gerações; o mundo da filosofia é, em relação ao senso comum, um mundo virado de cabeça para baixo.⁷⁸

Pois,

... o começo da filosofia deve ser um elevar-se a si mesma acima daquele tipo de verdade dado pela consciência comum, a premonição de uma verdade mais alta.⁷⁹

Se pensarmos em termos de progresso, isso é certamente uma “recaída” naquilo que a filosofia vinha sendo desde o seu começo, e Hegel repete a história [*story*] contada por Platão sobre Tales, demonstrando uma grande indignação contra a risada da jovem camponesa trácia. Kant não está livre de responsabilidade só pelo fato de que sua filosofia crítica foi quase imediatamente compreendida como um outro “sistema” e como tal atacada enquanto tal pela geração posterior, quando já se perdera o espírito do Iluminismo que a inspirara.

Porém, quando essa “recaída” desenvolveu-se nos sistemas do idealismo alemão com a geração dos filhos de Kant, a geração que poderia ter sido a de seus netos e bisnetos — de Marx a Nietzsche — decidiu, aparentemente sob a influência de Hegel, abandonar em conjunto a filosofia. Se vocês pensarem em termos da história das idéias, poderiam dizer que as conseqüências da Crítica da Razão teriam sido ou o estabelecimento do pensamento crítico, ou o *insight* de que a razão e o pensamento filosófico não servem para nada e que a “crítica” significa a destruição, no pensamento, de tudo aquilo sobre o que ela incide, ao contrário da noção kantiana de “crítica” como limitação e purificação.

Há ainda um outro livro que usa a palavra crítica em seu título, e que esqueci de mencionar. *O Capital*, de Marx, chamava-se originalmente *Crítica da economia política*, e o prefácio de Marx à segunda edição menciona o método dialético como simultaneamente “crítico e revolucionário”. Marx sabia o que estava fazendo. Ele chamava

Kant, como muitos outros depois dele, e como Hegel, antes dele, de o “filósofo da Revolução Francesa”. Para Marx, mas não para Kant, o que unia a teoria à prática era a crítica; ela as relacionava e, como se diz, as mediava. Foi o exemplo da Revolução Francesa, um evento precedido pela Era da Crítica e do Iluminismo, que sugeriu que ao desmantelamento *teórico* do *ancien régime*, seguira-se a *prática* de sua destruição. Eis, parecia dizer o exemplo, como “a idéia apodera-se das massas”. Aqui, a questão não é se isto está correto — se é este o modo como ocorrem as revoluções; trata-se, antes, de que Marx pensou nestes termos porque enxergou, no imenso empreendimento de Kant, a maior obra do Iluminismo, e acreditou, com Kant, que o Iluminismo e a revolução pertencem um ao outro. (Para Kant, o “termo médio” que mediatiza e provê a transição da teoria à prática é o juízo; ele tinha em mente o profissional — o médico ou o advogado, por exemplo, que primeiro aprendem a teoria e depois praticam a medicina e o direito, cuja prática consiste em aplicar as regras aprendidas aos casos particulares).⁸⁰

Pensar criticamente, sinalizar a trilha do pensamento em meio aos preconceitos, em meio às opiniões não examinadas e às crenças, é uma antiga preocupação da filosofia que podemos remeter, enquanto empreendimento consciente, à maiêutica socrática em Atenas. Kant estava cômico dessa relação. Disse explicitamente que desejava proceder “no estilo socrático”, silenciando todos os críticos “pela mais clara prova de [sua] ignorância”.⁸¹ Contrariamente a Sócrates, acreditava em um “sistema futuro da metafísica”,⁸² mas o que finalmente legou à posteridade foram críticas, e não um sistema. O método de Sócrates consistia em livrar seus companheiros de todas as crenças infundadas e “quimeras” — as simples fantasias que preenchiam seus espíritos.⁸³ De acordo com Platão, ele fazia isso pela arte do *krinein*, de ordenar, separar e distinguir (*techné diakritiké*, a arte da discriminação).⁸⁴ De acordo com Platão (mas não de acordo com Sócrates), o resultado é a “purificação da alma dos conceitos que obstem o caminho do conhecimento”; para Sócrates, nenhum conhecimento segue-se ao exame, e jamais algum de seus companheiros deu à luz uma criança que não fosse uma quimera. Sócrates nada ensinou; nunca

soube as respostas para as perguntas que fazia. Examinava por amor ao exame, não pelo amor ao conhecimento. Se tivesse sabido o que eram a coragem, a justiça, a piedade, não mais teria necessidade de examiná-las, de pensar sobre elas. A unicidade de Sócrates está nessa concentração no próprio pensamento, a despeito de resultados. Não há motivo ou objetivo posteriores ao empreendimento como um todo. Uma vida destituída de exame não vale a pena ser vivida. Isto é tudo a esse respeito. Na realidade, o que ele fez foi tornar *público*, no discurso, o processo do pensamento — aquele diálogo sem som que se dá dentro de mim comigo mesmo; ele *atuou* no espaço do mercado, assim como o flautista atua em um banquete. É pura atuação, pura atividade. E assim como o flautista tem que seguir certas regras para atuar bem, Sócrates descobriu a única regra que governa os rumos do pensamento — a regra da consistência (como Kant a chamaria na *Crítica do juízo*),⁸⁵ ou, como mais tarde a chamamos, o axioma da não-contradição. Este axioma, que para Sócrates era tanto “lógico” (“Não fale ou pense contra-sensos”) quanto ético (“É melhor discordar das multidões do que, *sendo um*, estar em desacordo comigo mesmo, isto é, contradizer-me”),⁸⁶ tornou-se, com Aristóteles, o primeiro princípio do pensamento, mas apenas do pensamento. Com Kant, entretanto, ele voltou a ser novamente parte da ética, pois a totalidade de seu ensinamento moral repousa, de fato, sobre ele; em Kant, a ética também está baseada em um processo de pensamento: aja de maneira tal que possa desejar que a máxima de sua ação torne-se uma lei geral, isto é, uma lei à qual você também se submeteria. Novamente é a mesma regra geral que determina tanto a ação quanto o pensamento — Não se contradiga (não a seu eu, mas a seu ego pensante).

O estilo socrático foi importante para Kant ainda por uma outra razão. Sócrates não foi membro de qualquer seita e não fundou nenhuma escola. Tornou-se a figura *do* filósofo porque desafiou todos os que vinham ao mercado — porque estava completamente desprotegido, aberto a todos os questionadores, a todos os que dele exigissem prestação de contas ou vivência daquilo que dizia. As escolas e as seitas não são iluministas (na linguagem de Kant) porque dependem



das doutrinas de seus fundadores. Desde a Academia de Platão, elas se encontram em oposição à “opinião pública”, à sociedade em sentido amplo, ao “eles”; mas isso não significa que não se amparem em nenhuma autoridade. O modelo é sempre o da escola dos pitagóricos, cujos conflitos podiam ser resolvidos por meio do apelo à autoridade do fundador: ao *autos epha*, ao *ipse dixit*, ao “ele próprio disse isso”. Em outras palavras, o dogmatismo impensado da maioria é contraposto ao seletivo dogmatismo, igualmente impensado, da minoria.

Se agora considerarmos mais uma vez a relação entre filosofia e política, faz-se claro que a arte do pensamento crítico sempre traz implicações políticas. E ela teve as mais graves conseqüências no caso de Sócrates. Diferentemente do pensamento dogmático, que pode realmente propagar crenças novas e “perigosas”, mas o faz protegido pelas muralhas de uma escola que cuida dos *arcana*, da doutrina secreta, esotérica, e, de novo, diferentemente do pensamento especulativo, que raramente incomoda alguém, o pensamento crítico é por princípio anti-autoritário. E no que se refere às autoridades, o pior é que não se pode capturar esse pensamento, não se pode aprisioná-lo. A acusação, no julgamento de Sócrates, de que ele introduzira novos deuses na *polis* foi um pretexto; Sócrates nada ensinou, muito menos novos deuses. Mas a outra acusação, a de que ele corrompia os jovens, não deixava de ter fundamento. O problema dos homens de pensamento crítico é que eles “fazem tremer os pilares das verdades mais bem conhecidas onde quer que deitem seus olhos” (Lessing). Este era certamente o caso de Kant. Kant era o destruidor de tudo, muito embora jamais tivesse entrado no espaço do mercado, e embora a *Crítica da razão pura* — um dos livros mais difíceis em filosofia, mas decerto não obscuro — não se tenha tornado popular, nem mesmo entre o amado “público leitor” de Kant. Contudo, a questão é que Kant, diferentemente de quase todos os filósofos, lamentava esse fato profundamente, nunca abandonando a esperança de que fosse possível popularizar seu pensamento, de que “o pequeno atalho para poucos se tornasse uma verdadeira estrada [para todos]”.⁸⁷ Dois anos após a publicação da *Crítica da razão pura*, em 16 de agosto de 1783, ele curiosamente escreve a Mendelssohn, como quem se desculpa:

[Embora a *Crítica* seja] o resultado de reflexões que me ocuparam por um período de pelo menos doze anos, eu completei-a com grande diligência em quatro ou cinco meses, ... pouco pensando em ... torná-la de fácil compreensão para o leitor ... pois, se tivesse ... procurado dar-lhe forma mais popular, provavelmente o trabalho não se teria completado. Este *defeito* pode contudo ser removido gradualmente, agora que a obra existe em uma forma rigorosa.⁸⁸

O pensamento crítico, de acordo com Kant e Sócrates, expõe-se “ao teste do exame livre e aberto”, e isso significa que quanto mais gente dele participa, melhor. Assim, em 1781, imediatamente após a publicação da *Crítica da razão pura*, Kant “divisou um plano para popularizá-la”. “Pois”, escreve em 1783, “cada trabalho filosófico deve ser passível de popularização; do contrário, ele provavelmente oculta disparates sob uma névoa de aparente sofisticação”.⁸⁹ O que Kant almejava em sua expectativa de popularização — tão estranha em um filósofo, uma tribo comumente dada a fortes tendências sectárias — era que o círculo de seus examinadores se alargasse gradativamente. A Era do Iluminismo é a era do “uso público da própria razão”; assim, para Kant, a mais importante liberdade política era a liberdade para falar e publicar e não, como para Espinosa, a *libertas philosophandi*.

A palavra “liberdade” tem muitos sentidos em Kant, como veremos; mas a liberdade política é definida, de modo inteiramente inequívoco e consistente ao longo de sua obra, como o “fazer uso público da própria razão em qualquer domínio”.⁹⁰ E “por uso público da própria razão entendo o uso que uma pessoa dela faz como um erudito diante do público leitor”. Há restrições neste uso, indicadas pelas palavras “como um erudito”; o erudito não é a mesma coisa que o cidadão; é o membro de um tipo de comunidade muito diferente, a “sociedade dos cidadãos do mundo”, e é com essa capacidade que ele se dirige ao público. (O exemplo de Kant é absolutamente claro: um oficial em serviço não tem o direito de se recusar a obedecer. “Mas o direito de fazer observações sobre os erros no serviço militar e expô-las diante do público para julgamento não lhe pode igualmente ser recusado enquanto erudito”, isto é, enquanto cidadão do mundo.⁹¹)

A liberdade de expressão e pensamento, como a entendemos, é o direito que um indivíduo tem de expressar a si e à sua opinião, a fim de

persuadir outros indivíduos a compartilhar de seu ponto de vista. Isso pressupõe que eu seja capaz de chegar à minha opinião por mim mesmo, e que a exigência que tenho para com o governo é a de que ele me permita difundir o que quer que eu tenha estabelecido em minha mente. O ponto de vista de Kant a esse respeito é muito diferente. Ele acredita que a própria faculdade do pensamento depende de seu uso público; sem o “teste do exame livre e aberto”, nenhum pensamento, nenhuma formação de opinião são possíveis. A razão não foi feita para “isolar-se a si própria, mas para entrar em comunhão com os outros”.⁹²

A posição de Kant sobre esse assunto é absolutamente notável, porque não é a posição do homem político, mas a do filósofo ou pensador. Kant concorda com Platão em que o pensamento é o diálogo silencioso de mim comigo mesmo (*das Reden mit sich selbst*); e uma das poucas coisas em que todos os pensadores concordam é que o pensamento é uma “ocupação solitária” (como Hegel uma vez observou). Além disso, de modo algum é verdade que necessitemos ou possamos suportar a companhia dos outros quando estamos ocupados com o pensamento; mas esta faculdade, exercida em plena solidão, deixará de existir a não ser que possamos de alguma maneira comunicar e expor ao teste dos outros, oralmente ou por escrito, o que quer que tenhamos descoberto quando estávamos a sós. Nas palavras de Jaspers, a verdade é aquilo que podemos comunicar. A verdade, nas ciências, depende do experimento que pode ser repetido para os outros; ela requer validade geral. A verdade filosófica não tem essa validade geral. O que ela deve ter, o que Kant exigia dos juízos de gosto na *Crítica do juízo*, é a “comunicabilidade geral”.⁹³ “Pois é uma vocação natural da humanidade comunicar e exprimir o que se pensa, especialmente em assuntos que dizem respeito ao homem enquanto tal.”

Sétima Lição

Falávamos das implicações políticas do pensamento crítico e da noção de que o pensamento crítico implica a comunicabilidade. Ora, comunicabilidade implica obviamente uma comunidade de homens a quem se endereçar, os quais estão ouvindo e podem ser ouvidos. À questão “por que há os homens e não o Homem?”, Kant teria respondido: a fim de que possam falar uns aos outros. Pois aos homens no plural e, assim, à humanidade — à espécie à qual pertencemos, por assim dizer — “é uma vocação natural ... comunicar e exprimir o que se pensa”, uma observação que já citei. Kant está consciente de que discorda da maioria dos filósofos ao afirmar que o pensamento, muito embora seja uma ocupação solitária, depende dos outros para ser possível:

Diz-se: a liberdade de expressão ou de escrita pode ser-nos tomada pelos poderes estabelecidos, mas não a liberdade de pensar. Entretanto, quanto e quanto corretamente pensaríamos se não pensássemos em comunidade com outros, a quem comunicamos nossos pensamentos e que nos comunicam os seus! Desse modo, podemos seguramente afirmar que o poder externo que priva o homem da liberdade de comunicar seus pensamentos *publicamente* também lhe retira sua liberdade de *pensar*, o único tesouro que nos foi deixado em nossa vida cívica, e apenas por meio do qual pode haver remédio contra todos os males do presente estado de coisas.⁹⁴

Podemos olhar para esse fator da publicidade, necessária para o pensamento crítico, ainda de um outro ponto de vista. De fato, o que Sócrates fez, quando trouxe a filosofia dos céus para a terra e começou a examinar as opiniões correntes entre os homens, foi extrair de toda afirmação as suas implicações ocultas ou latentes; era com isso que se importava sua maiêutica. Assim como a parteira ajuda a criança a vir à luz para ser examinada, Sócrates traz implicações à luz para serem examinadas. (Foi isso o que Kant fez quando reclamou do

progresso: extraiu as implicações desse conceito; foi o que fizemos aqui quando protestamos contra a metáfora orgânica.) Em ampla medida, o pensamento crítico consiste nesse tipo de “análise”. Esse exame, por sua vez, pressupõe que todos estão dispostos e são capazes de prestar contas do que pensam ou dizem. Platão, que participou da escola da maiêutica socrática, foi o primeiro a escrever filosofia do modo como ainda hoje a reconhecemos, e que mais tarde, com Aristóteles, tornar-se-ia o tratado. Ele viu a diferença que havia entre si e os “homens sábios” do passado, os pré-socráticos, no fato de que eles, por mais sábios que fossem, nunca tivessem prestado contas de seus pensamentos. Lá estavam eles, com seus grandiosos *insights*; mas quando lhes propunham uma questão, permaneciam em silêncio. *Logon didonai*, “prestar contas” — não provar, mas estar apto a dizer como chegamos a uma opinião e por que razões a formamos —, eis o que separa Platão de todos os seus predecessores. O próprio termo é político em sua origem: a prestação de contas é o que os cidadãos atenienses cobravam de seus políticos, não apenas em questões financeiras, mas também em questões políticas. Eles podiam ser tomados como responsáveis. E isso — tomar-se a si ou a qualquer outro como responsável pelo que pensa e prega — foi o que transformou em filosofia aquela busca do conhecimento e da verdade que surgiu na Jônia. Essa transformação já se havia dado com os sofistas, que foram corretamente chamados de os representantes do Iluminismo na Grécia; a seguir, ela foi aguçada pelo método da pergunta e resposta da maiêutica socrática. Essa é a origem do pensamento crítico, cujo maior representante na Era Moderna, e talvez em todo o período pós-clássico, foi Kant, que estava plenamente consciente de suas implicações. Em uma das mais importantes reflexões, ele escreve:

Quaestio facti, a questão de fato, é saber por que meios alguém obteve um conceito; *quaestio juris*, a questão de direito, é saber com que direito alguém possui e utiliza este conceito.⁹⁵

Pensar criticamente não se aplica apenas a doutrinas e conceitos que recebemos dos outros, aos preconceitos e tradições que herdamos; é

precisamente aplicando padrões críticos ao próprio pensamento que aprendemos a arte do pensamento crítico.

Essa aplicação não pode ser aprendida sem a publicidade, sem o teste que se origina do contato com o pensamento dos outros. Para mostrar como isso se opera, lerei para vocês duas passagens pessoais de cartas que Kant escreveu, na década de 70, a Marcus Herz:

Você sabe que não me aproximo das objeções razoáveis meramente com a intenção de refutá-las, mas que, ao pensá-las, sempre as entremio em meu juízo, concedendo-lhes a oportunidade de subverter todas as minhas mais queridas crenças. Mantenho a esperança de que, vendo meus juízos imparcialmente, da perspectiva dos outros, uma terceira via possa se acrescentar ao meu *insight* prévio.⁹⁶

Vemos que a *imparcialidade* é obtida por meio da consideração dos pontos de vista dos outros; a imparcialidade não é o resultado de um ponto de vista mais elevado, que pudesse resolver a disputa por estar totalmente acima da confusão. Na segunda carta, Kant torna isso ainda mais claro:

[O espírito, para manter sua mobilidade, necessita de uma razoável quantidade de relaxamento e diversões], os quais podem ser proporcionados focalizando-se o objeto novamente de todos os lados, alargando-se o ponto de vista de uma perspectiva microscópica para uma perspectiva geral, na qual se adota, por sua vez, toda perspectiva concebível, verificando as observações de cada uma por meio de todas as outras.⁹⁷

Não é mencionada aqui a palavra “imparcialidade”. Em seu lugar, encontramos a noção de que podemos “alargar” o próprio pensamento a ponto de considerar os pensamentos dos outros. O “alargamento do espírito” assume um papel crucial na *Crítica do juízo*. Ele é alcançado “mais por meio da comparação de nosso juízo com os juízos possíveis, do que [da comparação] com os juízos reais dos outros, e colocando-nos no lugar de qualquer outro homem”.⁹⁸ A faculdade que torna isso possível é a imaginação. Quando lemos os parágrafos da *Crítica do juízo* e os comparamos às cartas citadas, vemos que o livro não contém nada além da conceituação dessas observações pessoais. O pensamen-

to crítico é possível apenas à medida que os pontos de vista dos outros estão abertos à inspeção. Desse modo, o pensamento crítico, embora seja uma ocupação solitária, não se separa de “todos os outros”. Certamente ele ainda se dá em isolamento, mas, pela força da imaginação, torna presentes os outros e, assim, move-se em um espaço potencialmente público, aberto a todos os lados; em outras palavras, ele adota a posição do cidadão do mundo de Kant. Pensar com mentalidade alargada significa treinar a própria imaginação para sair em visita. (Compare-se com o direito de visita, em *A paz perpétua*.)

Devo adverti-los, aqui, sobre um mal-entendido muito simples e comum. O artifício do pensamento crítico não consiste em uma empatia excessivamente alargada, por meio da qual podemos saber o que de fato se dá no espírito alheio. Pensar, de acordo com a compreensão kantiana do Iluminismo, significa *Selbstdenken*, pensar por si mesmo, “que é a máxima de uma razão nunca passiva. Entregar-se a uma tal passividade chama-se preconceito”,⁹⁹ e o Iluminismo é, antes de mais nada, a liberação do preconceito. Aceitar o que se passa no espírito daqueles cujo ponto de vista (de fato, o lugar em que se situam, as condições a que estão sujeitos, sempre diferentes de um indivíduo para outro, de uma classe ou grupo comparados com outros) não é o meu, não significaria mais do que aceitar passivamente o pensamento deles, isto é, trocar seus preconceitos pelos preconceitos característicos de minha própria posição. Em primeiro lugar, o “pensamento alargado” é o resultado da “abstração das limitações que contingente-mente prendem-se ao nosso próprio juízo”, é o resultado da desconsideração de suas “condições subjetivas e privadas”, isto é, da desconsideração do que usualmente chamamos de interesse próprio; este interesse, de acordo com Kant, não é esclarecido e nem é capaz de esclarecimento, mas é limitante. Quanto maior o alcance — quanto mais amplo é o domínio em que o indivíduo esclarecido é capaz de mover-se de um ponto de vista a outro — mais “geral” será esse pensamento. Tal generalidade, contudo, não é a generalidade do conceito — por exemplo, o conceito “casa”, ao qual podemos subsumir vários tipos de habitação individual. Ela está, ao contrário, intimamente conectada a particulares, às condições particulares dos pon-

tos de vista que temos que percorrer a fim de chegar ao nosso próprio “ponto de vista geral”. Acabamos de falar deste último em termos de imparcialidade; é um ponto de vista a partir do qual consideramos, observamos, formamos juízos, ou, como diz Kant, refletimos sobre os assuntos humanos. Ele não nos diz como *agir*. Nem mesmo diz como aplicar a sabedoria — que é encontrada quando se ocupa um “ponto de vista geral” — aos particulares da vida política. (Kant não tinha nenhuma experiência de tal ação, e nem poderia ter tido, na Prússia de Frederico II.) Kant nos diz como levar os outros em consideração; ele não diz como nos associar a eles para agir.

O que nos leva à questão: este ponto de vista geral é apenas o ponto de vista do espectador? (O fato de Kant ter introduzido e ministrado um curso de geografia física na universidade é indicativo de como ele levou a sério o alargamento de seu próprio espírito. Era também um ávido leitor de todo o tipo de relatos de viagem; e ele, que nunca saía de Königsberg, conhecia os caminhos tanto de Londres quanto da Itália; dizia não ter tempo para viajar precisamente porque queria saber muito a respeito de muitos países.) Na mente de Kant, este era certamente o ponto de vista do cidadão do mundo. Mas faz algum sentido esta frase fácil dos idealistas, “cidadão do mundo”? Ser um cidadão significa, entre outras coisas, ter responsabilidades, obrigações e direitos que só fazem sentido quando territorialmente limitados. O cidadão do mundo de Kant era, de fato, um *Weltbetrachter*, um espectador do mundo. Kant sabia perfeitamente bem que um governo mundial seria a pior tirania imaginável.

Para Kant, nos seus últimos dias, essa perplexidade vem à tona na aparente contradição entre sua quase ilimitada admiração pela Revolução Francesa e sua igualmente ilimitada oposição a qualquer aventura revolucionária por parte dos cidadãos franceses. As passagens que lerei para vocês foram escritas quase no mesmo momento. Mas antes permitam-me lembrar-lhes que Marx, como Heine já havia feito antes, chamava Kant de o filósofo da Revolução Francesa. E talvez mais importante ainda seja o fato de que essa avaliação encontrava base sólida na autocompreensão da própria Revolução. Sieyès — o famoso autor de *O terceiro estado*, e um dos fundadores do Clube dos

Jacobinos, tornando-se mais tarde um dos mais importantes membros da Assembléia Constituinte, a assembléia encarregada de elaborar a Constituição Francesa — parece ter conhecido Kant e ter sido influenciado, em algum grau, por sua filosofia. De qualquer forma, um amigo seu, Theremim, aproximou-se de Kant para dizer que Sieyès pretendia introduzir a filosofia kantiana na França, porque “*l'étude de cette philosophie par les français serait un complément de la Révolution*” [o estudo desta filosofia pelos franceses seria um complemento da Revolução].¹⁰⁰ Perdeu-se a resposta de Kant.

À primeira e à segunda vistas, a reação de Kant à Revolução Francesa é absolutamente inequívoca. Para antecipar: ele nunca hesitou em sua avaliação da grandeza do que chamava de “o evento recente” e, mesmo, dificilmente hesitaria na sua condenação de todos os que a haviam preparado. Começarei com o mais famoso de seus pronunciamentos a esse respeito; em um sentido, ele contém, além do mais, a chave para a aparente contradição na atitude de Kant.

Esse evento [a Revolução] não consiste em feitos momentosos ou em malfeitorias cometidas por homens — pelos quais o que era grande entre os homens torna-se pequeno, ou o que era pequeno torna-se grande; tampouco em esplêndidas estruturas políticas que desaparecem como que em um passe de mágica, enquanto outras surgirem em seu lugar, como se viessem das profundezas da terra. Não, nada disso. Trata-se simplesmente do modo de pensar dos espectadores, que se revela publicamente nesse jogo de grandes transformações e que manifesta uma simpatia geral, embora desinteressada, pelos jogadores de um dos lados e contra os do outro, mesmo que essa parcialidade venha a tornar-se muito desvantajosa para eles caso seja descoberta. Por sua generalidade, esse modo de pensar demonstra um caráter da raça humana em larga escala e de uma só vez; por seu desinteresse, demonstra um caráter moral da humanidade, ao menos em sua predisposição, um caráter que não apenas permite ao povo crer no progresso rumo ao melhor, mas que é também o próprio progresso, à medida que sua capacidade é suficiente para o presente.

A revolução de um povo aquinhoado, que vimos desabrochar em nosso tempo, pode ter êxito ou falhar; pode estar tão repleta de miséria e atrocidades que um homem sensato, visando esperar executá-la com sucesso pela segunda vez, não chegue a resolver a realizá-la com tais custos — essa revolução, repito, encontra nos corações de todos os espectadores (que não estão engajados no jogo) uma participação ansiosa que beira o entusiasmo, e cuja própria expres-

são é carregada de perigo; essa simpatia, portanto, não pode ter outra causa além de uma predisposição moral da raça humana.

...Recompensas econômicas não poderiam elevar os adversários da revolução ao zelo e à grandeza de alma que o puro conceito do direito produziu nos [revolucionários]; e mesmo o conceito de honra entre a velha nobreza marcial (um análogo do entusiasmo) desvaneceu-se diante das armas daqueles que tinham em vista o direito do povo a que pertenciam, e do qual eles se consideraram os guardiães; exaltação com a qual o público não envolvido simpatizou, observando, sem a menor intenção de colaborar...

Declaro agora estar apto a predizer para a raça humana — mesmo sem um *insight* profético — de acordo com aspectos e prognósticos de nossos dias, a consecução dessa meta. Ou seja, predigo seu progresso rumo ao melhor, que, de agora em diante, mostra-se completamente irreversível. Pois tal fenômeno na história humana *não é para ser esquecido*...

Mas, mesmo que o fim intentado por esse evento não fosse agora alcançado; mesmo que a revolução ou reforma de uma Constituição nacional fosse finalmente derrotada; ou mesmo que após algum tempo transcorrido tudo retornasse à rotina inicial (como os políticos agora prevêem), aquela profecia filosófica, ainda assim, não perderia nada de sua força. Pois esse evento é tão importante, está tão intimamente unido ao interesse da humanidade e sua influência está tão amplamente propagada em todas as áreas do mundo que não pode deixar de ser lembrado em qualquer ocasião favorável pelos povos, os quais, então, seriam levados à repetição de novos esforços desse gênero ... Para aquele que não considera o que acontece apenas com um povo, mas também leva em conta o escopo total dos povos na terra, que, gradualmente, virão a participar desses eventos, isso revela a perspectiva de um tempo incomensurável.¹⁰¹

Oitava Lição

Naquilo que li para vocês do *Conflito das faculdades* (Parte II, seções 6 e 7), Kant diz explicitamente que não estava preocupado com os feitos e crimes dos homens, que fazem impérios surgir e cair, que tornam pequeno o que antes fora grande e grande o que antes fora pequeno. A importância do acontecimento [*Begebenheit*], para ele, está exclusivamente no olho do espectador, na opinião dos observadores que proclamam sua atitude em público. A reação deles diante do evento prova o “caráter moral” da humanidade. Sem essa participação simpática, o “sentido” do acontecimento seria totalmente diferente ou simplesmente inexistente. Pois é essa simpatia que inspira aquela esperança,

a esperança de que, após muitas revoluções, com todos os seus efeitos transformadores, o mais alto fim da natureza será então realizado, uma *existência cosmopolita*, dentro da qual todas as capacidades originais da raça humana possam ser desenvolvidas.¹⁰²

Não devemos disso concluir, no entanto, que Kant se colocasse ao lado dos homens das revoluções futuras. Em uma nota de rodapé do *Conflito das faculdades*, ele deixa isso bem explícito: há “direitos dos povos” que nenhum governante ousa contestar publicamente, por medo de que o povo possa erguer-se contra ele; e eles fariam isso apenas pelo cuidado da liberdade, mesmo que estivessem bem alimentados, poderosamente protegidos, e mesmo que “não lhes faltasse bem-estar de que reclamar”. Os direitos dos homens, que envolvem o direito do povo à “co-legislação”, são sagrados. E, todavia:

Estes direitos ... permanecem sempre como uma idéia que só pode ser executada sob a condição de que os *meios* empregados para tanto sejam compatíveis com a moralidade. Essa condição limitadora não deve ser ultrapassada pelo

povo, que não pode, portanto, perseguir seus direitos pela revolução, que é em todos os tempos injusta.¹⁰³

Se não dispuséssemos de nada além desta nota de rodapé, poderíamos suspeitar que Kant estava sendo cauteloso quando a anexou; mas a mesma advertência é repetida em muitas outras passagens. Tornemos *À paz perpétua*, em que sua posição é melhor explicada:

Se uma revolução violenta, causada por uma Constituição ruim, introduz por meios ilegais uma Constituição mais legal, não seria permitido conduzir o povo de volta à primeira Constituição; mas enquanto durar a revolução, toda pessoa que aberta ou sigilosamente dela compartilhar terá justamente incorrido na punição que cabe aos que se rebelam.¹⁰⁴

Pois, como Kant escreve na *Metafísica dos costumes*, no mesmo sentido,

... se uma revolução foi bem sucedida e uma nova Constituição foi estabelecida, a ilegalidade de sua origem e de seu sucesso não pode libertar os súditos da obrigação de acomodarem-se, como bons cidadãos, à nova ordem das coisas.¹⁰⁵

Desse modo, qualquer que seja o *status quo*, bom ou mau, a rebelião nunca é legítima. Certamente, se

Os direitos do povo são desrespeitados, [então] o tirano não sofre qualquer injustiça quando é deposto. Não pode haver dúvida quanto a esse ponto. Não obstante, é ilegítimo no mais alto grau que os súditos busquem seus direitos desse modo. Se eles falham na batalha e são condenados a severas punições, não podem reclamar de injustiça mais do que o tirano poderia se tivessem sido bem-sucedidos.¹⁰⁶

O que vemos aqui claramente é o conflito entre o princípio pelo qual se deve agir e o princípio pelo qual se julga. Pois Kant condena a própria ação cujos resultados ele afirma com uma satisfação beirando o entusiasmo. Esse conflito não é mera questão de teoria; em 1798, Kant foi novamente confrontado com uma rebelião, uma das muitas rebeliões da Irlanda contra a então “legítima” autoridade da Inglaterra-

ra. De acordo com uma informação, registrada no diário de Abegg, ele acreditou que a rebelião era legítima e chegou mesmo a expressar esperança em uma futura república da Inglaterra.¹⁰⁷ Novamente, era uma mera questão de opinião, o juízo do espectador. E ele escreve, no mesmo sentido:

Não posso admitir a expressão usada mesmo pelos homens inteligentes: um certo povo (engajado na elaboração da liberdade civil) não está pronto para a liberdade; o escravo de um proprietário de terras não está pronto para a liberdade; e assim por diante, os homens não estão preparados para a liberdade de crença. De acordo com tal pressuposição, a liberdade nunca chegará; pois não podemos estar *prontos* para esta liberdade, a não ser que nos estabeleçamos livres — devemos ser livres a fim de estar aptos a usar nossas faculdades resolutamente em liberdade, [e] nunca estamos prontos para a razão, a não ser por meio de *nostros* próprios esforços, que podemos empregar apenas quando somos livres ... [Sustentar que o povo que está sujeito às correntes] é essencialmente inapto para a liberdade ... é usurpar a prerrogativa da Divindade, que criou o homem para a liberdade.¹⁰⁸

A razão pela qual não devemos nos engajar naquilo que, caso bem-sucedido, aplaudiríamos é o “princípio transcendental da publicidade”, que rege toda a ação política. Kant torna esse princípio conhecido em *À paz perpétua* (Apêndice II), onde designa o conflito entre o ator engajado e o espectador judicante como um “conflito da política com a moralidade”. O princípio prevalecente é este:

Todas as ações relativas ao direito de outros homens são injustas quando sua máxima não é consistente com a publicidade ..., [pois uma] máxima que não posso divulgar publicamente sem arruinar minha própria causa deve ser mantida em segredo, para ser bem-sucedida; e se não posso declará-la publicamente sem inevitavelmente excitar a oposição geral contra meu projeto, a oposição ... que pode ser prevista, *a priori*, deve-se apenas à injustiça com a qual a máxima ameaça a todos.¹⁰⁹

Assim como o erro do despotismo pode ser demonstrado, pois “nenhum governante ousaria dizer abertamente que não reconhece quaisquer direitos do povo contra ele”, o erro da rebelião “aparece no fato de que, se a máxima a partir da qual [o povo] agiria fosse *publicamen-*

te conhecida, ela derrotaria seu próprio objetivo. Esta máxima teria, portanto, que ser mantida em segredo”.¹¹⁰ A máxima da “conveniência política”, por exemplo, “necessariamente derrotaria seu objetivo, se tornada pública”; por outro lado, um povo engajado no estabelecimento de um novo governo não poderia “publicar sua intenção de revolta,” pois “nenhum Estado seria possível” nessa condição, e estabelecer um Estado “era o objetivo do povo”.

Os dois principais argumentos contra esse raciocínio são mencionados pelo próprio Kant. Em primeiro lugar, o princípio é “apenas negativo, isto é, ele serve para o reconhecimento do que não é justo, [e] não podemos inferir, inversamente, que as máximas que admitem publicidade sejam justas exatamente por isso”.¹¹¹ Em outras palavras, também a opinião, especialmente se não for uma opinião desinteressada do observador, mas a opinião parcial, não-crítica, dos cidadãos interessados, pode estar errada. Em segundo lugar, a analogia entre o governante e o governado é errada: “Ninguém que tenha um poder decididamente superior precisa esconder seus planos”. Daí o motivo de Kant propor um “princípio transcendental afirmativo”:

Todas as máximas que *necessitam* de publicidade para não falhar em seu fim estão simultaneamente de acordo com a política e o direito.¹¹²

Esta solução do “conflito da política com a moralidade” deriva da filosofia moral kantiana, na qual o homem é um indivíduo singular que não consulta senão sua própria razão e encontra a máxima que não é autocontraditória, da qual ele pode então extrair um imperativo. A publicidade já é o critério da retidão na sua filosofia moral. Assim, por exemplo: “Todos consideram a lei moral como algo que se pode declarar publicamente, mas consideram suas máximas como algo que deve ser escondido” (*Jeder sieht das moralische Gesetz als ein solches an, welches er öffentlich deklarieren kann, aber jeder sieht seine Maximen als solche an, die verborgen werden müssen*).¹¹³ As máximas privadas devem ser submetidas a um exame pelo qual se descobre se elas podem ser publicamente declaradas. A moralidade, aqui, é a coincidência entre o privado e o público. Insistir na privacidade da máxima é ser mau. Ser mau, portanto, caracteriza-se pela evasão do

domínio público. A moralidade significa estar pronto para ser *visto*, não apenas pelos homens, mas, em última instância, por Deus, o conhecedor onisciente do coração (*der Herzenskundige*).

O homem, à medida que faz qualquer coisa, estabelece a lei; ele é o legislador. Mas só podemos ser esse legislador quando somos livres; se a mesma máxima é válida tanto para o escravo quanto para o homem livre está aberta a questão. E mesmo se aceitarmos a solução de Kant tal como é afirmada aqui, a precondição será obviamente a “liberdade de escrita”, isto é, a existência de um espaço público ao menos para a opinião, senão para a ação. Para Kant, o momento de rebelar-se é aquele em que a liberdade de opinião é abolida. Não se rebelar, então, significa tornar-se inapto para responder ao velho argumento maquiavélico contra a moralidade: se não se resiste ao mal, os malfeitores farão como lhes aprouver. Muito embora seja verdade que, resistindo ao mal, provavelmente nos envolvemos com ele, o cuidado para com o mundo tem precedência, em política, sobre o cuidado para com o eu — seja este eu o corpo ou a alma. (O dito de Maquiavel: “Amo minha cidade natal mais do que minha alma” é apenas uma variação do: Amo o mundo e seu futuro mais do que minha vida ou meu eu.)

De fato, há em Kant duas suposições que lhe permitem escapar facilmente do conflito. Ele está consciente de uma delas em sua polêmica com Moses Mendelssohn, que negara o “progresso da humanidade como um todo” (Lessing). Disse Mendelssohn, de acordo com citação de Kant:

O homem como indivíduo progride; mas a humanidade flutua constantemente entre limites fixos. Vista como um todo, a humanidade mantém rudimentarmente o mesmo nível de moralidade, o mesmo grau de religião e ateísmo, de virtude e vício, de felicidade e de miséria.¹¹⁴

Kant replica que, sem a suposição do progresso, nada faria sentido; o progresso pode ser interrompido, mas nunca se rompe definitivamente. Ele apela para um “dever inato”, o mesmo argumento usado na *Crítica da razão prática*; uma voz inata diz: “Tu deves”, e seria uma contradição assumir que eu não posso, nos casos em que minha própria razão diz-me que eu deveria (*ultra posse nemo obligatur*: o

que excede o possível não obriga a ninguém).¹¹⁵ O dever a que se apela, nesse caso, é o de “influenciar a posteridade de tal modo que se faça um progresso constante” (portanto, o progresso deve ser possível); e Kant afirma que sem essa suposição “na esperança da vinda de melhores tempos” nenhuma ação é possível; pois apenas essa esperança tem inspirado os “homens de pensamento correto” a “fazer algo pelo bem comum”.¹¹⁶ Bem, atualmente sabemos que podemos *datar* a idéia de progresso e sabemos que os homens sempre agiram, isto é, desde muito antes do aparecimento desta idéia.

A segunda e mais importante suposição sustentada por Kant diz respeito à natureza do mal. Maquiavel afirma que o mal irá se espalhar impetuosamente se os homens não resistirem a ele, mesmo sob o risco de que eles mesmos façam o mal. Kant, ao contrário, e de algum modo de acordo com a tradição, acredita que o mal, por sua própria natureza, é autodestrutivo. Assim:

O fim do *homem* como espécie ... será levado pela providência [algumas vezes ele diz “natureza”] a um desfecho bem-sucedido, muito embora os fins dos *homens* enquanto indivíduos corram na direção diametralmente oposta. Pois o próprio conflito das inclinações individuais, que é a fonte de todos os males, dá à razão uma mão livre para dominá-las; dá-se assim predominância não ao mal, que se destrói a si mesmo, mas ao bem, que continua a manter-se uma vez estabelecido.¹¹⁷

Aqui novamente a perspectiva do observador é decisiva. Olhem para a história como um todo. Que espécie de espetáculo ela seria sem a suposição do progresso? As alternativas para Kant são ou o retrocesso, que produziria desespero, ou a eterna mesmice, que nos cansaria até a morte. Cito a seguinte passagem, para sublinhar, uma vez mais, a importância do observador:

É uma visão conveniente para um deus observar um homem virtuoso pelejando contra adversidades e más tentações e ainda assim, conseguindo resistir a elas. Mas é uma visão absolutamente inadequada, ... mesmo para o homem mais comum, embora honesto, ver a raça humana avançando durante um período de tempo rumo à virtude, e, então, rapidamente retomando o caminho de volta ao vício e à miséria. Talvez possa ser comovente e instrutivo assistir a tal drama por

um certo tempo; mas a cortina deve eventualmente descer. Pois, quando prolongado, esse drama torna-se uma farsa. E mesmo que os atores não se cansem dela — pois são tolos [todos os atores são tolos?] —, o espectador cansa-se, pois cada ato singular será suficiente para ele, se dele puder razoavelmente concluir que o jogo sem fim será o de uma eterna mesmice [*Einerlei*].¹¹⁸

Nona Lição

A garantia fundamental de que tudo está bem, ao menos para o espectador, é, como sabemos a partir de *À paz perpétua*, a própria natureza, que também pode ser chamada providência ou destino. O “propósito da Natureza é produzir uma harmonia entre os homens contra sua vontade e, de fato, através da discórdia”.¹¹⁹ Na realidade, a discórdia é um fator tão importante no desígnio da natureza que, sem ela, nenhum progresso pode ser imaginado, e sem o progresso nenhuma harmonia final poderia ser produzida.

Porque não está envolvido, o espectador pode perceber esse desígnio da providência ou da natureza, que está oculto para o ator. Desse modo, temos o espetáculo e o espectador, de um lado, e, de outro, os atores e os eventos singulares, os acontecimentos contingentes e casuais. No contexto da Revolução Francesa, pareceu a Kant que a visão do espectador carregava o sentido fundamental do evento, embora essa visão não fornecesse nenhuma máxima para a ação. Examinaremos agora uma situação em que, de algum modo, o oposto parece ser verdadeiro para Kant: uma situação em que os eventos singulares ofereçam um espetáculo que é “sublime” — e assim fazem os atores — e em que, mais ainda, a sublimidade possa bem coincidir com o desígnio oculto da natureza; todavia, a razão, que fornece nossas máximas de ação, categoricamente proíbe-nos o engajamento nesse ato “sublime”. Estamos agora às voltas com a posição de Kant sobre a guerra; e se na questão da revolução suas simpatias estavam claramente com ela, na questão da guerra suas simpatias estavam clara e absolutamente com a paz.

Lemos, em *À paz perpétua*, que a “razão, de seu trono de suprema autoridade legisladora moral, condena absolutamente a guerra como um recurso legal e faz do estado de paz uma obrigação direta, muito embora a paz não possa ser estabelecida ou assegurada exceto por um pacto entre as nações”.¹²⁰ Não há a menor dúvida sobre qual deve ser

nossa máxima de ação nessa questão. Contudo, isso não é de forma alguma o que o puro observador — que não age e fia-se inteiramente naquilo que vê — concluiria, e o título irônico do panfleto mais do que alude à possível contradição. Pois o título original, *Zum ewigen Frieden*, a inscrição satírica de uma hospedaria holandesa, decerto significa cemitério. *Este é o lugar da Paz Eterna*, e a hospedaria oferece bebidas que conduzem ao estado tão esperado ainda nesta vida. E sobre a paz? A paz é a estagnação, que também poderia ser chamada de morte? Mais de uma vez Kant expressou sua *opinião* acerca da guerra, formada como resultado de suas *reflexões* sobre a história e o curso da humanidade, e em nenhum outro lugar ele o faz de maneira tão enfática como na *Crítica do juízo*, em que discute o tópico, bem caracteristicamente, na seção sobre o sublime:

O que vem a ser isso que, mesmo para o selvagem, é um objeto da maior admiração? Trata-se de um homem que não se abate diante de nada, que nada teme, e que, portanto, não se rende ao perigo ... Mesmo no estado mais altamente civilizado, permanece essa veneração pelo soldado ... pois, mesmo aqui, reconhece-se que esse espírito não se subjeta ao perigo. Assim, ... na comparação entre um homem de Estado e um general, o juízo estético decide-se pelo último. A própria guerra ... tem algo de sublime em si. ... Por outro lado, uma longa paz geralmente leva à predominância de um espírito comercial e, juntamente com ele, de um egoísmo vil, de uma covardia e efeminação, aviltando a disposição do povo.¹²¹

Esse é o juízo do espectador (isto é, ele é estético). O que não é considerado pelo observador, que enxerga o lado sublime da guerra — a coragem humana —, é algo que Kant menciona, em um contexto diferente, em uma piada: nações engajadas em uma guerra são como dois bêbados agredindo-se em uma loja de louças.¹²² O mundo (a loja de louças) é deixado fora de consideração. Mas de certo modo é considerado quando Kant levanta a questão: para que são boas as guerras no que se refere ao “progresso” e à civilização? E aqui novamente a resposta de Kant é inequívoca. Certamente, o “desígnio final” da natureza é um “todo *cosmopolita*, isto é, um sistema de todos os Estados que se arriscam a prejudicarem-se uns aos outros.” Mas a guerra, “um empreendimento não intencional, ... provocado pelas

paixões desenfreadas dos homens”, pode não apenas efetivamente servir para a preparação de uma eventual paz cosmopolita, por causa de sua ausência de sentido (eventualmente a pura exaustão imporá o que nem a razão nem a boa vontade foram capazes de conquistar), mas também:

Apesar das aflições mortais com que visita a raça humana, e das talvez maiores aflições com as quais ela a oprime com as constantes preparações em tempos de paz, a guerra é ... um motivo para desenvolver todos os talentos aproveitáveis para a cultura ao mais alto grau possível.¹²³

Em resumo, a guerra “não é tão incuravelmente má quanto os danos mortais de uma monarquia universal.”¹²⁴ E a pluralidade das nações, juntamente com todos os conflitos que isso engendra, é o veículo do progresso.

Estes vislumbres do juízo estético e reflexionante não têm consequências práticas para a ação. No que diz respeito à ação, não há dúvida de que

... a razão prático-moral pronuncia dentro de nós o seguinte veto irresistível: *Não deve haver guerra...* Assim, não está em questão se a paz perpétua é possível ou não, nem se estamos enganados em nosso juízo teórico quando pressupomos que o seja. Pelo contrário, simplesmente devemos agir como se ela realmente pudesse ocorrer ... mesmo quando o cumprimento dessa intenção pacífica permanecesse para sempre uma esperança devotada, ... pois é nosso dever agir como tal.¹²⁵

Mas essas máximas para a ação não anulam o juízo estético e reflexionante. Em outras palavras: muito embora Kant sempre agisse pela paz, ele conhecia e mantinha em mente seu juízo. Se tivesse agido de acordo com o conhecimento adquirido como espectador, teria sido, em sua própria opinião, um criminoso. Se tivesse esquecido, por causa desse “dever moral”, seus vislumbres como espectador, teria se tornado aquilo que tantos homens bons, envolvidos e engajados nos assuntos públicos, tendem a ser — um tolo idealista.

Resumindo: nas passagens que li para vocês, dois fatores muito diferentes estavam presentes todo o tempo — dois fatores que estavam

intimamente ligados na própria mente de Kant, mas apenas sob este aspecto. Em primeiro lugar, há a posição do observador. O que ele vê é o que mais conta; ele pode descobrir um sentido no curso tomado pelos eventos, um sentido ignorado pelos atores; e o fundamento existencial para o seu vislumbre é o desinteresse, sua não-participação, seu não-envolvimento. A preocupação desinteressada do observador caracterizou a Revolução Francesa como um grande evento. Em segundo lugar, há a idéia do progresso, a esperança no futuro, a partir da qual se julga o evento de acordo com a promessa que ele contém para as gerações futuras. As duas perspectivas coincidiram na avaliação kantiana da Revolução Francesa, mas isso não significava nada quanto aos princípios da ação. Mas de algum modo as duas perspectivas também coincidiram na avaliação kantiana da guerra. A guerra traz o progresso — algo que ninguém pode negar quando sabe quão intimamente a história da tecnologia está ligada à história das guerras. E a guerra traz mesmo o progresso rumo à paz: a guerra é tão terrível que, quanto mais terrível ela se torna, mais é provável que os homens venham a ser razoáveis e trabalhem tendo em vista acordos internacionais que os conduzam eventualmente à paz. (O destino guia os que querem e arrasta os que não querem: *Fata ducunt volentem, trahunt nolentem*.)¹²⁶ Para Kant, porém, não é o destino, mas o progresso, um desígnio por detrás das costas dos homens, uma astúcia da natureza, ou, mais tarde, uma astúcia da história.

A primeira dessas noções — a de que apenas o espectador, mas nunca o ator, sabe o que se passa — é tão velha como as montanhas; de fato, ela está entre as mais velhas e decisivas noções da filosofia. Toda a idéia da superioridade do modo contemplativo de vida vem do antigo *insight* de que o sentido (ou verdade) revela-se apenas para aqueles que se abstêm de agir. Darei a vocês essa noção em sua forma mais simples e menos sofisticada, a forma de uma parábola atribuída a Pitágoras:

A Vida ... é como um festival; assim como alguns vêm ao festival para competir, e alguns para exercer os seus negócios, mas os melhores vêm como espectadores [*theatai*]; assim também na vida os homens servis saem à caça da fama [*doxa*] ou do lucro, e os filósofos à caça da verdade.¹²⁷

Subjazem a essa avaliação, em primeiro lugar, os dados de que apenas o espectador ocupa uma posição que lhe possibilita ver o todo; o ator, porque é parte do jogo, deve desempenhar seu papel — ele é parcial por definição. O espectador é imparcial por definição — nenhuma parte lhe é atribuída. Desse modo, a condição *sine qua non* de todo júízo é retirar-se do envolvimento direto para um ponto de vista exterior ao jogo. Em segundo lugar, o ator preocupa-se com a *doxa*, a fama — ou seja, a opinião dos outros (a palavra *doxa* significa tanto “fama” quanto “opinião”). A fama advém da opinião dos outros. Para o ator, a questão decisiva é como ele aparece para os outros (*dokei hois allois*); o ator depende da opinião do espectador; ele não é, na linguagem kantiana, autônomo; não se conduz de acordo com uma voz inata da razão, mas de acordo com o que os espectadores esperariam dele. O padrão é dado pelo espectador. E esse padrão é autônomo.

Traduzindo isso para os termos dos filósofos, chegamos à supremacia do modo de vida do espectador, o *bios théorétikos* (de *théorein*, “olhar para”). Escapamos aqui totalmente da caverna das opiniões e saímos à caça da verdade — não mais a verdade dos jogos, mas a verdade das coisas que são imortais, que não podem ser diferentes do que são (todos os negócios humanos podem ser diferentes do que realmente são) e que, portanto, são necessárias. De acordo com a extensão em que possa ser efetivada esse retirar-se, alcança-se o que Aristóteles chamava *athanatizein*, “imortalizar” (entendido como uma atividade), e isso se faz com a parte divina da alma. A ótica de Kant é diferente: também retiramo-nos para o ponto de vista “teórico” do observador, do espectador, mas essa posição é a do juiz. Toda a terminologia da filosofia kantiana é perpassada por metáforas legais: é diante do tribunal da razão que as ocorrências do mundo acontecem. Em ambos os casos: concentrado no espetáculo, estou fora dele, abandonei a perspectiva que determina minha existência cotidiana, com todas as suas condições circunstanciais e contingentes. Kant teria dito: alcancei um ponto de vista geral, aquela imparcialidade que se supõe que o juiz deva exercitar quando estabelece seu veredito. Os gregos teriam dito: abandonamos o *dokei moi*, o “assim me parece”,

e o desejo de aparecer para os outros; abandonamos a *doxa*, que é tanto a opinião quanto a fama.

Em Kant, associa-se a essa velha noção a noção completamente nova do progresso, que realmente fornece o padrão de acordo com que se julga. O espectador grego, tanto do festival da vida quanto das coisas que são eternas, olha e julga (encontra a verdade de) o cosmos do evento particular em seus próprios termos, sem relacioná-lo a qualquer processo mais amplo do qual pode ou não tomar parte. Ele ocupava-se de fato com o evento individual, com o ato particular. (Pensem na coluna grega, a ausência de degraus etc.) Seu sentido não dependia nem de causas nem de conseqüências. A história [*story*], uma vez chegada a seu fim, continha todo o sentido. Isso também é verdade para a historiografia grega, e explica porque Homero, Heródoto e Tucídides podem conceder ao inimigo vencido o que lhe é devido. A história [*story*] também pode conter regras válidas para as gerações futuras, mas permanece uma história [*story*] única. O último livro que parece ter sido escrito neste espírito foi *As histórias [stories] florentinas*, de Maquiavel, conhecido pelo título enganoso de *A história de Florença*". A questão é que, para Maquiavel, a História era apenas o grande livro que continha todas as histórias [*stories*] dos homens.

O progresso, enquanto padrão a partir do qual se julga a história, reverte de algum modo o velho princípio de que o sentido de uma história [*story*] revela-se a si mesmo apenas no final (*Nemo ante mortem beatus esse dici potest* [ninguém pode ser dito abençoado antes da morte]). Em Kant, a importância da história [*story*] ou do evento jaz precisamente não no final, mas no fato de que ele abre novos horizontes para o futuro. Foi a *esperança* para as gerações futuras contida na Revolução Francesa que a fez um evento tão importante. Esse sentimento era disseminado. Hegel, para quem a Revolução Francesa também fora o mais importante ponto de mutação, sempre a descreve por metáforas como "um esplêndido nascer do Sol", a "aurora" etc. É um evento da "história do mundo", porque contém as sementes do futuro. A questão aqui é: quem então é o sujeito da história [*story*]? Não os homens da revolução; eles certa-

mente não tinham a história do mundo em mente. A história do mundo só pode fazer sentido se

... algo além daquilo que os homens pretendiam alcançar resulta de suas ações, algo mais do que eles sabem ou querem. Eles cumprem seu interesse; mas cumpre-se algo diverso do que o que estava nele implicado, algo que não estava na consciência ou nas intenções dos atores. Para fazer uma analogia, um homem pode incendiar a casa de outro por vingança ... [A] ação imediata é aproximar uma pequena chama a uma pequena parte da viga-mestra... [O que acontece a seguir não havia sido tentado:] um vasto incêndio se desenvolve ... O resultado não era nem parte do primeiro feito nem a intenção daquele que o começou ... Esse exemplo apenas demonstra que na ação imediata algo mais pode estar envolvido além do que é conscientemente desejado pelo ator.¹²⁸

Essas são palavras de Hegel, mas poderiam ter sido escritas por Kant. Há entretanto uma dupla distinção entre eles, e ela é de grande importância. Em Hegel, é o Espírito Absoluto que se revela a si mesmo no processo, e é isso o que o filósofo, ao fim dessa revelação, pode compreender. Em Kant, o sujeito da história do mundo é a própria espécie humana. Em Hegel, mais ainda, a revelação do Espírito Absoluto deve chegar a um final (a história tem um fim para Hegel; o processo não é infinito e assim há um fim para a história [*story*] que, no entanto irá precisar de muitas gerações e muitos séculos para advir); não o homem, mas o Espírito Absoluto é finalmente revelado, e a grandeza do homem é realizada apenas na medida em que ele finalmente está apto a compreender. Mas, em Kant, o progresso é perpétuo; nunca há um fim para ele. Desse modo, não há fim da história para Kant. (Em Hegel, como em Marx, a noção de que há um fim da história é decisiva, pois ela implica a questão inevitável — o que acontecerá, se algo acontece, depois que esse fim se consuma? —, deixando de lado a óbvia tendência de cada geração para crer que esse fim escatológico advirá em seu próprio tempo de vida. Como afirma corretamente Kojève, levando ao extremo aquela parte de Hegel que influenciaria Marx: “Após o fim da história, o homem só pode pensar perpetuamente o processo histórico que foi completado.”¹²⁹ No próprio Marx, por sua vez, a sociedade sem classes e o reino

da liberdade baseado na abundância resultarão na entrega de cada um a algum tipo de *hobby*.)

Para voltar a Kant: o sujeito que corresponde à história do mundo é a espécie humana. O desígnio da natureza é o de desenvolver todas as capacidades da humanidade — humanidade entendida como uma das espécies animais da natureza, com sua diferença decisiva: entre animais, espécies “não significam mais do que características em virtude das quais todos os indivíduos devem concordar diretamente uns com os outros”.¹³⁰ Isso é completamente diferente com a espécie humana. Por ela,

... nós entendemos a totalidade de uma série de gerações prosseguindo ao infinito (o indeterminável) ... [Essa] linha de descendência aproxima-se incessantemente de sua destinação concorrente... [Ela] é assintótica em todas as suas partes a essa linha do destino, e, no todo, coincide com ela. Em outras palavras, nenhum membro singular em todas essas gerações da raça humana, mas apenas a espécie, alcança sua destinação... O filósofo diria que a destinação da raça humana em geral é o progresso perpétuo.¹³¹

Disso, retiremos algumas poucas conclusões. A história, diríamos, é algo incorporado na espécie humana; a essência do homem não pode ser determinada; e à própria questão de Kant: “Por que os homens existem?”, a resposta é: essa questão não pode ser resolvida porque o “valor de [sua] existência” revela-se “apenas no todo”, isto é, nunca a um homem ou a uma geração de homens, visto que o próprio processo é perpétuo.

Assim, no centro da filosofia moral de Kant encontra-se o indivíduo; no centro de sua filosofia da história (ou, antes, de sua filosofia da natureza), encontra-se o progresso perpétuo da raça humana, ou gênero humano. (Portanto: a História de um ponto de vista geral.) O ponto de vista ou perspectiva geral é ocupado pelo espectador, que é um “cidadão do mundo”, ou melhor, um “espectador do mundo”. É ele quem decide, tendo uma idéia do todo, se, em algum evento singular, particular, o progresso está sendo efetuado.

Décima Lição

Falávamos da oposição entre o espectador e o ator. O espetáculo diante do espectador — desempenhado, por assim dizer, para seu juízo — é a história como um todo, e o verdadeiro herói desse espetáculo é a humanidade, nas “séries de gerações que se estendem” ao “infinito”. Esse processo não tem fim; a “destinação da raça humana é o progresso perpétuo”. Nesse processo, as capacidades da espécie humana são efetivadas, desenvolvidas, no “mais alto ponto”, conquanto, em um sentido absoluto, não exista esse ponto mais alto. A destinação última, no sentido da escatologia, não existe; mas os dois objetivos principais pelos quais este progresso é guiado, ainda que pelas costas dos atores, são a *liberdade* — no simples e elementar sentido de que ninguém governa seus companheiros — e a *paz* entre as nações, como condição para a unidade da raça humana. O progresso perpétuo rumo à liberdade e à paz — esta última assegurando o livre intercuro entre todas as nações da terra: essas são idéias da razão sem as quais a simples história [*story*] da história não faria sentido. É o todo que concede significado aos particulares quando eles são vistos e julgados por homens dotados de razão. Os homens, embora criaturas naturais e parte da natureza, transcendem-na em virtude de uma razão que pergunta: qual é o fim da natureza? Ao produzir uma espécie com a faculdade de propor tal questão, a natureza produziu seu próprio senhor. A espécie humana distingue-se de todas as espécies animais não apenas por possuir o discurso e a razão, mas porque suas faculdades são capazes de um desenvolvimento indeterminável.

Discutimos até agora o espectador no singular, como Kant frequentemente o faz, e com boa razão. Primeiro, há o simples fato de que um observador pode contemplar muitos atores, os quais, em conjunto, oferecem o espetáculo que se desenrola diante de seus olhos. Segundo, há todo o peso da tradição, de acordo com o qual o modo contemplativo de vida pressupõe o retirar-se da maioria; isso singulariza-o, por assim

dizer, porque a contemplação é uma ocupação solitária, ou, ao menos, desenvolvida em solidão. Vocês se lembram de que, na Parábola da Caverna,¹³² Platão diz que seus habitantes, a maioria, que assistem ao jogo de sombras na parede diante deles, estão “acorrentados pelas pernas e também pelo pescoço, de modo que não podem mover-se e vêm apenas o que está diante de si, pois as correntes não lhes permitem virar a cabeça”; assim, eles também não podem comunicar-se a respeito daquilo que vêem. Não apenas o filósofo, que retorna da luz do céu das Idéias, é uma figura completamente isolada. Os espectadores, na caverna, também estão isolados uns dos outros. A ação, por outro lado, nunca é possível em solidão ou isolamento; um homem sozinho necessita no mínimo da ajuda de outros homens para levar a cabo sua empreitada, qualquer que seja ela. Quando a distinção entre os dois modos de vida, o modo político (ativo) e o modo filosófico (contemplativo), é construída de maneira a torná-los mutuamente excludentes — como acontece, por exemplo, na filosofia política de Platão —, chega-se à absoluta distinção entre aquele que *sabe* o que é o melhor a fazer, e os outros que disso se encarregam, seguindo sua orientação e seus comandos. Essa é a substância do *Político* de Platão: o governante ideal (*archón*) não age; ele é o sábio que inicia e conhece o fim perseguido por uma ação, e, portanto, é o comandante. Desse modo, seria inteiramente supérfluo e mesmo prejudicial para ele tornar conhecidas as suas intenções. Sabemos que para Kant, pelo contrário, a publicidade é o “princípio transcendental” que deveria governar toda ação. Qualquer ato que “necessita de publicidade” para não derrotar sua própria causa é, como lembram, um ato que combina política e direito. Kant não pode ter as mesmas noções que Platão sobre o agir e o mero julgar, contemplar ou saber.

Quando se pergunta onde está e quem é esse público que concederia publicidade ao ato desejado para começá-lo, fica totalmente óbvio que, no caso de Kant, não pode ser um público de atores ou participantes de um governo. O público em que ele está pensando é certamente o público leitor, e é ao peso de sua opinião que ele apela, não ao peso de seus votos. Na Prússia das últimas décadas do século XVIII — isto é, um país sob o governo de um monarca absoluto, aconselhado por uma burocracia esclarecida de servidores civis que, como o monarca, esta-

vam completamente separados dos “súditos” —, não poderia haver outro domínio verdadeiramente público além desse público leitor e escritor. O secreto e inacessível, por definição, era precisamente o domínio do governo e da administração. E se lemos os ensaios que citei até aqui, deveria ficar claro que Kant só podia conceber a ação como atos dos poderes vigentes (quaisquer que pudessem ser) — ou seja, atos governamentais; qualquer ação efetiva por parte dos súditos consistiria em atividade conspirativa, em atos e intrigas das sociedades secretas. Em outras palavras, para ele, a alternativa ao governo estabelecido era um golpe de Estado. E um golpe de Estado, distintamente de uma revolução, deve realmente ser preparado em segredo, enquanto os grupos ou partidos revolucionários sempre anseiam por tornar públicas suas metas e por reunir sob sua causa facções importantes da população. Se dessa estratégia resulta ou não uma revolução é uma outra questão. Mas é importante compreender que a condenação kantiana da ação revolucionária assenta-se sobre um mal-entendido, pois ele a concebe em termos de um golpe de Estado.

Estamos acostumados a pensar a diferença entre contemplação e ação em termos da relação entre teoria e prática, e embora seja verdade que Kant tenha escrito um ensaio sobre o assunto — “Sobre o dito comum: ‘Isto pode ser verdadeiro na Teoria, mas não se aplica à Prática’” —, também é verdade que ele não entendia o problema tal como o entendemos, o que fica bem demonstrado pelo ensaio. A noção kantiana de prática é determinada pela Razão Prática; e a *Crítica da razão prática*, que não lida nem com o juízo nem com a ação, nos diz tudo a seu respeito. O juízo, originando-se do “prazer contemplativo” e da “satisfação inativa”, não tem lugar nela.¹³³ Em questões práticas, não é decisivo o juízo, mas a vontade, e essa vontade simplesmente segue as máximas da razão. Mesmo na *Crítica da razão pura*, Kant inicia sua discussão sobre o “Puro emprego da Razão” com sua implicação *prática*, embora, provisoriamente, “afaste as idéias práticas [isto é, morais], para considerar a razão apenas em seu emprego ... especulativo”.¹³⁴ Essa especulação diz respeito à destinação última do indivíduo, à última das “mais sublimes questões”.¹³⁵ Em Kant, prática significa moral e ocupa-se do indivíduo *qua* indivíduo. Seu

verdadeiro oposto seria não a teoria, mas a especulação — o uso especulativo da razão. A real teoria de Kant em questões políticas era a teoria do progresso perpétuo e a de uma união federal das nações, a fim de conferir à *idéia* da humanidade uma realidade política. Quem quer que trabalhe nessa direção será bem-vindo. Mas essas idéias, com cujo auxílio ele refletiu sobre os assuntos humanos em geral, são muito diferentes da “participação ansiosa que beira o entusiasmo” que tomou os espectadores da Revolução Francesa, e da “exaltação [do] público não envolvido”, que observou com simpatia, “sem a menor intenção de auxiliar”. Em sua opinião, era precisamente essa simpatia que tornava a revolução um “fenômeno ... a não ser esquecido” — ou, em outras palavras, que a tornava um evento público de significação para a “história do mundo.” Assim, o que constituiu o domínio público apropriado para esse evento particular não foram os atores, mas os espectadores que o aclamavam.

Uma vez que Kant não escreveu sua filosofia política, o melhor meio para descobrir o que ele pensava sobre o assunto é voltar-se para a *Crítica do juízo estético*, em que, ao discutir a produção de obras de arte em sua relação com o gosto, que julga e decide sobre elas, confronta-se com um problema análogo. Por razões que não precisamos desenvolver aqui, estamos inclinados a pensar que para julgar um espetáculo, devemos antes ter o espetáculo — que o espectador é secundário em relação ao ator; tendemos a esquecer que ninguém em sua plena razão apresentaria um espetáculo se não estivesse certo de ter espectadores para assisti-lo. Kant está convencido de que o mundo sem o homem seria um deserto e, para ele, um mundo sem o homem significa: sem espectadores. Em sua discussão sobre o juízo estético, Kant faz uma distinção entre o gênio e o gosto. Requer-se gênio para a produção de obras de arte, enquanto para julgá-las, para decidir se são ou não objetos belos, “nada mais” (diríamos nós, mas não Kant) se exige além do gosto. “Para julgar objetos belos, requer-se o *gosto* ..., para sua produção requer-se o *gênio*.”¹³⁶ O gênio, de acordo com Kant, é uma questão de imaginação produtiva e originalidade; o gosto, mera questão de juízo. Ele levanta a pergunta acerca de qual das duas é a faculdade “mais nobre” — qual é a condição *sine qua non* “que

devemos observar ao julgar a arte como bela-arte"?¹³⁷ —, assumindo, certamente, que a maioria dos juízes da beleza são desprovidos da faculdade da imaginação produtiva, chamada gênio, mas que os poucos dotados de gênio não são desprovidos da faculdade do gosto. E a resposta é:

Abundância e originalidade de idéias são menos necessárias à beleza do que o acordo entre a imaginação, em sua liberdade, e a conformidade à lei do entendimento [que se chama gosto]. Pois toda a abundância da primeira em uma liberdade sem lei não produz mais que absurdos; por outro lado, o juízo é a faculdade pela qual ela se ajusta ao entendimento.

O gosto, como o juízo em geral, é a disciplina (ou o cultivo) do gênio; ele corta-lhe as asas, ... orienta, ... traz clareza e ordem [aos pensamentos do gênio]; ele torna as idéias suscetíveis de consentimento geral e permanente, tornando-as capazes de ser seguidas por outros e mesmo suscetíveis de uma cultura sempre em progresso. Se, então, no conflito entre essas duas propriedades em um produto, algo deve ser sacrificado, há de ser antes o lado do gênio.¹³⁸

Kant admite essa subordinação do gênio ao gosto, muito embora, sem o gênio, nada existisse que o juiz pudesse julgar. Mas Kant diz explicitamente que “para a bela-arte, ... *imaginação, intelecto, espírito [spirit] e gosto* são requisitos”, e acrescenta em uma nota que “as três primeiras faculdades são unidas por meio da quarta”, pelo gosto — isto é, pelo juízo.¹³⁹ O espírito [*spirit*], além disso — uma faculdade especial separada da razão, do intelecto e da imaginação —, capacita o gênio a encontrar uma expressão para as idéias “por meio das quais o estado subjetivo do espírito, ocasionado por elas, ... pode ser comunicado aos outros”.¹⁴⁰ Em outras palavras, o espírito [*spirit*] — o único que inspira o gênio e apenas a ele, o qual “nenhuma ciência pode ensinar, nenhum estudo pode exercitar” — consiste em expressar o “elemento inefável no estado do espírito [*Gemütszustand*]” que certas representações despertam em todos nós, mas para as quais não temos palavras; seríamos, portanto, incapazes de comunicá-las aos outros sem a ajuda do gênio; é tarefa própria do gênio tornar este estado do espírito “comunicável em geral”.¹⁴¹ A faculdade que guia essa comunicabilidade é o gosto, e o gosto, ou juízo, não é privilégio do gênio. A condição *sine qua non* da existência de objetos belos é a

comunicabilidade; o juízo do espectador cria o espaço sem o qual nenhum desses objetos poderia aparecer. O domínio público é constituído pelos críticos e espectadores, não pelos atores e criadores. E esse crítico e espectador subsiste em cada ator e fabricante; sem essa faculdade crítica de julgar, aquele que age ou faz estaria tão isolado do espectador que nem sequer seria percebido. Ou, para colocar de uma outra forma, ainda em termos kantianos: a própria originalidade do artista (ou a própria novidade do ator) depende de que ele se faça entender por aqueles que não são artistas (ou atores). E se podemos falar do gênio no singular, por sua originalidade, nunca se pode falar do mesmo modo, como fez Pitágoras, *sobre o espectador*. Os espectadores existem apenas no plural. O espectador não está envolvido no ato, mas está sempre envolvido com seus companheiros espectadores. Ele não compartilha com o criador a faculdade do gênio, a originalidade, ou, com o ator, a faculdade da inovação; a faculdade que eles têm em comum é a faculdade do juízo.

No que concerne ao fazer, esse *insight* é pelo menos tão antigo quanto a Antigüidade latina (como distinta da grega). Ela se encontra expressa, pela primeira vez, no *Da Oratória*, de Cícero:

Pois todos discriminam [*dijudicare*], distinguem entre o certo e o errado em questões de arte e proporção por meio de algum sentido silencioso, sem qualquer conhecimento de arte ou proporção: e enquanto podem fazer isso no caso de pinturas e estátuas, em outras obras, para cujo entendimento a natureza lhes concedeu menos subsídios, exibem essa discriminação muito mais ao julgar os ritmos e a pronúncia das palavras, visto que estão radicados [*infixa*] no senso comum; e sobre tais coisas, a natureza quis que ninguém fosse totalmente inapto para sentir e experimentá-las [*expertus*].¹⁴²

E ele avança, observando ser verdadeiramente maravilhoso e extraordinário

... quão pequena é a diferença entre o culto e o ignorante no julgar, enquanto há a maior diferença no fazer.¹⁴³

Em sua *Antropologia*, Kant observa, no mesmo sentido, que a insanidade consiste em perder esse senso comum que nos capacita para julgar na qualidade de espectadores; e o oposto dele é o *sensus*

privatus, um senso privado, que ele também chama de “*Eigensinn* lógico”,¹⁴⁴ estando aí implicado que nossa faculdade lógica, a faculdade que nos capacita para extrair conclusões de premissas, poderia realmente funcionar sem a comunicação — só que, nesse caso, se a insanidade causou a perda do senso comum, ela levaria a resultados insanos precisamente porque se separou da experiência, que só pode ser válida e validada na presença dos outros.

O aspecto mais surpreendente dessa questão é que o senso comum, a faculdade de julgar e discriminar o certo do errado, deva basear-se no sentido do gosto. De nossos cinco sentidos, três nos dão claramente objetos do mundo externo e, portanto, são facilmente comunicáveis. A visão, a audição e o tato lidam direta e, por assim dizer, objetivamente com objetos; por meio desses sentidos, os objetos são identificáveis e podem ser compartilhados com os outros — podem ser expressos em palavras, pode-se falar deles etc. O olfato e o gosto dão-nos sensações internas totalmente privadas e incomunicáveis; o que provo e o que cheiro não podem ser expressos em palavras. Parecem ser sentidos privados por definição. Além disso, os três sentidos objetivos têm isso em comum: são capazes de *re-presentação*, de tornar presente algo que está ausente. Posso, por exemplo, recordar um prédio, uma melodia, a textura do veludo tocado. Essa faculdade — que em Kant se chama imaginação —, nem o gosto nem o olfato a possuem. Por outro lado, é absolutamente claro que eles são os sentidos discriminatórios: podemos suspender o juízo acerca do que vemos e, embora com mais dificuldade, podemos suspender o juízo acerca do que ouvimos ou tocamos. Mas em questões de gosto e olfato o “isto me agrada ou desagrade” é imediato e irresistível. E o prazer ou o desprazer, novamente, são totalmente idiossincráticos. Por que, então, deveria o gosto ser elevado, tornando-se o veículo da faculdade espiritual do juízo, não desde Kant, mas já desde Graciano? E o juízo, por sua vez — isto é, não o juízo simplesmente cognitivo e que reside nos sentidos, que nos dão os objetos e que temos em comum com tudo o que vive e dispõe do mesmo equipamento sensorial, mas o juízo acerca do certo e do errado —, por que deveria ele basear-se neste sentido *privado*? Não é verdade que em questões de gosto

estamos tão pouco aptos a comunicar que não podemos sequer discutir? *De gustibus non disputandum est.*

A solução para este enigma é: imaginação. A imaginação, a habilidade para tornar presente o que está ausente, transforma os objetos dos sentidos objetivos em objetos “sentidos”, como se eles fossem objetos de um sentido interno. Isso ocorre pela reflexão, não sobre um objeto, mas sobre sua representação. O objeto representado, e não a percepção direta do objeto, suscita agora o prazer ou o desprazer. Kant chama a isto “a operação de reflexão”.¹⁴⁵

Décima Primeira Lição

Permitam-me repetir, para lembrar do que falávamos antes das férias: descobrimos que, em Kant, a distinção comum, ou o antagonismo entre teoria e prática em questões políticas, é a distinção entre o espectador e o ator e, para nossa surpresa, vimos que os espectadores tinham precedência: o que contava na Revolução Francesa, o que a tornava um evento da história do mundo, um fenômeno a não ser esquecido, não eram os feitos ou erros dos atores, mas as opiniões dos espectadores, a aprovação entusiástica de pessoas que nela não estavam envolvidas. Vimos também que esses espectadores não-envolvidos, não-partícipes — que, por assim dizer, tornaram o evento reconhecível para a história da humanidade e, assim, para toda ação futura —, *estavam* envolvidos uns com os outros (distintamente do espectador pitagórico nos jogos Olímpicos, ou dos espectadores na Caverna Platônica, que não podiam comunicar-se uns com os outros). Tudo isso tomamos dos escritos políticos de Kant; mas para compreender essa posição, voltamo-nos para a *Crítica do juízo* e descobrimos que, ali, Kant se confrontava com uma situação similar ou análoga, a da relação entre o artista, o criador ou o gênio e sua audiência. Novamente, a questão surgiu para Kant: que é mais nobre, qual a qualidade mais nobre, saber como fazer ou saber como julgar? Vimos que essa era uma antiga questão já levantada por Cícero, qual seja, a de que todo mundo parece estar apto para discriminar entre o certo e o errado em questões de arte, mas muito poucos são capazes de fazê-la; e Cícero disse que esse juízo era efetuado por um sentido sem som — com o que, provavelmente, queria dizer: um sentido que não se expressa a si mesmo de outro modo.

Essa espécie de juízo tem sido chamada, desde Graciano, de gosto, e relembramos que, na verdade, o fenômeno do gosto levava Kant a produzir sua *Crítica do juízo*; de fato, até 1787, ele ainda a chamava de “Crítica do gosto”. Isso levou-nos, então, a perguntar por que o

fenômeno espiritual do juízo derivava do sentido do gosto, e não dos sentidos mais objetivos, especialmente do mais objetivo dentre eles, o sentido da visão. Mencionamos que o gosto e o olfato são os mais privados dos sentidos; isto é, o que sentem não é um objeto, mas uma sensação, e essa sensação não está referida a um objeto, não pode ser lembrada. (Pode-se reconhecer o aroma de uma rosa ou o gosto de um prato particular quando os sentimos novamente, mas na ausência da rosa ou do alimento, não se pode tê-los presentes, tal como pode acontecer com o que vimos uma vez, ou com qualquer melodia que tenhamos ouvido, ainda que estejam ausentes; em outras palavras, esses são sentidos que não podem ser *re-presentados*.) Ao mesmo tempo, vimos porque o gosto, e não qualquer outro dos sentidos, tornou-se o veículo do juízo; foi porque apenas o gosto e o olfato são discriminadores por sua própria natureza, e porque apenas esses dois sentidos referem-se ao particular *qua* particular, enquanto todos os objetos dados aos sentidos objetivos compartilham suas propriedades com outros objetos, isto é, eles não são únicos. Além disso, o “isto me agrada ou desagrade” está irresistivelmente presente no gosto e no olfato. Ele é imediato, não-mediado por qualquer pensamento ou reflexão. Esses sentidos são *subjetivos* porque a própria objetividade do visto, ouvido ou tocado é neles aniquilada, ou, ao menos, não está presente; são sentidos *internos*, porque o alimento que provamos está dentro de nós, assim como, de certo modo, o odor da rosa. E o “isto me agrada ou desagrade” é quase idêntico ao “concordo ou não concordo com isso”. A questão é: eu sou diretamente afetado. Por essa mesma razão, não pode aqui haver discussão acerca do certo e do errado. *De gustibus non disputandum est* — não pode haver discussão sobre questões de gosto. Nenhum argumento pode persuadir-me a gostar de ostras, quando não gosto delas. Em outras palavras, o problema, em questões de gosto, é que eles não são comunicáveis.

A solução para esses enigmas pode ser indicada pelos nomes de duas faculdades: *imaginação* e *senso comum*.

A imaginação, ou seja, a faculdade de ter presente o que está ausente,¹⁴⁶ transforma um objeto em algo com que não tenho que estar diretamente confrontado, mas que, em certo sentido, interiorizei, de

modo que agora posso ser afetado por ele, como se ele me fosse dado por um sentido não-objetivo. Diz Kant: “É belo o que agrada no mero ato de julgar.”¹⁴⁷ Ou seja: não é importante se agrada ou não na percepção; o que agrada meramente na percepção é gratificante, mas não é belo. O belo agrada na representação, pois agora a imaginação preparou-o de modo a que eu possa refletir sobre ele. Essa é a “operação de reflexão”. Apenas aquilo que nos toca, que nos afeta na representação, quando não mais se pode ser afetado pela presença imediata — quando não se está envolvido, como o espectador que não estava envolvido nos feitos reais da Revolução Francesa —, pode ser julgado certo ou errado, importante ou irrelevante, belo ou feio, ou algo intermediário. Falamos então de juízo, e não mais de gosto, porque, embora ainda afetados como em questões de gosto, estabelecemos por meio da representação a distância própria, o afastamento, o não-envolvimento ou desinteresse que são requisitos para a aprovação ou desaprovação, para a apreciação de algo em seu próprio valor. Removendo o objeto, estabelecem-se as condições para a imparcialidade.

Quanto ao senso comum: muito cedo Kant tomou consciência de que havia algo não-subjetivo no que parece ser o mais privado e subjetivo dos sentidos. Essa consciência é expressa da seguinte forma: em questões de gosto, “o belo interessa [a nós] apenas [quando estamos] em *sociedade* ... Um homem abandonado em uma ilha deserta não enfeitaria sua cabana ou a si mesmo ... [O homem] não se contenta com um objeto se não pode satisfazer-se com ele em comum com os outros”.¹⁴⁸ Ou: “Sentimos vergonha quando nosso gosto não concorda com o dos outros”; desmerecemo-nos quando trapaceamos em um jogo, mas só nos envergonhamos quando somos descobertos. Ou: “Em questões de gosto devemos renunciar a nós mesmos em favor dos outros” ou para agradar aos outros (*Wir müssen uns gleichsam anderen zu gefallen entsagen*).¹⁴⁹ Por fim, e mais radicalmente: “No gosto o egoísmo é superado”; ou seja, temos “consideração”, no sentido original da palavra. Devemos superar nossas condições subjetivas especiais em nome dos outros. Em outras palavras, o elemento não-subjetivo nos sentidos não-objetivos é a intersubjetividade. (Deve-se estar só para pensar; precisa-se de companhia para apreciar uma refeição.)

O juízo, e especialmente o juízo de gosto, sempre reflete-se sobre os outros e o gosto deles, levando em conta seus possíveis juízos. Isso é necessário porque sou humano e não posso viver sem a companhia dos homens. Julgo como membro dessa comunidade, e não como membro de um mundo supra-sensível, habitado talvez por seres dotados de razão, mas não do mesmo aparato sensorial; como tal, obedeço a uma lei dada a mim mesmo sem preocupar-me com o que os outros possam pensar a respeito da questão. Essa lei é auto-evidente e obrigatória por sua própria natureza. A referência ao outro, básica no juízo e no gosto, parece encontrar-se na maior oposição possível à própria natureza absolutamente idiossincrática do sentido. Assim, podemos nos ver tentados a concluir que a faculdade do juízo deriva erradamente desse sentido. Kant, cômico de todas as implicações dessa derivação, permanece convencido de que ela é correta. E a coisa mais plausível a seu favor é sua observação, totalmente correta, de que o verdadeiro oposto do belo não é o feio, mas “aquilo que provoca *repugnância*”.¹⁵⁰ E não esqueçam que Kant planejou escrever, originalmente, uma “Crítica do gosto moral”, de modo que o fenômeno do belo é, por assim dizer, aquilo que resta de suas antigas observações sobre esses fenômenos do juízo.

Décima Segunda Lição

Há duas operações do espírito no juízo. Há a operação da imaginação, em que são julgados objetos não mais presentes, que foram removidos de nossa percepção sensível imediata e, portanto, não mais nos afetam diretamente; e todavia, mesmo removidos dos sentidos externos, eles tornam-se agora objetos para os sentidos internos. Quando nos representamos alguma coisa que está ausente, de certo modo fechamos aqueles sentidos pelos quais os objetos nos são dados em sua objetividade. O sentido do gosto é um sentido em que, pode-se dizer, sentimo-nos; é um sentido interno. Assim: a *Crítica do juízo* emerge da “Crítica do gosto”. Essa operação da imaginação prepara o objeto para a “operação de reflexão”. E essa segunda operação — a operação de reflexão — é a verdadeira atividade de julgar alguma coisa.

Essa dupla operação estabelece a mais importante condição para todos os juízos, a condição da imparcialidade, do “prazer desinteressado”. Fechando os olhos, tornamo-nos espectadores imparciais, não diretamente afetados pelas coisas visíveis. O poeta cego. E ainda: convertendo o que nossos sentidos externos perceberam em um objeto para os sentidos internos, comprimimos e condensamos a multiplicidade dos dados sensíveis; estamos em posição de “ver” com os olhos do espírito, isto é, ver o todo que confere sentido aos particulares. A vantagem que o espectador leva é que ele vê o jogo como um todo, enquanto cada um dos atores sabe apenas a sua parte, ou, se tivesse que julgar da perspectiva do agir, saberia apenas a parte do todo que lhe concerne. O ator é parcial por definição.

A questão que agora surge é esta: quais são as regras da operação de reflexão? A operação da imaginação tornou o que está ausente imediatamente presente ao sentido interno, discriminador por definição — ele diz: “Isto me agrada ou desagrade”. É chamado gosto porque, como o gosto, ele *escolhe*. Mas a própria escolha está sujeita

a uma outra escolha: podemos aprovar ou desaprovar o próprio fato do *agradar*: isso também está sujeito à “aprovação ou desaprovação”. Kant dá exemplos: “A alegria de um homem pobre, mas bem intencionado, quando se torna herdeiro de um pai afeiçoado, mas avaro”; ou, inversamente, “uma profunda dor pode satisfazer à pessoa que a experimenta (o pesar de uma viúva na morte de seu excelente marido); ou ... um deleite pode gerar um prazer excedente (como nas ciências a que nos dedicamos); ou uma dor (por exemplo, de ódio, inveja ou vingança), pode, além disso, desagradar.”¹⁵¹ Todas essas aprovações e desaprovações são um re-pensar; no momento em que estamos pesquisando, podemos vagamente estar conscientes de que estamos felizes, mas apenas depois, refletindo sobre isso, quando não estamos mais ocupados com o que fazíamos, estamos aptos a ter esse “prazer” adicional: o de *aprová-lo*. Nesse prazer adicional, não é mais o objeto que agrada, mas o fato de que o julgamos agradável. Se isso for relacionado ao todo da natureza ou do mundo, podemos dizer: nos apraz que o mundo ou a natureza nos agrade. O próprio ato de aprovar agrada, o próprio ato de desaprovar desagradar. E daí a questão: como escolher entre a aprovação e a desaprovação? Quando se consideram os exemplos acima mencionados, um critério é facilmente adivinhável: trata-se do critério da comunicabilidade ou da publicidade. Não se anseia por expressar alegria pela morte de um pai, ou sentimentos de ódio e inveja; por outro lado, não se terá arrependimento algum anunciando-se que o trabalho científico alegra, e nem tampouco se ocultará a dor pela morte de um marido excelente.

O critério, então, é a comunicabilidade, e a regra de sua decisão é o senso comum.

Crítica do juízo, § 39

“Da comunicabilidade de uma sensação”

É verdade que a sensação dos sentidos é “comunicável em geral porque podemos supor que todos têm sentidos semelhantes aos nossos. Mas isso não pode ser pressuposto com relação a qualquer sensação singular”. Essas sensações são privadas; além disso, não há juízo envolvido: somos meramente passivos, reagimos, não somos

espontâneos, como quando imaginamos algo voluntariamente ou quando refletimos sobre algo.

No pólo oposto, encontramos os juízos morais. Estes, segundo Kant, são necessários; são ditados pela razão prática. Poderiam ser comunicados, mas essa comunicação é secundária; ainda que não pudessem ser comunicados, permaneceriam válidos.

Temos, em terceiro lugar, juízos sobre o belo, ou prazer no belo: “esse prazer acompanha a apreensão ordinária [*Auffassung*; não “percepção”] de um objeto pela imaginação ... por meio de um procedimento do juízo que se deve exercitar em nome da mais comum experiência.” Alguns desses juízos estão em toda experiência que temos com o mundo. Baseiam-se “no intelecto comum e sadio [*gemeiner und gesunder Verstand*], cuja existência temos que pressupor em cada um”. Como é que esse “senso comum” distingue-se de outros sentidos que também temos em comum, mas que, não obstante, não garantem a concordância das sensações?

Crítica do juízo, § 40

“Do gosto como uma espécie de *Sensus Communis*”

O termo está trocado. “Senso comum” significava um sentido como nossos outros sentidos — os mesmos para cada um em sua própria privacidade. Utilizando o termo latino, Kant indica que, aqui, ele quer dizer algo diferente: um sentido extra — como uma capacidade extra do espírito (em alemão: *Menschenverstand*) — que nos ajusta a uma comunidade. O “entendimento comum dos homens ... é o mínimo que se pode esperar de qualquer um que pretenda ter o nome de homem”. É a capacidade pela qual os homens se distinguem dos animais e dos deuses. É a própria humanidade do homem que se manifesta neste sentido.

O *sensus communis* é o sentido especificamente humano, porque a comunicação, isto é, o discurso, depende dele. Para tornar conhecidas as nossas necessidades, para *exprimir* medo, alegria etc., não precisaríamos do discurso. Gestos seriam suficientes, e sons seriam um bom substituto para os gestos se fosse preciso cobrir grandes distâncias. A comunicação não é a expressão. Assim: “O único sintoma geral da

insanidade é a perda do *sensus communis* e a teimosia lógica em insistir no próprio sentido (*sensus privatus*) que o substitui [em uma pessoa insana]” [*Das einzige allgemeine Merkmal der Verrücktheit ist der Verlust des Gemeinsinnes (sensus communis) und der dagegen eintretende logische Eigensinn (sensus privatus)*].¹⁵² A pessoa insana não perdeu seus poderes de expressão para tornar as suas necessidades manifestas e conhecidas pelos outros.

Sob o *sensus communis* devemos incluir a idéia de um sentido *comum a todos*, isto é, de uma faculdade de julgar que, em sua reflexão, considera (*a priori*) o modo de representação de todos os outros homens em pensamento, para, *de certo modo*, comparar seu juízo com a razão coletiva da humanidade ... Isso é feito pela comparação de nosso juízo com os juízos possíveis, e não com os juízos reais dos outros, colocando-nos no lugar de qualquer outro homem e abstraindo-nos das limitações que, contingentemente, prendem-se aos nossos próprios juízos ... Agora, essa operação de reflexão talvez pareça artificial demais para ser atribuída à faculdade chamada de senso *comum*, mas ela assim o parece apenas quando expressa em fórmulas abstratas. Não há nada mais natural em si mesmo do que abstrair-se do encanto ou da emoção se estamos em busca de um juízo que venha a servir como regra universal.¹⁵³

Seguem-se as máximas desse *sensus communis*: pense por si mesmo (a máxima do Iluminismo); ponha-se, em pensamento, no lugar de qualquer outro (a máxima da mentalidade alargada); e a máxima da consistência: esteja de acordo consigo mesmo (*mit sich selbst Eins-timmung denken*).¹⁵⁴

Essas não são questões de conhecimento; a verdade nos compele, não sendo necessárias “máximas”. Máximas são necessárias e aplicam-se apenas em questões de opinião e em juízos. E assim como em questões morais as máximas de conduta atestam a qualidade da vontade, nas questões mundanas, que são governadas pelo senso comunitário, as máximas do juízo atestam o “modo de pensamento” (*Denkungsart*):

Mesmo sendo pequenos a área ou o grau alcançados pelos dotes naturais do homem, indicarão um homem de *pensamento alargado* se ele desconsidera as condições subjetivas privadas de seu próprio juízo, pelas quais tantos outros

vêm-se confinados, e reflete a partir de um *ponto de vista geral* (que ele só pode determinar colocando-se no ponto de vista dos outros).¹⁵⁵

Depois disso, encontramos uma clara distinção entre o que comumente é chamado senso comum e o *sensus communis*. O gosto é esse “senso comunitário” (*gemeinschaftlicher Sinn*) e, aqui, senso significa “o efeito de uma reflexão sobre o espírito”. Essa reflexão me afeta como se fosse uma sensação e, precisamente, uma sensação de gosto, o sentido discriminador, de escolha. “Poderíamos mesmo definir o gosto como a faculdade de julgar aquilo que converte nosso sentimento [como sensação] em uma dada representação [não percepção], comunicável em geral, sem a mediação de um conceito.”¹⁵⁶

O gosto é, então, a faculdade de julgar *a priori* a comunicabilidade de sentimentos que se ligam a uma dada representação... Se pudéssemos supor que a mera comunicabilidade geral de um sentimento traz consigo, em si mesma, um interesse para nós, ... deveríamos ser capazes de explicar porque o sentimento, no juízo de gosto, vem a ser imputado a cada um, por assim dizer, como um dever.¹⁵⁷

Décima Terceira Lição

Concluimos agora nossa discussão do senso comum no seu sentido propriamente kantiano, de acordo com o qual o senso comum é um senso comunitário, *sensus communis*, distintamente do *sensus privatus*. É a este *sensus communis* que o juízo apela em cada um, e é esse apelo possível que confere ao juízo sua validade especial. O “isto me agrada ou desagrada” que, na qualidade de sentimento, parece ser totalmente privado e incomunicável, está na verdade enraizado nesse senso comunitário e, portanto, aberto à comunicação uma vez que tenha sido transformado pela reflexão, que leva em consideração todos os outros e seus sentimentos. Esses juízos nunca têm a validade das proposições cognitivas ou científicas, que, propriamente falando, não são juízos. (Se dizemos “o céu é azul” ou “dois e dois são quatro”, não estamos “julgando”; estamos dizendo o que é, compelidos pela evidência de nossos sentidos ou de nosso espírito.) Do mesmo modo, nunca podemos forçar ninguém a concordar com nossos juízos — “isso é belo” ou “isso é errado”. (Kant não acredita que os juízos morais sejam o produto da reflexão e da imaginação; desse modo, eles não são juízos, propriamente falando); podemos apenas “cortejar” ou “pretender” a concordância de todos. E nessa atividade persuasiva apelamos, na verdade, para o “senso comunitário”. Em outras palavras, quando julgamos, julgamos como membros de uma comunidade. Faz parte da “natureza do juízo, cujo uso correto é tão necessário, e geralmente requisitado, que essa faculdade seja designada apenas pelo nome de ‘entendimento são’ [senso comum, em seu sentido usual]”.¹⁵⁸

Crítica do juízo, § 41

“Do interesse empírico pelo belo”

Voltemos agora brevemente ao § 41 da *Crítica do juízo*. Vimos que uma “mentalidade alargada” é a condição *sine qua non* do juízo

correto; nosso senso comunitário torna possível alargar nossa mentalidade. Falando negativamente, isso significa que estamos aptos a fazer abstração das circunstâncias e das condições privadas que, no que se refere ao juízo, limitam e inibem seu exercício. Condições privadas nos condicionam, imaginação e reflexão tornam-nos capazes de *liberarmo-nos* delas e de alcançarmos aquela imparcialidade relativa que é a virtude específica do juízo. Quanto menos idiossincrático é o gosto, melhor ele pode ser comunicado; a comunicabilidade é, novamente, a pedra-de-toque. Em Kant, a imparcialidade é chamada “desinteresse”, o prazer desinteressado no belo. Na realidade, o desinteresse está implicado nas próprias palavras belo e feio, embora não o esteja nas palavras certo e errado. Portanto, se o § 41 fala de um “interesse pelo belo”, ele fala, na verdade, de um “interesse” no desinteresse. O interesse aqui refere-se à utilidade. Se olharmos para a natureza, veremos que há muitos objetos naturais em que temos um interesse imediato, porque eles são úteis ao processo da vida. O problema, como Kant o vê, é a superabundância da natureza; há muitas coisas que literalmente parecem não ser boas para nada, mas cuja forma é bela — por exemplo, cristais. Porque podemos chamar algo de belo, temos “*um prazer em sua existência*”, e é “nisso que consiste todo o interesse”. (Em uma de suas reflexões, nos cadernos, Kant observa que o belo nos ensina a “amar sem interesse próprio” [*ohne Eigennutz*].) E a característica peculiar desse interesse é que ele “*interessa apenas em sociedade*”:

Se admitirmos que o impulso para a sociedade é natural ao homem, mas a sua adequação ou propensão à sociedade, isto é, à *sociabilidade*, como um requisito para o homem como ser destinado à sociedade, portanto, como uma propriedade que pertence ao *ser humano e à humanidade* [*Humanität*], então não podemos deixar de considerar o gosto como uma faculdade para julgar tudo aquilo a respeito de que podemos comunicar nosso *sentimento* a todos os outros homens, e isto como meio de realizar aquilo que a inclinação natural de cada um deseja.¹⁵⁹

No *Começo conjectural da história humana*, Kant afirma que “o mais alto fim intentado para o homem é a sociabilidade”,¹⁶⁰ e isto soa como se a sociabilidade fosse a meta a ser perseguida através do curso da

civilização. Encontramos aqui, ao contrário, a sociabilidade como a própria origem, e não meta da humanidade do homem; ou seja, descobrimos que a sociabilidade é a própria essência dos homens na medida em que pertencem apenas a este mundo. Isso é uma separação radical de todas as teorias que enfatizam a interdependência humana como dependência com relação a nossos companheiros tendo em vista nossas *carências e necessidades*. Kant enfatiza que pelo menos uma de nossas *faculdades do espírito*, a faculdade do juízo, pressupõe a presença dos outros. E essa faculdade espiritual não é apenas aquilo que terminologicamente chamamos de juízo; liga-se a ela a noção de que “sentimentos e emoções [*Empfindung*] são valorizados apenas porque podem ser geralmente comunicados”; ou seja, vincula-se ao juízo todo o nosso aparato anímico, por assim dizer. A comunicabilidade depende obviamente da mentalidade alargada; só podemos comunicar se somos capazes de pensar a partir da perspectiva da outra pessoa; de outra forma, nunca a encontraremos, nunca falaremos de modo a que nos entenda. Comunicando nossos sentimentos, nossos prazeres e satisfações desinteressadas, dizemos de nossas *escolhas* e escolhemos nossas companhias: “Preferiria errar com Platão do que acertar com os pitagóricos.”¹⁶¹ Finalmente, quanto mais largo o escopo dos homens com quem podemos nos comunicar, maior será o valor do objeto:

Embora o prazer que cada qual tem em um objeto não seja considerável [isto é, desde que não compartilhado] e, em si mesmo, seja desprovido de qualquer interesse marcante, a idéia de sua comunicabilidade geral aumenta seu valor em um grau quase infinito.¹⁶²

Nesse ponto, a *Crítica do juízo* está forçosamente de acordo com a deliberação kantiana sobre uma humanidade unida, vivendo em paz perpétua. O que interessa a Kant na abolição da guerra, tornando-o uma espécie estranha de pacifista, não é a abolição do conflito, nem mesmo a abolição da crueldade, do derramamento de sangue, das atrocidades da guerra. O que lhe interessa — como ele às vezes conclui, mesmo lamentando-se (pois os homens poderiam tornar-se cordeiros; há algo de sublime no sacrifício da vida etc.) — é a

condição necessária para a maior ampliação possível da mentalidade alargada:

[Se] cada qual espera e exige de todos os outros essa referência à comunicabilidade geral [do prazer, da satisfação desinteressada, então alcançamos um ponto em que é como se existisse] um pacto original, ditado pela própria humanidade.¹⁶³

De acordo com Kant, esse pacto seria uma mera idéia que regularia não apenas nossas reflexões sobre essas questões, mas que efetivamente inspiraria nossas ações. É em virtude dessa idéia da humanidade presente em cada ser humano único que os homens são humanos, e podem ser chamados de civilizados ou humanos à medida que essa idéia torna-se o princípio não apenas de seus juízos, mas de suas ações. É neste ponto que o ator e o espectador tornam-se unos; a máxima do ator e a máxima (“padrão”) de acordo com a qual o espectador julga o espetáculo do mundo tornam-se uma só. O imperativo categórico da ação, por assim dizer, poderia ser desse modo enunciado: aja sempre de acordo com a máxima através da qual esse pacto original possa atualizar-se em uma lei geral. É desse ponto de vista, e não apenas do amor à paz, que o tratado *À paz perpétua* foi escrito, que os “Artigos preliminares” da primeira seção e os “Artigos definitivos” da segunda seção foram concebidos. Entre os primeiros, o mais importante e original é o sexto:

Durante a guerra, nenhum Estado deverá permitir atos de hostilidade que tornem impossível a confiança mútua na paz vindoura.¹⁶⁴

Entre os últimos, é o terceiro que, de fato, decorre diretamente da sociabilidade e da comunicabilidade:

A lei da cidadania universal deve limitar-se às condições da hospitalidade universal.¹⁶⁵

Se existe tal pacto original da humanidade, então “um direito à estada temporária, um direito de associar-se” é um dos direitos inalienáveis dos homens. Os homens

... o detêm em virtude de sua posse comum da Terra, na qual não podem dispersar-se infinitamente, pois ela é um globo, e, assim sendo, devem finalmente tolerar a presença de todos ... [Pois] o direito comum à face da Terra ... pertence aos seres humanos em geral ... [Tudo isso pode ser provado negativamente pelo fato de que] uma violação de direitos, em um lugar, é ressentida em todo o mundo [do que Kant concluiu que] a idéia de uma lei da cidadania mundial não é uma noção pretensiosa ou exagerada.¹⁶⁶

Para voltar ao que foi dito antes: julga-se sempre como membro de uma comunidade, guiando-se pelo senso comunitário, pelo *sensus communis*. Mas em última análise somos membros de uma comunidade mundial pelo simples fato de sermos humanos; essa é a nossa “existência cosmopolita”. Quando julgamos e quando agimos em questões políticas, supõe-se que procedamos a partir da idéia, e não da realidade, de sermos um cidadão do mundo e, portanto, também um *Weltbetrachter*, um espectador do mundo.

Concluindo, tentarei esclarecer algumas dificuldades. A principal dificuldade no juízo é que ele é “a faculdade de pensar o particular”¹⁶⁷; mas *pensar* significa generalizar e, desse modo, ele é a faculdade de combinar misteriosamente o particular e o geral. Isso é relativamente fácil se o geral é dado — como uma regra, um princípio, uma lei —, de tal modo que o juízo apenas subsume o particular a ele. A dificuldade torna-se grande “se for dado apenas o particular, para o qual o geral tem que ser encontrado”.¹⁶⁸ Pois o parâmetro não pode ser tomado da experiência e não pode ser derivado do exterior. Não posso julgar um particular por outro particular; a fim de determinar seu valor, preciso de um *tertium quid* ou de um *tertium comparationis*, algo relacionado aos dois particulares, mas distinto de ambos. Encontramos em Kant, na realidade, duas soluções inteiramente diferentes para essa dificuldade.

Como um verdadeiro *tertium comparationis*, aparecem em Kant duas idéias sobre as quais devemos refletir a fim de chegar ao juízo. A primeira, que aparece nos escritos políticos e ocasionalmente na *Crítica do juízo*, é a idéia de um pacto original do gênero humano como um todo e, derivada dessa idéia, a noção de humanidade, daquilo que efetivamente constitui a qualidade humana do ser humano que

vive e morre neste mundo, nessa Terra que é um globo habitado e compartilhado em comum, na sucessão das gerações. Na *Crítica do juízo*, também encontramos a idéia da finalidade. Cada objeto, diz Kant, na qualidade de um particular que exige e contém o fundamento de sua efetividade em si mesmo, tem um fim. Os únicos objetos que parecem destituídos de fim são os objetos estéticos, por um lado, e os homens, por outro. Deles não podemos perguntar *quem ad finem?* — com que finalidade? — pois não servem para nada. Mas vimos que a ausência de fim dos objetos de arte, tanto quanto a aparente ausência de fim da variedade da natureza, tem o “fim” de agradar aos homens, de fazê-los sentir-se em casa no mundo. Isso jamais pode ser provado; mas a finalidade é uma idéia pela qual regulamos nossas reflexões em nossos juízos reflexionantes.

A segunda solução de Kant — a meu ver —, de longe a mais valiosa, é a da validade *exemplar*. (“Exemplos são os apoios do juízo.”)¹⁶⁹ Vejamos o que é isso. Cada objeto particular — por exemplo, uma mesa — tem um conceito correspondente, pelo qual reconhecemos a mesa como uma mesa. Isso pode ser concebido como uma idéia “platônica” ou como o esquema kantiano; ou seja, temos diante dos olhos do espírito a forma de uma mesa esquemática ou meramente *formal*, à qual toda mesa deve conformar-se de alguma maneira. Ou procedemos inversamente: das muitas mesas que vimos na vida, retiramos todas as suas qualidades secundárias, e o que permanece é uma mesa-em-geral, contendo as propriedades mínimas comuns a todas as mesas: a *mesa abstrata*. Resta uma outra possibilidade, e essa possibilidade entra em juízos que não são cognições: podemos encontrar ou pensar em uma mesa que se julga ser a melhor mesa possível, e tomá-la como exemplo de como as mesas deveriam efetivamente ser: a mesa *exemplar* (“exemplo” vem de *eximere*, “selecionar um particular”). Esse exemplar é e permanece sendo um particular que em sua própria particularidade revela a generalidade que, de outro modo, não poderia ser definida. A coragem é *como* Aquiles etc.

Falávamos da parcialidade do ator que, por estar envolvido, nunca vê o sentido do todo. Isso é verdadeiro para todas as histórias [*stories*]; Hegel está completamente certo: a filosofia, como a coruja de

Minerva, abre as asas apenas ao cair do dia, ao anoitecer. O mesmo não é verdadeiro para o belo ou para qualquer feito em si mesmo. Em termos kantianos, o belo é um fim em si mesmo porque todo o seu significado possível está contido nele mesmo, sem referência — sem vínculo, por assim dizer, com outras coisas belas. Há em Kant essa contradição: o progresso infinito é a lei da espécie humana; ao mesmo tempo, a dignidade do homem exige que ele seja visto (cada um de nós, em sua singularidade) em sua particularidade e, como tal, refletindo a humanidade em geral — mas sem qualquer comparação e independente do tempo. Em outras palavras, a própria idéia do progresso — se ela é mais do que uma mudança das circunstâncias e uma melhoria do mundo — contradiz a noção kantiana da dignidade do homem. É contrário à dignidade humana acreditar no progresso. O progresso, além disso, significa que a história [*story*] nunca tem fim. O fim da história [*story*] está no infinito. Não há ponto em que pudéssemos nos deter e olhar para trás, com a visada retrospectiva do historiador.

Da Imaginação

Notas do Seminário sobre a faculdade da “imaginação”, ministrado na *New School for Social Research*, outono de 1970.

I. A imaginação, diz Kant, é a faculdade de tornar presente o que está ausente, a faculdade da re-presentação: “Imaginação é a faculdade de representar na *intuição* um objeto que não está presente”.¹ Ou: “A imaginação (*facultas imaginandi*) é uma faculdade de *percepção* na ausência de um objeto”.² Dar o nome de “imaginação” a essa faculdade de ter presente o que está ausente é bastante natural. Se eu represento o que está ausente, tenho uma *imagem* em meu espírito — uma imagem de algo que eu vi e que agora, de algum modo, reproduzo. (Na *Crítica do juízo*, Kant por vezes chama essa faculdade de “reprodutiva” — eu represento o que vi — para distingui-la da faculdade “produtiva” — a faculdade artística que produz algo nunca visto. Mas a imaginação produtiva [gênio] nunca é totalmente produtiva. Por exemplo, ela produz o centauro a partir do dado: o cavalo e o homem.)

Isto soa como se estivéssemos lidando com a memória. Mas, para Kant, a imaginação é a condição da memória, sendo uma faculdade muito mais abrangente. Em sua *Antropologia*, Kant aproxima a memória, “a faculdade de tornar presente o *passado*”, da “faculdade da previsão”, que torna presente o *futuro*. Ambas são faculdades de

“associação”, quer dizer, de conexão do “não mais” e do “ainda não” com o presente; e “embora elas mesmas não sejam percepções, servem para ligar as percepções no tempo”.³ A imaginação não precisa ser guiada por essa associação temporal; pode tornar presente, à vontade, o que quer que escolha.

Aquilo que Kant chama de faculdade da imaginação, tornar presente ao espírito o que está ausente da percepção sensível, tem menos que ver com a memória do que com uma outra faculdade, conhecida desde os inícios da filosofia. Parmênides (fragmento 4) a chamava *nous* (aquela faculdade “por meio da qual olhamos fixamente para coisas que estão presentes, embora estejam ausentes”),⁴ e com isto ele queria dizer que o Ser nunca está presente, não se apresenta a si mesmo aos sentidos. O que não está presente na percepção das coisas é o *é* [*it-is*]; e o *é*, ausente para os sentidos, está presente contudo para o espírito. Ou Anaxágoras: *Opsis tón adélón ta phainomena*, “as aparências são uma entrevisão do invisível”.⁵ De outra maneira: olhando para as aparências (dadas para a intuição, em Kant), tornamo-nos conscientes de, entrevemos algo que não aparece. Esse algo é o Ser enquanto tal. Eis como a metafísica, a disciplina que trata do que jaz para além da realidade física, mas é dado todavia ao espírito como o não-aparente nas aparências, torna-se a ontologia, a ciência do Ser.

II. O papel da imaginação para as nossas faculdades cognitivas é talvez a maior descoberta de Kant na *Crítica da razão pura*. Para os nossos propósitos, o melhor é voltarmos para o “Esquematismo dos conceitos puros do entendimento”.⁶ Para antecipar: a mesma faculdade que provê esquemas para a cognição, provê *exemplos* para o juízo, a imaginação.

Lembrem que em Kant a experiência e o conhecimento possuem dois troncos: intuição (sensibilidade) e conceitos (entendimento). A intuição sempre nos dá algo particular; o conceito torna o particular conhecido para nós. Se eu digo: “esta mesa”, é como se a intuição dissesse “esta” e o entendimento complementasse: “mesa”. “Esta” relaciona-se apenas com esse item específico; “mesa” o identifica e torna o objeto comunicável.

Surgem duas questões. Em primeiro lugar, como essas duas faculdades relacionam-se? Certamente, os conceitos do entendimento propiciam ao espírito a ordenação do múltiplo das sensações. Mas de onde provém a síntese, o seu trabalho em conjunto? Em segundo lugar, esse conceito, “mesa”, é ele apenas um conceito? Não será também, talvez, uma espécie de imagem? De modo que algum tipo de imaginação também se faça presente no intelecto? A resposta é: “A síntese de um múltiplo ... é o que primeiramente dá origem ao conhecimento [Ela] agrega os elementos para o conhecimento e os unifica em um certo conteúdo”; essa síntese “é o mero resultado da faculdade da imaginação, uma função cega mas indispensável de nossa alma, sem a qual *de modo algum* teríamos um conhecimento, mas da qual raramente estamos conscientes”.⁷ E o modo pelo qual a imaginação produz a síntese é “provendo uma *imagem para um conceito*”.⁸ Tal imagem é chamada “esquema”.

Os dois extremos, isto é, sensibilidade e entendimento, devem ser trazidos em conjunto por meio ... da imaginação, pois, de outro modo, a primeira, embora concedendo aparências, não forneceria nenhum objeto para o conhecimento empírico, e, assim, nenhuma experiência.⁹

Aqui, Kant apela à imaginação para proporcionar a conexão entre as duas faculdades, e, na primeira edição da *Crítica da razão pura*, ele chama a imaginação de a “faculdade da síntese em geral [überhaupt]”. Em outros lugares, onde fala diretamente do “esquematismo” envolvido em nosso entendimento, chama-o de uma “arte escondida nas profundezas da alma humana”¹⁰ (isto é, temos uma espécie de “intuição” de algo que *nunca* está presente); pelo que Kant sugere que a imaginação é de fato a raiz comum das outras faculdades cognitivas, isto é, a “raiz comum, mas para nós desconhecida”, da sensibilidade e do entendimento,¹¹ sobre a qual ele fala na Introdução da *Crítica da razão pura* e em seu último capítulo, em que menciona novamente essa faculdade, mas sem nomeá-la.¹²

III. *Esquema*: A questão é que sem um “esquema” não se pode reconhecer nada. Quando dizemos: “esta mesa”, a “imagem” geral de

mesa está presente no espírito e reconhecemos que “esta” é uma mesa, algo que compartilha suas qualidades com muitas outras coisas como ela, ainda que em si mesma seja uma coisa particular, individual. Se eu reconheço uma casa, essa casa percebida também inclui o modo como as casas em geral se parecem. Isto é o que Platão chamava de *eidós* — a forma geral — de uma casa, que nunca é dada aos sentidos naturais, mas apenas aos olhos do espírito. Posto que, falando estritamente, não é dada mesmo para os “olhos do espírito”, ela é algo *como* uma “imagem” ou, melhor, um “esquema”. Cada vez que desenhamos ou construímos uma casa, desenhamos e construímos uma casa particular, não a casa enquanto tal. Todavia, não poderíamos fazê-lo sem ter esse “esquema” ou *eidós* diante do olho de nosso espírito. Ou, como diz Kant:

“Nenhuma imagem poderia ser adequada ao conceito de triângulo em geral. Ela jamais alcançaria aquela universalidade do conceito que faz com que este valha para todos os triângulos, sejam eles de ângulos retos, obtusos ou agudos; ... o esquema de um triângulo só pode existir no pensamento”.¹³

Porém, embora exista apenas no pensamento, é um tipo de “imagem”; não é um produto do pensamento, nem é dado pela sensibilidade; e menos ainda é produto de uma abstração feita a partir dos dados sensíveis. É algo para além ou entre pensamento e sensibilidade; pertence ao pensamento na medida em que é externamente invisível, e pertence à sensibilidade na medida em que é algo *como* uma imagem. Daí porque Kant, por vezes, denomine a imaginação como “uma das fontes originais ... de toda experiência”, e diga que ela própria não pode “ser derivada de nenhuma outra faculdade do espírito”.¹⁴

Mais um exemplo:

“O conceito ‘cachorro’ significa uma regra de acordo com a qual minha imaginação pode delinear a figura de um animal quadrúpede de modo geral [mas assim que a figura é delineada no papel trata-se novamente de um animal particular!], sem limitar-se a nenhuma figura determinada singular, dada na experiência, ou a qualquer imagem possível que eu possa representar *in concreto*”.¹⁵

Esta é a “arte escondida no fundo da alma humana, cujo real modo de atividade a natureza dificilmente nos permitirá descobrir, revelando-o a nosso olhar”.¹⁶ Kant diz que a imagem — por exemplo, a ponte George Washington — é o produto da “faculdade empírica da imaginação reprodutiva; o esquema [ponte] ... é um produto ... da imaginação pura *a priori* ... por meio do qual as próprias imagens tornam-se primeiramente possíveis”.¹⁷ Em outras palavras: se eu não tivesse a faculdade de “esquematizar”, não poderia ter imagens.

IV. Para nós, os pontos seguintes são decisivos.

1. Na percepção desta mesa particular está contida a “mesa” enquanto tal. Desse modo, nenhuma percepção é possível sem imaginação. Kant observa que os “psicólogos falharam até hoje em perceber que a imaginação é um ingrediente necessário da própria percepção”.¹⁸

2. O esquema “mesa” é válido para todas as mesas particulares. Sem ele, estaríamos rodeados por uma multiplicidade de objetos dos quais poderíamos apenas dizer “este” e “este” e “este”. Não apenas nenhum conhecimento seria possível, mas a comunicação — “Traga-me uma mesa” (não importa qual) — seria impossível.

3. E então: sem a habilidade de dizer “mesa”, jamais poderíamos comunicar. Podemos descrever a ponte George Washington porque todos conhecemos: “ponte”. Suponham que se aproxime alguém que não conhece uma “ponte” e que não haja nenhuma ponte para apontar e pronunciar essa palavra. Eu então desenharia uma imagem do esquema de uma ponte, que obviamente já seria uma ponte particular, apenas para recordar-lhe algum esquema conhecido para ele, tal como a “transição de um lado para outro do rio”.

Em outras palavras: o que torna comunicáveis os particulares é que (a) ao percebermos um particular nós tenhamos no fundo de nosso espírito (ou nas “profundezas de nossas almas”) um “esquema” cuja “forma” seja característica de muitos desses particulares; e (b) que essa forma esquemática esteja no fundo do espírito de muitas pessoas diferentes. Essas formas esquemáticas são produtos da imaginação, embora “nenhum esquema jamais possa ser levado a qualquer imagem

que seja”.¹⁹ Todas as concordâncias e discordâncias singulares pres-supõem que estejamos falando da mesma coisa — que nós, que somos muitos, concordemos e nos entendamos a respeito de algo que é um e o mesmo para todos nós.

4. A *Crítica do juízo* lida com juízos reflexionantes, enquanto distintos dos juízos determinantes. Juízos determinantes subsumem o particular sob uma regra geral; juízos reflexionantes, pelo contrário, “derivam” a regra do particular. No esquema, “percebemos” de fato algum “universal” no particular. Vemos, por assim dizer, o esquema “mesa” ao reconhecer a mesa enquanto mesa. Na *Crítica da razão pura*, Kant alude a essa distinção entre juízos determinantes e reflexionantes ao distinguir entre “subsumir a um conceito” e “conduzir a um conceito.”²⁰

5. Finalmente, nossa sensibilidade parece precisar da imaginação não apenas como um socorro para o conhecimento, mas para reconhecer a identidade no múltiplo. Enquanto tal, é a condição de todo conhecimento: “a síntese da imaginação, anteriormente à apercepção, é o fundamento da possibilidade de todo conhecimento, especialmente da experiência”.²¹ Enquanto tal, a imaginação “determina a sensibilidade *a priori*”, isto é, ela é inerente a toda percepção sensível. Sem ela, não haveria nem a objetividade do mundo — que ele possa ser conhecido — nem qualquer possibilidade de comunicação — que possamos falar a respeito dele.

V. A importância do esquema para nossos propósitos é que sensibilidade e entendimento encontram-se, ao produzi-lo, por meio da imaginação. Na *Crítica da razão pura*, a imaginação está a serviço do intelecto; na *Crítica do juízo*, o intelecto “está a serviço da imaginação”.²²

Na *Crítica do juízo* encontramos uma analogia com o “esquema”: o *exemplo*.²³ Kant confere aos exemplos o mesmo papel, no juízo, que o das intuições chamadas esquemas para a experiência e para o conhecimento. Os exemplos desempenham um papel tanto nos juízos reflexionantes quanto nos determinantes, ou seja, quando quer que estejamos ocupados com particulares. Na *Crítica da razão pura* — em que lemos que o “juízo é um talento peculiar que apenas pode ser

praticado, mas não pode ser ensinado”, e cuja “falta nenhuma escola pode remediar”²⁴ — eles são chamados de “os apoios [*Gängelband*] do juízo”.²⁵ Na *Crítica do Juízo*, isto é, no tratamento dos juízos reflexionantes, em que não subsumimos um particular a um conceito, o exemplo nos ajuda do mesmo modo que os esquemas nos ajudavam a reconhecer uma mesa enquanto mesa. Os exemplos nos guiam e conduzem, e assim o juízo adquire “validade exemplar”.²⁶

O exemplo é o particular que contém em si mesmo, ou que se supõe conter, um conceito ou regra geral. Por exemplo: como estamos aptos a julgar, a avaliar um ato como corajoso? Quando julgamos, dizemos espontaneamente, sem derivar de quaisquer regras gerais: “Este homem é corajoso”. Se fôssemos gregos, teríamos “nas profundezas de nosso espírito” o exemplo de Aquiles. Novamente, a imaginação é necessária: devemos ter Aquiles presente mesmo se ele certamente está ausente. Se dizemos de alguém que ele é bom, temos no fundo de nossos espíritos o exemplo de São Francisco ou de Jesus de Nazaré. O juízo tem validade exemplar na medida em que o exemplo é corretamente escolhido. Ou, para tomar um outro exemplo: no contexto da história francesa, posso falar de Napoleão Bonaparte como um homem particular; mas a partir do momento em que falo do bonapartismo, fiz de Napoleão um exemplo. A validade desse exemplo será restrita àqueles que possuem de Napoleão uma experiência particular, seja como seus contemporâneos, seja como herdeiros dessa tradição histórica particular. A maior parte dos conceitos nas ciências políticas e históricas possui essa natureza restrita; eles têm sua origem em algum incidente histórico particular e procedemos de modo a torná-los “exemplares” — de modo a ver no particular o que é válido para mais de um caso.

A dimensão política da filosofia kantiana segundo Hannah Arendt*

André Duarte

“... há duas espécies de kantianos: aqueles que permanecem para sempre no âmbito de suas categorias e aqueles que, após refletirem, seguem o caminho com Kant.”

Karl Jaspers

A respeito das *Lições sobre a filosofia política de Kant*, o mínimo que se pode dizer é que constituem um texto original, polêmico e instigante. E isso, tanto no que se refere aos parâmetros adotados por Hannah Arendt em sua interpretação da filosofia política de Kant quanto no que diz respeito ao próprio fio condutor que as orienta em sua extrema diversidade — a *discussão da dimensão política dos conceitos filosóficos kantianos*. Além disso, raras são as oportunidades em que vemos o pensamento arendtiano estritamente ocupado com a interpretação dos textos de um filósofo clássico, o que aumenta ainda mais o interesse e a especificidade destas *Lições*.¹

* O presente texto incorpora e modifica alguns aspectos de minha Dissertação de Mestrado: *Hannah Arendt e a dimensão política do juízo reflexionante estético kantiano*, USP, mimeo, 1992, da qual também faz parte a tradução das *Lições sobre a filosofia política de Kant*. O trabalho foi orientado pelo prof. Ricardo Terra, a quem sou grato pelas críticas e sugestões, e financiado pelo CNPq, CAPES e CEBRAP. Devo agradecimentos, ainda, aos professores Celso Lafer e Eduardo Jardim de Moraes.

Ao contrário do que poderia parecer à primeira vista, o título das *Lições sobre a filosofia política de Kant* não nos esclarece suficientemente a respeito do assunto que aí é tratado. Nelas, Hannah Arendt transita com fluência e desembaraço por toda a obra de Kant, estabelecendo e desfazendo nexos entre textos distintos, desde os escritos menores da fase pré-crítica até aqueles que o consagraram como um dos pilares da história da filosofia. Não bastasse tanto, a autora também os pensa e problematiza, muitas vezes, no contraponto da digressão e do comentário crítico a outras obras da tradição filosófica ocidental. Discute ainda tópicos centrais das três *Críticas*, seus pontos de congruência e de distinção, trata da filosofia da história kantiana e, por fim, dos assim chamados textos políticos, cruzando todas essas referências de maneira a esboçar um perfil inédito e inusitado do filósofo de Königsberg.

Percebe-se a que distância estamos de uma discussão meramente temática, estruturada sob o caráter e o estilo de um texto de exegese em seu sentido tradicional, técnico e preciso. Por outro lado, também não poderíamos definir estas *Lições* com o rótulo de “manual” de história da filosofia, em que a autora esboçaria, em grandes traços genéricos, o retrato teórico de Kant. Nenhuma dessas caracterizações seria adequada para elucidar com fidelidade o espírito do texto e de sua autora, deixando assim em aberto a pergunta pelo sentido da *démarche* interpretativa e dos propósitos de Hannah Arendt nessas reflexões.

Por sua vez, a resposta a essa questão passa pela discussão da recusa arendtiana a arrogar-se o título de “filósofa” ou de “advogada da história das idéias”.² O que nos coloca ainda o problema do *sentido dessa recusa*, posto que a autora recebeu uma sólida formação teórica junto a Heidegger, Husserl e Jaspers, entre outros, e posto que suas análises dos fenômenos políticos sempre tomam os filósofos como seus principais interlocutores. O paradoxo se desfaz ao percebermos que, em Hannah Arendt, essa recusa não implica o abandono do aparato conceitual forjado pela tradição filosófica ocidental, mas constitui a pedra-de-toque de sua própria estratégia de pensamento. É com esse recuo ou distanciamento em relação à filosofia que a autora



se arma para investigar as implicações políticas dos conceitos filosóficos, para pensar “a tensão que existe entre o homem enquanto ser que filosofa e o homem enquanto ser que age”;³ em suma, esse é o artifício por meio do qual Hannah Arendt critica o *esquecimento* ou *incompreensão*, por parte da tradição filosófica, da experiência política em suas determinações democráticas. A este respeito, o “caso” Heidegger era paradigmático para a autora, que afirmou: “Nós que queremos homenagear os pensadores, ainda que nossa morada se encontre no meio do mundo, não podemos sequer nos impedir de achar chocante, e talvez escandaloso, que tanto Platão como Heidegger, quando se engajaram nos afazeres humanos, tenham recorrido aos tiranos e ditadores. Talvez a causa não se encontre apenas a cada vez nas circunstâncias da época, e menos ainda em uma pré-formação do caráter, mas antes no que os franceses chamam de deformação profissional. Pois a tendência ao tirânico pode-se constatar nas teorias de quase todos os grandes pensadores (Kant é a grande exceção)”.⁴ Veremos, a seguir, por que Kant estaria excluído dessas constatações.

Evidentemente, esse afastamento crítico em relação à filosofia não poderia deixar de ter implicações importantes sobre a *démarche* interpretativa de Hannah Arendt. Ele reflete-se, mais particularmente, no alargamento do papel atribuído à interpretação, que nunca se esgota na mera exposição e discussão analíticas dos conceitos de Kant e não se limita às regras da filologia. Para Hannah Arendt, a interpretação não se dissocia do interesse em estabelecer um *diálogo crítico entre pensadores, movido pelo esforço de pensar com e, principalmente, a partir desses conceitos*. Conceber a tarefa da interpretação como um *diálogo* crítico entre pensadores implica ler os textos de Kant a partir do conjunto de problemas e questões que motivaram aquela leitura, de tal modo que o momento da exegese seja também concebido como ocasião propícia à constituição de novos temas e problemas: trata-se, portanto, de uma interpretação *apropriativa* do pensamento de Kant. Aspecto em função do qual discutiremos as teses expostas nessas *Lições* a partir de um sistema de correspondências entre elas e alguns temas, conceitos e problemas fundamentais da obra de Hannah Arendt, o que nos permitirá ampliar o grau de sua compreensibilidade.

Se se trata de dialogar com o pensamento kantiano, mais do que de simplesmente segui-lo à risca, não devemos nos espantar se a interpretação arendtiana dos textos de Kant volta-se, por vezes, muito mais para a apreensão daquilo que eles *dão a pensar e a entrever* do que para a apreensão de sua própria “letra”. Postura que de certo modo a aproxima daquela defendida por Heidegger — no que se refere à interpretação dos textos filosóficos —, que estava plenamente consciente de que “aqueles que se esforçam para abrir um diálogo de pensamentos entre pensadores estão expostos, justamente, às críticas dos historiadores da filosofia. Todavia, um tal diálogo está submetido a outras leis que não aquelas dos métodos da filologia histórica, cuja tarefa é diferente. As leis do diálogo são mais vulneráveis; aqui, é maior o perigo do esmaecimento, e mais numerosos os riscos de lacunas.”⁵

Não por acaso, os críticos têm levantado várias objeções à interpretação de Hannah Arendt, embora sem se dar conta de que ela não se situa no mesmo registro de discurso que eles próprios, isto é, o de uma leitura mais “ortodoxa” e atenta às exigências da letra dos textos kantianos.⁶ Como veremos, mesmo ao preço de se expor às críticas dos historiadores das idéias, a interpretação arendtiana guarda consigo muitos traços “geniais” que nos evocam a passagem do § 49 da terceira *Crítica*, em que Kant dá permissão aos exageros do “gênio”, em sua atividade criadora, contanto que eles não sejam tomados como regra geral: “Unicamente em um gênio essa coragem é mérito; e uma certa audácia na expressão e em geral algum desvio da regra comum fica-lhe bem, mas de modo algum é digno de imitação, permanecendo em si sempre um erro que se tem que procurar extirpar, para o qual, porém, o gênio é como que privilegiado, já que o inimitável de seu elã espiritual sofreria sob uma precaução receosa”.⁷

Vejamos agora como se tece o fio condutor dessas *Lições*, isto é, como se dá a investigação arendtiana da *dimensão política da filosofia kantiana*.

Para Arendt, se se pode encontrar uma filosofia política em Kant, esta não adotará a forma tradicional do tratado ou compêndio voltados especificamente para o tema. Também não terá sido marcada pelo

peso da tradição filosófica ocidental que, desde a *República* de Platão, teria inaugurado uma atitude filosófica hostil e duradoura em relação ao mundo da política, o “asilo de lunáticos” (Pascal), para o qual a filosofia deveria estabelecer um conjunto de regras a partir das determinações do conhecimento da verdade. Não por acaso, na *República*, o homem justo deixa de ser o cidadão dotado de discernimento e perspicácia na praça da assembléia para tornar-se um sábio, o filósofo, aquele em cuja alma predomina a parte racional e que está apto portanto a governar de acordo com a contemplação da idéia do Bem, tornada a idéia das idéias na perspectiva da filosofia política. Certamente, Arendt nunca afirmou que a tradição do pensamento político ocidental tenha pura e simplesmente incorporado os traços anti-democráticos da filosofia política platônica, mas, sim, que esta constitui o momento fundante a partir do qual os filósofos passariam a considerar a política como um meio para fins não-políticos. Na maioria das vezes, o real interesse subjacente a esse projeto — que se traduz em filosofias políticas não-democráticas — não seria propriamente político, pois intentaria, em primeiro lugar, defender os melhores, os sábios (os *sophoi*), contra as paixões e opiniões dos ignorantes (o *demos*). Ou seja, a partir de então os filósofos passariam a considerar a política sempre a partir da perspectiva, das categorias e dos interesses que informam o modo contemplativo de vida, que por caracterizar-se pela solidão e pelo isolamento, por um afastar-se da pluralidade humana, favoreceria uma certa inclinação pelas soluções autoritárias — donde a já referida “*déformation professionnelle*” filosófica. Desse ponto de vista, portanto, a formulação de uma filosofia política estaria diretamente comprometida com a abolição da contingência e da imprevisibilidade que caracterizam a esfera pública fundada sobre a ação política e a opinião dos cidadãos em condição plural e igualitária, expressando um claro repúdio à política tal como inventada pelos gregos do século V a.C. É neste sentido que devemos compreender a afirmação com que Hannah Arendt inicia as *Lições*: “ao contrário de tantos outros filósofos ... Kant nunca escreveu uma filosofia política” (LFPK, 13).⁸ Este é o aspecto interessante da questão: Hannah Arendt nos sugere que a ausência, em Kant, de uma filosofia política em seu

sentido tradicional (uma “quarta Crítica”, por exemplo), em vez de implicar um desprezo pelo tópico, revela-nos uma original abertura para seus problemas e questões fundamentais: se “outros filósofos fizeram o que Kant não fez: escreveram filosofias políticas ... isso não significa que tivessem uma opinião mais elevada sobre a política, ou que as questões políticas fossem centrais em suas filosofias”. (LFPK, 29)

Segundo Hannah Arendt, portanto, contrariamente à maioria dos filósofos, Kant não concebia a política a partir dos preconceitos tradicionais; para ele, “o filósofo permanece um homem como vocês e eu, vivendo entre seus companheiros e *não* entre filósofos” (LFPK, 38). Para Arendt, Kant insurge-se contra a tradicional distinção hierárquica que opõe a minoria filosofante à maioria ignorante, redefinindo-a nos termos da distinção entre o ator engajado na ação e o espectador crítico e imparcial que, se permanece alheio ao engajamento, nem por isso pretende-se portador de uma verdade contemplada, não se coloca como uma figura isolada, fechada à comunicação com os outros e arredia ao domínio da pluralidade de homens e opiniões. Assentando seu pensamento na idéia de uma “igualdade” fundamental entre todos os homens, Kant revelaria um estilo de pensamento aberto às preocupações políticas em um registro teórico alheio à “velha tensão entre política e filosofia. O resultado é que a política e a necessidade de escrever uma filosofia política, *a fim de estabelecer leis para um ‘asilo insano’*, deixam de ser uma preocupação urgente para o filósofo” (LFPK, 40, grifos meus). Daí por que Kant não dissociaria suas preocupações filosóficas das questões e preocupações políticas, de sorte que poderíamos encontrar “sua filosofia política não escrita” (LFPK, 27), ou melhor, seus “vislumbres políticos” (LFPK, 28), ao longo de toda a sua reflexão, e não apenas entre os textos comumente designados sob a rubrica da política. Percebe-se aqui, como em vários outros momentos, a concordância de Arendt com a opinião de Karl Jaspers, para quem “Kant não lidava com a política em obras e compêndios comparáveis àqueles dedicados às origens e limites da razão. Mas os numerosos pequenos tratados e as observações nos trabalhos maiores demonstram, por sua própria con-

tinuidade, que Kant tinha muito mais que um interesse incidental pela política. E, realmente, Kant foi um pensador político de primeira classe.”⁹

É nessa via que se desenvolvem as análises arendtianas do “espírito do Iluminismo” e do “pensamento crítico” (*Selbstdenken*), em que a autora enfatiza a interdependência existente entre o impulso “crítico” que instaura as investigações epistemológicas da *Crítica da razão pura* e suas implicações mais propriamente políticas. Para Arendt, Kant teria percebido que “a arte do pensamento crítico sempre traz implicações políticas” (LFPK, 51), isto é, que a crítica é também um modo de pensamento apto à interrogação do presente e de suas vicissitudes, sendo, “por princípio anti-autoritário” (LFPK, 51). Por trás da preocupação kantiana de alargar os limites do “público leitor” a quem se dirige, ultrapassar o âmbito limitado das “escolas” a fim de alcançar a “opinião pública”, Arendt entrevê a relevância atribuída pelo filósofo aos conceitos de “publicidade” e “comunicação”, concebidos como condições *sine qua non* do questionamento filosófico e do pensamento em geral. Para Kant, ressalta Hannah Arendt, não pode haver pensamento se não podemos divulgá-lo e discuti-lo livre e abertamente, visto que a razão humana não é infalível e, portanto, não pode prescindir da comunicação com os outros. Proposição fundamental também para o próprio pensamento arendtiano que, desde suas primeiras análises sobre o fenômeno totalitário e o absurdo dos campos de concentração, em *The Origins of Totalitarianism*,¹⁰ pôde perceber a implicação do conceito de *comunicação intersubjetiva* na efetivação do pensamento e do próprio “sentido de realidade” do homem, designado sob o conceito de “*senso comum*” (*common sense*).

Sobre esse sentido, pelo qual adquirimos a certeza da tangibilidade das coisas que nos rodeiam — assim como de nós mesmos —, Arendt observou que a dinâmica dos campos o destruía antes mesmo que a integridade física dos detentos fosse atingida, o que facilitava deveras a sua própria aniquilação. Daí sua conclusão de que “até mesmo a experiência do mundo, que nos é dado material e sensorialmente, *depende de nosso contato com os outros homens*, do nosso sentido *comum* que regula e controla todos os nossos outros sentidos, sem o

qual cada um de nós permaneceria enclausurado na própria particularidade de dados sensoriais que, em si mesmos, são traiçoeiros e indignos de fé. Apenas por termos um senso comum, isto é, apenas por ser a terra habitada não por um homem, mas por homens no plural, podemos confiar na nossa experiência sensorial imediata”. (OT, 589, grifos meus, negrito de H. Arendt). Quanto ao pensamento, a principal consequência do extremo isolamento a que os detentos eram submetidos nos campos de concentração foi a destruição da própria capacidade de pensar, pois, destituídos de um “mundo comum” dotado de estabilidade suficiente para tornar-se real, e privados de todo comércio comunicativo com os outros não entravado pela vigilância e pelo terror, o que quer que os prisioneiros pensassem ou julgassem logo perdia a sua fiabilidade intrínseca: “O que torna a solidão tão insuportável [nos campos de concentração] é a perda do próprio ‘eu’, (...) cuja identidade só é confirmada pela companhia confiante e fidedigna dos meus iguais. Nessa situação, o homem perde a confiança em si mesmo como parceiro dos próprios pensamentos e perde a confiança elementar no mundo necessária para que se possam ter quaisquer experiências. O ‘eu’ e o mundo, a capacidade de pensar e de sentir, perdem-se ao mesmo tempo” (OT, 590). Numa palavra, a impossibilidade da comunicação com os outros faz com que os homens tendam à desumanização, pois “tudo o que não possa se converter em objeto de discurso — o realmente sublime, o realmente horrível ou misterioso — pode encontrar uma voz humana com a qual ressoe no mundo, mas não é exatamente humano. *Humanizamos o que ocorre no mundo e em nós mesmos apenas ao falar disso e no curso da fala aprendemos a ser humanos*” (HTS, 31, grifos meus).

Mais uma vez a ressonância jasperiana é inevitável, posto que o filósofo jamais se cansou de afirmar que “a comunicabilidade e a comunicação irrestrita são a essência da razão. ... A liberdade de comunicação é indispensável para a liberdade de pensamento. Sem a comunicação o pensamento vê-se restrito aos estreitos limites do indivíduo e aberto ao erro subjetivo”.¹¹ Além das reflexões de Kant citadas por Arendt, nas quais ele afirma que “companhia é indispensável para o pensador” e que “a razão não foi feita para ‘isolar-se a si própria, mas

para entrar em comunhão com os outros”, poderíamos ainda nos referir ao § 53 da *Antropologia*, onde afirma que “uma das pedras-de-toque subjetivamente necessárias da correteza de nosso juízo e, conseqüentemente, do caráter são de nosso entendimento é o fato de remetermos nosso entendimento ao entendimento dos outros, e não simplesmente nos isolarmos no âmbito de nossas próprias experiências, proferindo quase-juízos públicos baseados tão somente em nossas idéias privadas. Daí porque a proibição de livros fundamentada apenas em opiniões teóricas seja um insulto para a humanidade (especialmente quando eles não têm influência em assuntos legais). Desta forma, somos privados não apenas do único, mas também do maior e mais útil meio de correção dos nossos próprios pensamentos. Estamos acostumados a proferir sentenças em público a fim de ver se elas também concordam com o entendimento dos outros. De outro modo, algo meramente subjetivo (por exemplo, hábito ou inclinação) seria facilmente tomado por algo objetivo. É nisso que consiste a ilusão, algo que é dito ilusório, ou antes, algo por cujo meio alguém é conduzido em engano à auto-ilusão na aplicação de uma regra. Aquele que não se incomoda com essa pedra-de-toque, mas que põe em sua cabeça o reconhecimento de sua própria opinião como já válida de antemão, sem consideração por, ou mesmo contra a opinião comum, submeteu-se a um jogo de pensamento em que procede e julga em um mundo não compartilhado com outras pessoas, mas, pelo contrário (como em um sonho), vê a si mesmo em seu pequeno mundo particular.”¹² O mérito de Kant, para Arendt, seria o de atentar para a necessidade de alargar-se o espectro do debate público como fundamento do exercício das faculdades espirituais do homem. Daí a conclusão arendtiana de que o pensamento, “muito embora seja uma ocupação solitária, depende dos outros para ser possível” (LFPK, 54). Em suma, o aspecto enfatizado por Hannah Arendt é que Kant teria percebido as implicações políticas e filosóficas dos conceitos de “comunicação” e de “sociabilidade” em relação às atividades do “espírito humano, que não funcionaria fora da sociedade humana” (LFPK, 18).

E se a filosofia kantiana encontra-se impregnada de preocupações políticas, a hipótese central das *Lições* é a de que, dentre toda a obra de Kant, a “Analítica do Belo” da *Crítica do juízo* configuraria

justamente o ponto de máxima saturação política em seu pensamento. Segundo Arendt, alguns dos principais “vislumbres políticos” de Kant teriam sido formulados especificamente no âmbito da terceira *Crítica* por meio dos conceitos de “juízo reflexionante estético”, “mentalidade alargada”, “desinteresse”, “comunicabilidade” e “*sensus communis*”, que conteriam o *núcleo potencial* de uma filosofia política que, no entanto, Kant não teria desenvolvido extensivamente. Hipótese duplamente polêmica, pois, por um lado, afirma o interesse arendtiano em abordar o tema da filosofia política em Kant a partir do registro conceitual da *Crítica do juízo*, e não a partir dos conceitos estabelecidos na *Crítica da razão prática*, que se vê negada enquanto matriz categorial dos textos políticos de Kant; e, por outro lado, porque mesmo aí a autora recorre à “Analítica do Belo”, e não à segunda seção da obra, em que Kant trata da faculdade de julgar reflexionante teleológica, aspectos que não escaparam ao crivo dos críticos.¹³

Hannah Arendt não nos oferece razões conclusivas para esses deslocamentos no âmbito estrito das *Lições*, de modo que, se quisermos compreender e elucidar os motivos que a levaram a esse recorte deliberado do pensamento político de Kant, teremos que recorrer também a outras teses arendtianas, discutidas ao longo de sua obra. Vejamos como e por que Hannah Arendt tomou o juízo reflexionante estético como paradigma de seu conceito do juízo político, estabelecendo entre eles diversas *analogias* — o que confirma o caráter apropriativo de sua interpretação. Bem entendido, não se trata de justificar os procedimentos interpretativos de Hannah Arendt, mas de indicar os motivos que a conduziram àquela apropriação, buscando-os na esfera mais ampla de sua própria obra.

Quanto ao privilégio concedido ao juízo reflexionante estético sobre o teleológico, Arendt dirá, nas *Lições*, que a Crítica da faculdade de julgar teleológica “não lida com o julgamento do particular, estritamente falando, e seu tema é a natureza, embora ... Kant compreenda a história também como parte da natureza *Sua intenção é encontrar um princípio de cognição, e não um princípio para o juízo*” (LFPK, 22, grifos meus). Para Arendt, o juízo teleológico julga os acontecimentos históricos particulares não pelo que eles revelam

em sua mera aparição, mas referindo-os à suposição de uma “astúcia secreta da natureza, que engendra o progresso da espécie e o desenvolvimento de todas as suas potencialidades na sucessão das gerações” (LFPK, 14), pelo que o particular adquire sua significação. Ele guarda consigo uma função heurística e, na perspectiva arendtiana, os juízos políticos não se destinam a produzir nenhum conhecimento, nem exigem portanto qualquer conhecimento prévio para exercê-lo. A primeira figura da analogia arendtiana entre os juízos políticos e o juízo reflexionante estético quer ressaltar que apenas este é plenamente desinteressado e “livre” (§ 5), que apenas ele desvincula-se de todo e qualquer interesse cognitivo, sendo, portanto, o único capaz de refletir sobre o particular tomando-o como manifestação fenomênica singular que nos faz “favor” — que nos satisfaz e instiga imediatamente, em função do modo mesmo como nos aparece. Em se tratando dos juízos políticos, importa a Hannah Arendt que tomemos uma posição pessoal e intransferível em relação ao evento particular em questão, que não nos abstenhamos na indiferença, e que saibamos nos orientar no mundo de acordo com as escolhas feitas a cada momento. De seu ponto de vista, nesse tipo de juízos não trazemos a público qualquer conhecimento, mas apenas nossa opinião ou ponto de vista a respeito de como deve ser o mundo para que aí nos sintamos em casa. Para Hannah Arendt, interessa explorar a possibilidade de refletir sobre o acontecimento particular sem nem mesmo o amparo da teleologia histórica, ou, segundo sua própria terminologia, sem referi-lo ao conceito moderno de “processo histórico” segundo o qual “nada é significativo em si e por si mesmo”.¹⁴ Nas *Lições*, Arendt retoma esse tema ao afirmar que “o espectador grego ... olha e julga ... o cosmos do evento particular em seus próprios termos, sem relacioná-lo a qualquer processo mais amplo Ele ocupava-se de fato com o *evento individual*, com o *ato particular*. ... Seu *sentido* não dependia nem de causas nem de conseqüências. A história [*story*], uma vez chegada a seu fim, continha todo o sentido” (LFPK, 73, grifos meus). Este mesmo tema repete-se ainda, para continuar perseguindo as figuras da analogia arendtiana entre juízos estéticos e políticos, quando ela afirma que “o belo é um fim em si mesmo porque

todo o seu significado possível está contido nele mesmo, sem referência — sem vínculo, por assim dizer, com outras coisas belas” (LFPK, 99). Para Arendt, cabe julgar o acontecimento histórico tendo em vista a sua *ipseidade*, a sua *contingência exemplar*, buscando-lhe o significado no prazer de reflexão que ele suscita no momento mesmo de sua contemplação, sem que “entretenhamos expectativas escatológicas” (EPF, 101), que suspenderiam ou postergariam infinitamente o juízo, na espera dos desdobramentos da história.¹⁵

Como Arendt afirmará no Postscriptum de *A Vida do Espírito*¹⁶ — onde estabelece uma correlação entre o “historiador” e o “juiz” —, não se trata de “negar a importância da história”, mas de negar-lhe “o direito de ser o último juiz” (VE, 163); trata-se, em suma, de negar a máxima que preside a filosofia da história hegeliana — *Die Weltgeschichte ist das Weltgericht* —, fórmula segundo a qual o acontecimento particular é julgado em vista do “Sucesso” que lhe coube no desenrolar do longo processo histórico em que veio à tona, e em vista da qual nada mais cabe às causas derrotadas senão o esquecimento. Contra o pressuposto moderno de que apenas “a alternativa de vitória ou derrota” pode ser considerada “como expressão do julgamento ‘objetivo’ da própria história” (EPF, 81), Hannah Arendt pretendia não apenas resgatar a “autonomia dos espíritos humanos e sua possível independência das coisas tais como são ou como vieram a ser” (VE, 163), mas pretendia também abrir a brecha para o resgate das causas historicamente perdidas, cuja *validade exemplar* como fonte de inspiração da conduta humana no presente não se perderia com o passar do tempo. Eis porque Hannah Arendt escolhera como uma das epígrafes para o que viria a ser o livro sobre o “Julgar”, se a morte não a houvesse impedido de começá-lo, esta máxima atribuída a Catão: *Victrix causa deis placuit, sed victa Catoni* (a causa vitoriosa agradou aos deuses, mas a derrotada agrada a Catão) (VE, 163).

Se “o juízo é a nossa faculdade para lidar com o passado” (VE, 163) — pois é preciso que algo já tenha acontecido, pouco importa se no passado recente ou longínquo, para que se torne um objeto do julgar — compreende-se ainda outro motivo em função do qual Hannah Arendt descarta o juízo teleológico histórico como paradigma do juízo político,

posto que ele traz consigo uma espécie de promessa para o futuro. A favor dessa recusa contam ainda as análises de *A Condição Humana*, em que Hannah Arendt considera a ação política como um “fim em si mesmo”, e não sob os conceitos teleológicos de “fim” ou “finalidade”, mais adequados à esfera da fabricação: em se tratando “de ação e discurso, não se busca um fim (*telos*), mas este reside na própria atividade Em outras palavras, o meio de alcançar um fim já seria o fim” (CH, 218-9). Para Arendt, as categorias de meios e fins mostram-se inadequadas para julgar os eventos históricos, pois jamais o espectador ajuizante poderá estar certo de que realmente conhece o fim intentado da ação, tal como definido pelo agente, tanto quanto este, por sua vez, jamais poderá estar certo de poder realmente atingi-lo, visto que toda ação política incide sobre uma “teia de relações humanas” que lhe antecede, tornando-a imprevisível. O que não significa que as palavras e atos dos atores políticos sejam destituídos de sentido, pois, por si mesmos, revelam-nos o “quem” do agente e a própria “grandeza” de seus atos e palavras como “aparecem” aos olhos dos espectadores; e “a grandeza ... ou o significado específico de cada ato só pode residir no próprio cometimento, e não nos motivos que o provocaram ou no resultado que produz” (CH, 218). Concepções por meio das quais Hannah Arendt critica qualquer conceito de política fundado na instrumentalização de meios e fins, cujas drásticas implicações vieram à tona exemplarmente com a experiência totalitária: “Somos, talvez, a primeira geração a adquirir plena consciência das conseqüências fatais de um modo de pensar que nos força a admitir que todos os meios, desde que sejam eficazes, são permissíveis e justificados quando se pretende alcançar alguma coisa que se definiu como um fim” (CH, 241).

Voltemo-nos agora para o segundo deslocamento operado pela interpretação de Hannah Arendt, por meio do qual recusa a *Crítica da razão prática* como matriz da filosofia política kantiana, em prol da afirmação da dimensão política dos conceitos da “Analítica do Belo” da *Crítica do juízo*. No curso desse comentário, veremos delinear-se, ainda que por contraste, em negativo, novas figuras da analogia arendtiana entre juízos estéticos e juízos políticos, pois será preciso interrogar por que motivos o juízo determinante moral seria inadequado para fundamentar

a concepção arendtiana do juízo político. Se este é mais um dos temas recorrentes de seu pensamento, ele assume, nas *Lições*, um caráter estrutural, pois é aí que se explicitam mais detidamente os motivos pelos quais suas “principais reservas em relação à filosofia de Kant dizem respeito precisamente à sua filosofia moral” (VE, 170).

Segundo Arendt, a questão kantiana relativa à prática: “O que eu devo fazer?”, cujo “correlato” é a “idéia da liberdade” (LFPK, 28), não teria qualquer serventia para os propósitos da filosofia política que ela busca ressaltar em Kant, pois, a rigor, ela é relativa apenas “à conduta do eu em sua independência dos outros ...” (LFPK, 28). Para a autora, “a insistência de Kant nos deveres para comigo mesmo, sua insistência de que os deveres morais devem ser livres de toda inclinação e de que a lei moral deveria ser válida não apenas para os homens neste planeta, mas para todos os seres inteligíveis no Universo, restringe ao mínimo [a] condição da pluralidade” (LFPK, 29, grifos meus). Este é o cerne da questão: as “reservas” arendtianas em relação à filosofia moral de Kant dizem respeito àquilo mesmo que a distingue de toda tradição ética a ela precedente, pois, para Arendt, as suas próprias exigências rigoristas implicariam a desconsideração das relações intersubjetivas e o completo desenraizamento do conceito de “autonomia” da esfera sócio-política, em vista de um *apelo radicalmente solipsista à autonomia da vontade humana*. Não por acaso, diz ela, o homem é concebido na segunda *Crítica* como um ser puramente racional, como membro de um *Geisterreich*, um reino dos fins inteligíveis, e é a partir dessa perspectiva que ele estabelece para si mesmo leis que seriam válidas não apenas para os homens, mas para toda e qualquer criatura racional do universo. Já num texto anterior, Hannah Arendt afirmava que a “absolutez” de que se investe o “imperativo categórico” kantiano, a sua incondicionalidade, o situaria, paradoxalmente, como que “acima dos homens”, tornando-o assim inadequado para fundamentar qualquer filosofia política — que, afinal, teria que pensar a conduta “no âmbito inter-humano” (HTS, 33).

Para nossa autora, “em questões práticas não é decisivo o juízo, mas a vontade, e essa vontade simplesmente segue as máximas da razão” (LFPK, 78), isto é, considera o particular subsumindo-o à forma uni-

versal do imperativo categórico a fim de estabelecer-lhe o caráter moral ou não. A razão prática opera por conceitos, *comanda* ativamente através de imperativos, “‘raciocina’ e diz o que devo e o que não devo fazer” (LFPK, 22), ocupando-se apenas com o que é “universal” e “necessário”. Para Arendt, o juízo reflexionante estético, por sua vez, lida com o que é “contingente” e “particular”, incide sobre os fenômenos do mundo e os julga belos ou não, corretos ou não, sem dispor de quaisquer conceitos *a priori*, tendo em vista apenas um “prazer meramente contemplativo ou satisfação inativa (*untätiges Wohlgefallen*)” (LFPK, 23). Daí porque jamais alcance o grau de universalidade dos mandamentos do imperativo categórico: segundo a compreensão arendtiana dos juízos reflexionantes estéticos, em última instância, “podemos apenas ‘cortejar’ ou ‘pretender’ a concordância de todos” para aquilo que ele enuncia, o que, segundo outra figura da analogia arendtiana, tornaria o juízo estético “uma atividade persuasiva” (LFPK, 93), adequada ao âmbito da política em suas determinações democráticas. Para Hannah Arendt, na “Analítica do Belo” Kant ocupar-se-ia “dos homens no plural, como eles realmente são e vivem em sociedades”, de modo que as “regras” aí enunciadas possuiriam validade apenas para os “seres humanos na Terra” (LFPK, 21). O que inspira portanto a sua apropriação do juízo reflexionante estético como paradigma dos juízos políticos, pois, afinal, “julgo como membro dessa comunidade, e não como membro de um mundo supra-sensível” (LFPK, 87). Hannah Arendt enxerga ainda na “Analítica do Belo” o princípio da interação intersubjetiva, de uma “referência ao outro” (LFPK, 87) como condição do juízo, já que, para ela, os juízos estéticos só podem existir e validar-se em sociedade, “na presença dos outros” (LFPK, 82) e por meio da comunicação, aspectos esses que constituiriam a base para uma filosofia política preocupada com a organização democrática da sociedade. Dessa perspectiva, o mesmo já não poderia ser dito quanto aos juízos determinantes da razão prática, para os quais a “comunicação é secundária; ainda que não pudessem ser comunicados, permaneceriam válidos” (LFPK, 90).¹⁷

Portanto, a chave para compreendermos a atribuição arendtiana de um caráter eminentemente político aos conceitos da “Analítica do

Belo” da terceira *Crítica* reside em sua ênfase unilateral nas afirmações kantianas de que “somente em sociedade torna-se *interessante* ter gosto ...” (nota § 2), ou, ainda, de que “o belo interessa [a nós] apenas [quando estamos] em *sociedade*” (LFPK, 86, § 41). Para a autora estas afirmações de Kant deixariam entrever que ele concebia o espaço do social — aí incluída a perspectiva de uma virtual interação comunicativa entre os homens — como o espaço privilegiado de consideração do fenômeno do belo e do próprio juízo reflexionante estético, de onde deriva a sua afinidade com os juízos políticos.

Buscando extrair as implicações políticas dos conceitos da “Analítica do Belo”, Hannah Arendt interpreta-os em um registro alheio às advertências, pressupostos e exigências da filosofia transcendental kantiana, o que se exemplifica já em sua interpretação do conceito de *allgemein* como instância de alcance “geral”, e não “universal”; quando designa o juízo reflexionante como uma “atividade persuasiva”, desrespeitando a recusa kantiana da “persuasão” e da “eloquência”, enunciada no § 53; bem como quando acentua a ênfase no papel da comunicação intersubjetiva na configuração dos juízos estéticos. Estabelecem-se, assim, claras zonas de conflito e tensão com o universo do kantismo, o que não significa que essas torsões semânticas deliberadas sejam o resultado de uma instrumentalização ingênua dos conceitos da “Analítica do Belo”, como se, ao explorar-lhes a dimensão política, Arendt exigisse a verificabilidade efetiva, empírica, dos procedimentos do espírito aí discutidos. Contestáveis quanto sejam os parâmetros adotados por Hannah Arendt em sua interpretação, não é também verdadeiro que ela simplesmente precipite os conceitos kantianos no âmbito da *empíria*. Se, de fato, Hannah Arendt lê a terceira *Crítica* como se tivesse diante dos olhos a *Antropologia* de Kant, em nenhum momento, por outro lado, abandona o plano da análise formal das condições de possibilidade do juízo para discutir o juízo efetivo numa situação empírica dada.¹⁸ Como ainda teremos oportunidade de demonstrar, a interpretação arendtiana da “Analítica do Belo” caminha sobre o fio da navalha, tentando amarrar o plano da análise teórica do *modus operandi* das faculdades do espírito e o plano da explicitação das implicações políticas de uma atividade do espírito que, de seu ponto de vista, só pode fazer sentido em sociedade.

Assim, discutindo a dimensão política do conceito de “mentalidade alargada”, já num texto anterior (“Verdade e Política”) Arendt não afirmava que devêssemos nos colocar efetivamente no lugar de todos os outros, “como se eu procurasse ser e sentir como alguma outra pessoa”, e muito menos que devêssemos “contar narizes e aderir a uma maioria” (EPF, 299). Como afirma nas *Lições*, trata-se apenas de comparar “nosso juízo com os juízos possíveis, antes do que com os juízos reais dos outros, ... colocando-nos no lugar de qualquer outro homem” (LFPK, 56 § 40, grifos meus). Trata-se de *imaginar*, de tornar presentes os juízos possíveis de todos os outros, operação do espírito que não prescinde do pensar por si mesmo (*Selbstdenken*) e, portanto, não é incompatível com a afirmação da capacidade humana de julgar autonomamente. Não é porque a comunicação e a referência ao outro estejam aí implicadas que seríamos necessariamente heterônomos na formulação de nossos juízos.¹⁹ Pensar com “mentalidade alargada” é simplesmente o “artifício” por meio do qual se atinge a “imparcialidade”, aquele “ponto de vista geral” relativamente liberto das condições particulares que estão implicadas em cada ponto de vista, e que é a prerrogativa da posição ocupada por aqueles que não estão envolvidos no jogo, isto é, os espectadores. Essa máxima do juízo prega o exercício de uma *consideração imaginativa*, e não empática, do outro: “O juízo, e especialmente o juízo de gosto, sempre reflete-se sobre os outros e o gosto deles, levando em conta seus possíveis juízos. Isso é necessário porque sou humano e não posso viver sem a companhia dos homens”, diz Arendt (LFPK, 87). Não se pense, pois, que Arendt simplesmente busque derivar esse conceito de uma validade “geral” dos enunciados do juízo estético a partir de uma “reunião de votos e uma coleta de informações junto a outros acerca de seu modo de ter sensações” (§ 31). Por que, então, Hannah Arendt traduz o conceito de *allgemein* como instância de validade geral?

Parece-nos que o aspecto central, aqui, é que Hannah Arendt situa a pretensão à universalidade subjetiva a que aspiram os juízos de gosto no contraponto da universalidade própria aos juízos-de-conhecimento, que valeriam objetiva e compulsivamente para todos os homens, distintamente dos juízos estéticos. Esse artifício permite a

Arendt obscurecer a exigência lógica de “necessidade”, que os juízos de gosto devem possuir, abrindo assim a brecha para a consideração de outras analogias entre os juízos reflexionantes estéticos e os juízos políticos. Em primeiro lugar, esse recorte permite-lhe adequar o campo de validade dos juízos reflexionantes estéticos àquele dos juízos políticos, afirmando então que ambos dependem “*da presença dos outros*” (LFPK, 82, grifos meus). Já num texto anterior (“A Crise na Cultura”), Arendt afirmava que “o juízo ... é válido ‘para toda pessoa individual que julga’, mas a ênfase na sentença recai sobre ‘que julga’; ele não é válido para aqueles que não julgam ou para os que não são membros do domínio público onde aparecem os objetos do juízo” (EPF, 275).²⁰ Por outro lado, trata-se ainda de afirmar que essa modalidade de juízos nada mais expressa senão uma “opinião”, um “ponto de vista”, e, portanto, jamais pode pretender valer incondicionalmente. Depende antes de um “assentimento” de todos os outros, o que, da perspectiva arendtiana, não é mais do que uma exigência em forma de promessa.²¹

Evidencia-se assim um outro aspecto da analogia estabelecida por Arendt entre juízos políticos e juízos estéticos: ambos escapam ao regime descritivo do “*logos apophantikos*, um enunciado ou uma proposição em que ... verdade e falsidade, ser e não-ser estão em jogo” (VE, 76), para assumirem-se como “opiniões”, proposições dotadas de sentido com as quais assentimos ou não, mas que, em si mesmas, não são verdadeiras ou falsas. E as “opiniões” que os juízos estético-políticos emitem devem ser entendidas em seu sentido forte, como o único meio de expressão adequado à pluralidade de homens interessados na política, de uma perspectiva democrática: em se tratando de juízos políticos, “não é o conhecimento ou a verdade que está em jogo” (EPF, 277), mas o debate que pretende ou solicita a adesão do outro.²² Para Arendt, todo enunciado que pretende dizer a verdade a respeito de algo traz consigo um “elemento de coerção” (EPF, 297), pois essas formas de expressão “não levam em conta as opiniões das outras pessoas, e tomá-las em consideração é característico de todo pensamento estritamente político” (EPF, 298-299). Hannah Arendt vislumbra no juízo político um modo de explicitação e cultivo da

condição humana da “pluralidade”, de um estar-no-mundo que implica sempre a con-vivência em atos e palavras, bem como um princípio de orientação da conduta humana no mundo, pois “quando julgamos, e quando agimos em questões políticas, supõe-se que procedamos a partir da *idéia*, e não da *realidade*, de sermos um cidadão do mundo e, portanto, também um *Weltbetrachter*, um espectador do mundo” (LFPK, 97, grifos meus).

Desse modo, se a exploração das implicações políticas do juízo reflexionante estético provoca ambigüidades e oscilações ineludíveis no que concerne ao sentido atribuído por Hannah Arendt aos conceitos kantianos, elas se devem antes ao caráter problemático de uma interpretação que se quer apropriativa e não a um suposto interesse em adequar o instrumental kantiano a uma espécie de sociologia da opinião pública.

Aliás, é interessante notar que, nas *Lições*, já o próprio “domínio público é constituído pelos críticos e espectadores, não pelos atores e criadores” (LFPK, 81), pois é só na presença dos primeiros que estes desempenham seus papéis particulares. Segundo Arendt, essa *interdependência* necessária entre os espectadores e os atores políticos seria enunciada por Kant em sua discussão de um “problema análogo” (LFPK, 80), o da relação entre “o gênio e o gosto”, entre o artista e o crítico que julga acerca da beleza da obra. Segundo a autora, da perspectiva da estética o essencial é que o “gênio”, que cria a bela-arte, consiga “expressar” aos críticos da beleza, à sua audiência, “o ‘elemento inefável no estado do espírito [*Gemütszustand*]' que certas representações despertam em todos nós, mas para as quais não temos palavras” (LFPK, 80). Da mesma forma, o elo de ligação entre o ator que desempenha a sua parte e o espectador que contempla o desenrolar total do espetáculo está em que o primeiro consiga comunicar a novidade de seus atos e feitos àqueles. Sem esse vínculo ideal de comunicação, guiado pela faculdade crítica do gosto que ambos compartilham, não existiria interação entre ator e espectador, e o próprio espetáculo seria inexistente: “a própria originalidade do artista (ou a própria novidade do ator) depende de que ele se faça entender por aqueles que não são artistas (ou atores)”, já que a “condição *sine qua*

non da existência de objetos belos é a comunicabilidade” (LFPK, 80). Ou seja, nas *Lições*, o espaço público não é concebido como pré-existente, mas derivado idealmente da própria faculdade de julgar, pois é por meio dela que flui a comunicação possível entre atores e espectadores.

As mesmas tensões, oriundas de sua tentativa de amarrar os planos de análise do modo de operação das faculdades humanas e da explicitação de suas implicações políticas, repetem-se agora em sua interpretação do *sensus communis* kantiano, que Arendt concebe como o sentido sobre cuja pressuposição assenta-se a exigência de uma “comunicabilidade geral” (LFPK, 53) do sentimento estético despertado pela reflexão sobre o particular em questão. De fato, Hannah Arendt desrespeita as condições sob as quais se justifica a dedução transcendental dos juízos de gosto, pois não concebe a terceira *Crítica* como “crítica transcendental” (§ 34) e não se importa com a resolução kantiana da “antinomia do gosto” a fim de saber como são possíveis juízos de gosto *a priori*. É também verdadeiro que, para Arendt, “o *sensus communis* é o sentido especificamente humano porque a comunicação, isto é, o discurso, depende dele” (LFPK, 90), o que a leva a concebê-lo, ainda, como uma “capacidade extra do espírito ... que nos ajusta a uma comunidade” (LFPK, 90). Nessa linha, o *sensus communis* é um sentido cuja consideração interessa apenas em sociedade, pois ele implica a compreensão dos homens como “criaturas limitadas à Terra, vivendo em comunidades, ... cada qual precisando da companhia do outro mesmo para o pensamento” (LFPK, 37). Segundo *este* aspecto da interpretação arendtiana do conceito de *sensus communis*, com ele Kant confirmaria a sua aposta na *dimensão intersubjetiva*, leia-se, política, do próprio funcionamento das faculdades do espírito. Entretanto, isso não é tudo o que Hannah Arendt tinha a dizer a respeito do *sensus communis*. Como veremos, ela também não deixa de defini-lo e explorá-lo como o *próprio efeito prazeroso da reflexão sobre o espírito*, isto é, “o efeito decorrente do jogo livre de nossas faculdades de conhecimento” (§ 20) no ato espiritual que constitui o juízo, guardadas as distâncias — que não são pequenas, diga-se — existentes entre a letra do texto kantiano e a interpretação que Arendt dele nos dá.

Ao interrogar-se pela diferença entre o “senso comum” em seu significado usual, “um sentido como nossos outros sentidos — os mesmos para cada um em sua própria privacidade” (LFPK, 90), e o *sensus communis* enquanto o sentido através do qual se garante “a concordância das sensações” (LFPK, 90), Hannah Arendt nos afirma que “o gosto é esse ‘senso comunitário’ (*gemeinschaftlicher Sinn*) e, aqui, *senso* significa ‘o efeito de uma reflexão sobre o espírito’ [§ 40]. Essa *reflexão* me afeta como se fosse uma sensação e, precisamente, uma sensação de gosto, o sentido discriminador, de escolha” (LFPK, 92, grifos meus). Hannah Arendt não o afirma textualmente, mas é perceptível que ela compreende o *sensus communis* kantiano tanto como *condição da comunicação intersubjetiva*, quanto como *um sentido que se sente a si mesmo na “operação de reflexão”* que constitui o juízo. Para Hannah Arendt, o *sensus communis* tanto nos revelaria a destinação social e comunicativa dos homens como seria a expressão do prazer sentido na relação harmônica das faculdades da imaginação e do intelecto, que interagem na reflexão que constitui o ato de julgar. E, de fato, Arendt só pode derivar a comunicação e a sociabilidade do conceito de *sensus communis* porque o concebe como uma “capacidade extra do espírito.” Vejamos.

Para Hannah Arendt, o “senso comum” é o sentido que garante a *comunicabilidade* das sensações dos sentidos humanos, impedindo que elas se enclausurem em sua particularidade intransponível, incommunicável e inafiançável. Se não fôssemos dotados de um *sensus communis*, jamais ultrapassaríamos os limites de uma subjetividade estritamente privada e, assim, não existiriam juízos estéticos e nem sequer comunicação entre os homens, pois a matéria de que são feitos os sentimentos e as sensações, enquanto tais, veda-lhes qualquer expressão discursiva, comunicativa: “nada do que vemos, ouvimos ou tocamos pode ser expresso em palavras que se equiparem ao que é dado aos sentidos” (VE, 9). Segundo Arendt, para que haja qualquer ato do espírito, e para que haja comunicação entre os homens, é preciso que se transponha o abismo existente entre a experiência concreta da sensação e a intenção de sua comunicação; é preciso que aquilo que captamos por meio de nosso aparato sensitivo seja trans-

formado pela imaginação em uma “representação”, sobre a qual refletimos. Assim, para que eu julgue algo como belo, isto é, para que possa *comunicar* a sensação que me advém por ocasião da contemplação estética, é preciso que a “imaginação”²³ transforme-o numa “representação”, pois “apenas aquilo que nos toca, que nos afeta na representação, quando não mais se pode ser afetado pela presença imediata ... pode ser julgado certo ou errado, importante ou irrelevante, belo ou feio, ou algo intermediário. Falamos então de juízo, e não mais de gosto, porque, embora ainda afetados como em questões de gosto, estabelecemos por meio da representação a distância própria, o afastamento, o não-envolvimento ou desinteresse que são requisitos para a aprovação ou desaprovação, para a apreciação de algo em seu próprio valor” (LFPK, 86).

O objeto antes percebido pelos “sentidos externos”, isto é, pelos sentidos da visão, do tato ou da audição, aqueles que são considerados os mais “objetivos” dos sentidos humanos, tornou-se agora uma representação para os “sentidos internos”, para os sentidos subjetivos (olfato e paladar), e tudo o que me é dado por esses sentidos suscita imediatamente o agrado ou o desagradado quanto a si próprio em sua unicidade, pois “são discriminadores por sua própria natureza” (LFPK, 85). Agora, entretanto, não se trata mais da “percepção direta do objeto” (LFPK, 83), e nem mesmo de uma escolha meramente subjetiva e incomunicável, pois o que então nos agrada é a própria “escolha” entre a “aprovação” e a “desaprovação” do prazer sentido. Ou seja, a escolha operada pelo gosto também está sujeita, em um segundo momento, a uma outra escolha, à decisão ulterior acerca da aprovação ou desaprovação daquilo que agrada, e é nisto que consiste a própria “reflexão”, segundo Hannah Arendt. Pois esta aprovação ou desaprovação é sempre um “re-pensar” a escolha feita, tratando-se, então, de um prazer suplementar ao agrado decorrente da escolha efetuada pelo gosto: “Nesse prazer adicional, não é mais o objeto que agrada, mas o fato de que o julgamos agradável. ... O próprio ato de aprovar agrada, o próprio ato de desaprovar desagradado” (LFPK, 89). E, segundo Arendt, o “critério” que leva a decidir sobre a aprovação ou a desaprovação do prazer sentido seria a “comunicabilidade” ou a

“publicidade” da sensação experimentada: agrada aquela sensação de prazer que nos apraz em sua declaração pública. E é assim que o *círculo* se fecha: se, na reflexão, o critério de decisão acerca do que agrada é o aprovar a declaração pública do sentimento experimentado, isto traz implícito uma referência aos outros, à “intersubjetividade”. Conseqüentemente, é apenas por conceber o *sensus communis* também como efeito da reflexão sobre o espírito no ajuizamento dos objetos particulares que Hannah Arendt pode tomá-lo, extensivamente, como o sentido de que depende a comunicação intersubjetiva e a própria sociabilidade humana: “O ‘isto me agrada ou desagrada’, que, na qualidade de sentimento, parece ser totalmente privado e incommunicável, está na verdade enraizado nesse senso comunitário e, portanto, está aberto à comunicação, uma vez que tenha sido transformado pela reflexão, que leva em consideração todos os outros e seus sentimentos” (LFPK, 93).

Ao chegarmos a este ponto, percebemos o quanto a interpretação arendtiana autonomiza-se em relação ao texto de Kant, tomado aqui muito mais como ponto de partida para suas próprias reflexões sobre o *modus operandi* das faculdades do espírito. Não terá sido mera coincidência qualquer semelhança entre a interpretação arendtiana da “operação de reflexão”, enunciada por Kant no § 40 da *Crítica da faculdade de julgar*, e as suas análises de *A Vida do Espírito* a respeito da função da “imaginação” na preparação dos “objetos sensíveis” que, “dessensorializados”, convertem-se em imagens adequadas às operações do espírito.²⁴

*

Ao longo desse texto, dissemos que a interpretação arendtiana dos textos de Kant, em particular da “Analítica do Belo”, era deliberadamente apropriativa, e estabelecemos um sistema de referências entre as proposições das *Lições* e outras da própria obra de Arendt, que pareciam elucidativas umas em relação às outras. Nessas observações finais, cabe analisar de que modo a discussão arendtiana a respeito das implicações práticas do pensamento e do juízo — bem como a sua análise das conseqüências desastrosas derivadas da incapacidade ou

mesmo da abstinência do julgar em face de situações políticas concretas — incorpora elementos importantes das análises dessas *Lições*.

Hannah Arendt interessou-se pela questão do juízo em sua dimensão política a partir da discussão dos impasses ético-políticos derivados da “ruptura” instaurada pelo fenômeno totalitário. Na medida em que, como bem demonstraram as suas análises sobre o funcionamento desses regimes, embaralham-se aí as distinções socialmente reconhecidas acerca do bem e do mal, do legítimo e do ilegítimo, do certo e do errado, instaura-se todo um conjunto de problemas centrais para o pensamento ético e político do século XX: problemas relativos tanto à possibilidade da destruição e redefinição dos critérios, crenças e certezas do homem ocidental acerca do possível e do impossível no mundo quanto às implicações contidas no próprio primado da obediência devida às regras.²⁵ Com o advento do fenômeno totalitário, não apenas se destruíram os parâmetros tradicionalmente reconhecidos de orientação da ação e compreensão da experiência cotidiana no mundo como também se experimentaram, com sucesso, regras inéditas de determinação da conduta humana a partir da inversão do “Não matarás”. Não se trata de maximizar ou dramatizar os efeitos catastróficos engendrados no curso dessa “situação-limite”, generalizando-os indevidamente para todo o cenário político do século XX, mas de enfatizar que tais inversões mostraram-se uma vez possíveis, sendo, portanto, passíveis de repetição. Para Arendt, a aventura totalitária sinaliza, exemplarmente, a nossa incerteza irremediável quanto à posse de valores fundamentais para a justa e correta orientação de nosso pensamento, juízo e ação diante das situações particulares no presente. Situação que, na prática, configura a própria inexistência de referências transcendentais de valor universal capazes de obrigar a conduta humana, dada a própria possibilidade de sua inversão ou abolição. O que suscita mais um motivo em função do qual Hannah Arendt estabelece sua analogia entre os juízos políticos e os juízos estéticos: o denominador comum a ambos estaria na capacidade de refletir sobre os eventos particulares sem poder prontamente subsumi-los a um universal já previamente dado, vale dizer, “a regras gerais que podem ser ensinadas e aprendidas até que se tornem *hábitos*”

capazes de serem substituídos por outros hábitos e regras” (VE, 144, grifos meus). Aspecto que tornar-se-á cada vez mais evidente a partir de suas análises a respeito do “caso” Eichmann,²⁶ núcleo de todo um conjunto de interesses e problemas que a ocuparão em suas reflexões até sua última obra, *A Vida do Espírito*, cerca de dez anos depois.

Ao acompanhar, relatar e refletir criticamente sobre o processo de julgamento de Adolf Eichmann, o responsável pela deportação de milhares de judeus para os campos de extermínio, Arendt observou que ele não era um monstro moral dotado de intenções puramente malignas: “seu caso não era, obviamente, ... o de um insano que odiava os judeus ou de um adepto fanático do anti-semitismo ou de qualquer outra doutrinação. Ele, ‘pessoalmente’, nunca teve qualquer motivo contra os judeus” (EJ, 42). Entretanto, apesar de mostrar-se uma pessoa “normal”, Eichmann era “perfeitamente incapaz de discernir o certo do errado” (EJ, 42). Diante deste quadro insólito e paradoxal, Arendt concluiu que a chave para a compreensão da disparidade existente entre o caráter puramente comum e ordinário do criminoso e a magnanimidade terrível de seus feitos estava em que Eichmann era totalmente inábil para “retirar-se” do espaço das manifestações mundanas a fim de refletir e julgá-las, vivendo como que aderido à superfície imediata do real totalitário, impregnado da sedução pela obediência ao imperativo categórico do regime nazista: “Age de tal maneira que se o *Führer* soubesse de tua ação, a aprovaria” (Hans Frank) (EJ, 149). O que, nesta situação extrema, levou-o não ao ódio incondicionado, mas à total indiferença em relação ao Outro: “Quanto mais se o ouvia, mais claro ficava que sua inabilidade de falar estava intimamente relacionada com sua inabilidade de *pensar*, especialmente de *pensar* em relação ao ponto de vista das outras pessoas. Não havia qualquer possibilidade de comunicação com Eichmann, não porque mentisse, mas porque estava ‘fechado’ às palavras e à presença de terceiros e, portanto, à realidade como tal” (EJ, 65). Assim, a “banalidade do mal” a que a autora se referia não significava que o mal cometido fosse irrisório, mas sugeria que, em sua dimensão política, o mal não se enraíza numa região mais profunda do ser, não tem estatuto ontológico, pois não revela uma motivação diabólica —

a vontade de querer o mal pelo mal; o que aqui se revela é a superficialidade impenetrável de um homem para o qual o pensamento e o juízo são atividades perfeitamente estranhas, revelando-se assim a possibilidade de uma figuração do humano aquém do bem e do mal, porque aquém da sociabilidade, da comunicação e da intersubjetividade.

Segundo Hannah Arendt, Eichmann “nunca compreendeu o que estava fazendo” (EJ, 295), pois sabia apenas como seguir as regras que se lhe ditavam sem jamais interrogar acerca da justeza daquilo que fazia, permanecendo alheio a qualquer demanda do pensamento e do juízo.²⁷ A sua máxima “virtude” era a pura “obediência”, a obsessão de seguir a regra pela regra; donde, os sentimentos que o assaltaram em 1945 diante da derrota do regime: “Eu senti que teria de viver uma vida individual e difícil sem um líder; eu não receberia diretriz alguma de quem quer que fosse; nenhuma ordem de comando ser-me-ia mais dirigida; não haveria mais regras apropriadas para serem consultadas — em resumo, uma vida nunca anteriormente conhecida estendia-se à minha frente” (EJ, 48).

À primeira vista, poder-se-ia invocar a favor de Eichmann algo como a sua impossibilidade de julgar, dado que ele era um simples funcionário executor de ordens a respeito das quais não tinha qualquer controle, argumento que o eximiria de qualquer responsabilidade política ou moral. Esta não é, entretanto, a posição de Hannah Arendt, pois, se é verdade que as sociedades totalitárias elevam ao paroxismo as dificuldades que se impõem ao pensamento e ao juízo, na medida em que dilaceram o espaço público e minam pela base a interação comunicativa, nem por isso poderíamos abdicar da consideração da autonomia dos indivíduos na determinação de suas escolhas: “o que exigimos ... é que os seres humanos sejam capazes de distinguir o certo do errado mesmo quando todos eles têm a guiá-los seu próprio julgamento, o qual ... pode estar em completa discordância com aquilo que eles devem encarar como a opinião unânime de todos aqueles à sua volta” (EJ, 302). Afinal, nem todos concordaram, nem todos colaboraram, e alguns chegaram mesmo a engajar-se ativamente na resistência ao regime, do que se conclui que aqueles que se engajaram

fizeram-no ao custo (ou por causa) do “anestesiamento”²⁸ do pensamento e do juízo pelo caráter inebriante da ideologia totalitária.

O que a consideração retrospectiva de Hannah Arendt sobre o fenômeno totalitário agora enfatiza é justamente a absoluta “ausência” de pensamento, expressa na presteza em aderir imediata e “rapidamente a tudo o que as regras de conduta possam prescrever em uma determinada época para uma determinada sociedade” (VE, 133). Na medida em que as regras de conduta socialmente impostas sejam aceitas sem qualquer questionamento, abre-se a possibilidade de que se aceitem quaisquer regras, mesmo que as novas signifiquem a radical inversão das antecedentes, o que teria acontecido quando o fenômeno totalitário veio à tona e “subitamente os mandamentos básicos da moralidade ocidental foram invertidos” (VE, 133). Comentando o estranho fenômeno da rápida conversão de grandes parcelas do povo alemão ao nazismo, bem como a sua imediata reeducação com a subsequente derrota do regime, Hannah Arendt conclui: “Quanto maior é a firmeza com que os homens aderem ao velho código, maior a facilidade com que assimilam o novo. Na prática, isso significa que os mais dispostos a obedecer serão os que foram os mais respeitáveis pilares da sociedade, os menos dispostos a se abandonarem aos pensamentos...” (VE, 133). Por outro lado, Hannah Arendt quer nos alertar para o fato de que, “na prática, pensar significa que temos que tomar novas decisões cada vez que somos confrontados com alguma dificuldade” (VE, 133).

Desse modo, sob tal “situação de emergência” os que resistiram ampararam-se apenas e tão somente no pensamento e juízo próprios, e não em qualquer sistema de valores que lhes fosse exógeno, isto é, heterônomo, fosse ele de natureza social, religiosa ou qualquer outra: “Os poucos que foram arrogantes a ponto de só confiarem no seu julgamento não eram de forma alguma idênticos àquelas pessoas que continuavam a se prender a velhos valores, ou que eram orientadas por alguma crença religiosa. ... *Aqueles poucos que ainda eram capazes de discernir o certo do errado seguiam apenas seu próprio julgamento, e o faziam espontaneamente*; não havia regras a obedecer nas quais os casos especiais com que se deparavam pudessem ser incluídos. Tinham

que decidir a respeito de cada exemplo conforme ele aparecia, porque não existiam regras para os casos sem precedentes” (EJ, 302, grifos meus). Idéias que adquirem vigor ainda maior em uma entrevista, concedida em 1964, na qual Arendt afirma que “aqueles que não participaram do sistema [totalitário] ... foram os únicos indivíduos que *ousaram julgar por si mesmos*, e eles estavam em condição de fazê-lo não porque possuísem um sistema de valores melhor, ou porque as antigas normas do bem e do mal estivessem solidamente ancoradas em seu espírito e consciência. Para mim, a razão está em que suas consciências não funcionavam de um modo automático, por assim dizer, como se dispuséssemos de um conjunto de regras, adquiridas ou inatas, que aplicaríamos ao caso particular quando este adviesse ... Para mim, eles usavam um outro critério: *eles se perguntavam em que medida poderiam viver em paz consigo mesmos após terem cometido certos atos*; e decidiram que era preferível não fazer nada, não porque assim tornariam melhor o mundo, mas porque *apenas sob tal condição poderiam continuar a viver em sua própria companhia*. ... Para dizê-lo de maneira brutal, se se recusaram a cometer assassinatos, não foi tanto porque se obstinassem a obedecer ao mandamento ‘Não matarás’, mas porque não estavam dispostos a viver com um assassino: *sua própria pessoa*. Esse *tipo de julgamento* não pressupõe a necessidade de que se seja dotado de uma inteligência muito desenvolvida, nem versado em questões éticas, *sendo suficiente que se tenha o hábito de viver consigo próprio de modo explícito ...*”.²⁹ Eis aí prefigurado o sentido em que as faculdades do juízo e do pensamento serão articuladas, em *A Vida do Espírito*: mesmo sob circunstâncias de erosão do mundo comum e da comunicação intersubjetiva, o juízo e o pensamento ainda serão considerados como os últimos recursos de defesa da subjetividade sitiada e, por extensão, ainda que apenas negativamente, de resistência ao espraio do mal na cena pública. Vejamos o que deve ser esse pensamento para que, em sua articulação com o juízo, estabeleçam-se “as condições que levam os homens a se absterem de fazer o mal”, condicionando-os contra ele (VE, 06-7).

Em *A Vida do Espírito*, Arendt concebe o pensamento como pura atividade que constitui para si o seu próprio fim, estando sempre pronto

a desfazer-se para novamente recomeçar, pois “pensar e estar completamente vivo são a mesma coisa” (VE, 134). Uma das teses principais do livro é a que diferencia os processos do pensamento (derivados da *Vernunft* kantiana) que se ocupam de *buscar o sentido* das coisas e aqueles provenientes do interesse pela cognição (derivados da *Vers-tand*), que almejam o conhecimento de alguma verdade. Para Arendt, seguindo a trilha aberta pela distinção de Kant, o pensamento é a expressão de uma “necessidade” do espírito humano de pensar para além da possibilidade de todo conhecimento, sendo uma atividade que não intenta atingir qualquer fim previamente definido nem deixa atrás de si quaisquer resultados tangíveis. Todo pensamento implica uma “reflexividade” própria, isto é, a atualização de “uma diferença ... na minha Unicidade” (VE, 137), de uma cisão entre eu e mim mesmo — daí a definição da “essência do pensamento ... como o diálogo sem som ... de mim comigo mesmo” (VE, 139), de acordo com Platão. O homem, conquanto seja “um” quando está junto aos outros — por quem é percebido —, deixa de sê-lo quando, a sós, faz companhia a si próprio, cisão interna que se desfaz quando o “mundo exterior impõe-se ao pensador e interrompe bruscamente o processo do pensamento” (VE, 139). Se, para a autora, o pensamento é uma ocupação solitária, que depende do recolhimento do sujeito a si, por outro lado constitui, na medida em que instaura a “*dualidade* do eu comigo mesmo”, a “indicação mais convincente de que os homens existem *essencialmente* no plural” (VE, 139); ou seja, a “sua dualidade inerente deixa entrever a infinita pluralidade que é a lei da Terra” (VE, 141). Para Arendt, o pensamento pode tornar-se “dialético e crítico” justamente porque consiste nesse diálogo rapidíssimo e silencioso de pergunta e resposta entre “amigos” cuja única regra é a “regra da coerência”, a exigência de que o pensador não se contradiga a si mesmo. Esta é a chave para a compreensão das implicações práticas do pensamento, que não se referem àquilo que se pensa, mas ao próprio caráter dialógico da atividade de pensar: para que se possa pensar, é preciso cuidar “para que os parceiros do diálogo estejam em bons termos” (VE, 141).

Todo agente, na medida em que é também capaz de pensamento, traz consigo um espectador que funciona como uma espécie de “tes-

temunha” de seus feitos e ditos, e que virá a inquiri-lo e julgá-lo *se e quando* ele parar para pensar. Se quero continuar a privar do parceiro que me acompanha e que se faz audível e presente quando, a sós, paro para pensar, é preciso que eu respeite certos limites, que não abra exceção em proveito próprio, que não me imponha uma contradição ao valer-me de máximas que eu não poderia aceitar que outros também delas se valessem. Em suma, se prezo a atividade de pensar, de estar junto a mim mesmo quando solitário, é necessário que eu me abstenha de fazer algo que pudesse tornar-me estranho ao duplo que sou quando penso: aquele que preza o amigo que traz consigo há de prezar os concidadãos e o mundo que os circunda.³⁰ Donde se conclui, inversamente, que a inabilidade para o recolhimento reflexivo das atividades do espírito implica a inabilidade para a consideração da pluralidade humana como a condição da vida politicamente organizada.

E poderíamos perfeitamente pensar que é justamente nas situações de exceção que esse mecanismo de condicionamento da conduta humana contra a prática do mal torna-se ainda mais evidente, sendo portanto sintomático que Arendt conduza a análise das implicações políticas do pensamento evocando as chamadas “situações limite”, as “emergências políticas” (VE, 144). É em tais circunstâncias que se revelam os homens para os quais o cuidado do pensamento não se dissocia de um cuidado para com o mundo; é também nesse momento preciso que o “homem bom”, consciente das exigências morais do “ego pensante”, e o “bom cidadão”, consciente das exigências relativas à vida política democrática, fundem-se na figura única e paradigmática do herói. É ainda nesse instante fugaz que “ator” e “espectador”, as duas figuras fenomenológicas básicas do estar-no-mundo segundo o pensamento arendtiano, dão-se as mãos, visto que a desobediência, a não colaboração e mesmo a resistência política ativa terão sido decididas tendo em vista não apenas os destinos do mundo, mas, também, a consideração do espectador que trazemos conosco mesmos.

Em face dos “tempos sombrios” é que se revela a importância do hábito de se exercitar um pensar que seja também um *Denken ohne Geländer*,³¹ ou ainda, um “pensar sem doutrina” (VE, 132), destituído de apoios e referências transcendentais firmes. O mesmo pode ser dito

com referência ao juízo: importa que ele não se reduza à prática mecânica da subsunção do particular ao universal socialmente aceito ou ideologicamente imposto, aspecto decisivo “quando todos estão deixando-se levar, impensadamente, pelo que os outros fazem e por aquilo em que crêem” (VE, 144). É nesse sentido que Hannah Arendt afirma que “a manifestação do vento do pensamento não é o conhecimento, é a *habilidade de distinguir o certo do errado, o belo do feio*. E isso, nos raros momentos em que as cartas estão postas sobre a mesa, pode sem dúvida prevenir catástrofes, ao menos para o eu” (VE, 145, grifos meus).

Para concluir, talvez pudéssemos denominar como uma “ética negativa” aquilo que Hannah Arendt anunciara, no Postscriptum de *A Vida do Espírito*, como uma “tentativa de chegar a uma teoria razoavelmente plausível da ética” (VE, 163). Ainda que não possamos confirmá-lo, é possível arriscar o comentário e afirmar que uma tal ética não se pretenderia prescritiva, objetiva, já que seria dirigida ao homem de ação *enquanto sujeito que pensa e julga, e apenas então*; tal ética só poderia atuar apelando a um possível interesse do sujeito no diálogo sempre renovado consigo mesmo. Não diria, portanto, o que deve ser feito, mas apenas alertaria para aquilo que não devemos fazer a fim de que não tenhamos que fugir à companhia dos outros e à nossa própria companhia. Um alerta que poderia ser assim enunciado: Lembra-te de que não estás a sós, nem no mundo, nem contigo mesmo.

É sob esse quadro de referência que o tema do juízo pode ser tomado como centro privilegiado do próprio pensamento arendtiano, já que tanto é uma questão filosófica de imediatas implicações políticas quanto um problema particularmente importante para a política, a ser explorado de uma perspectiva filosófica. Afinal, como uma reflexão marcada pela constante discussão da tensão originária entre as fronteiras da política e da filosofia, pela investigação da dimensão política dos conceitos filosóficos e das implicações filosóficas das experiências políticas cotidianas, como um tal pensamento haveria de prescindir de uma investigação acerca do ato de julgar os fenômenos políticos?

Notas

Apresentação

1. Uma versão preliminar já havia aparecido, em excertos, na primeira edição de *A Vida do Espírito*, vol. I, “O Pensar”, trad. Antonio Abranches e C.A. de Almeida; vol. II, “O Querer” e “O Julgar”, trad. Helena Martins, Relume-Dumará (2ª edição), Rio de Janeiro, 1993.
2. Ver a coletânea *Entre passado e futuro*, trad. Mauro W.B. de Almeida, Perspectiva, São Paulo, 1979; ver também o artigo “Freedom and Politics”, in *Freedom and Serfdom: an anthology of Western Thought*, ed. Hunold, p. 207, *apud* Beiner, R., op. cit., p. 102, da mesma época.
3. As epígrafes são: “*Victrix causa deis placuit, sed victa Catoni*”, máxima atribuída a Catão; e uma passagem do *Fausto* de Goethe, parte II, ato V, 11404-7:

“*Könnst’ ich Magie von meinem Pfad entfernen,
Die Zaubersprüche ganz und gar verlernen,
Stünd’ ich Natur vor Dir, ein Mann allein,
Da wär’s der Mühe wert ein Mensch zu sein.*”

Além disso, sabemos também que a autora apresentara versões preliminares dessas *Lições* já desde 1964, repetindo-as com algumas modificações em 1965 e 1966, e que estava escalada para discutir a *Crítica da faculdade de julgar* no semestre da primavera de 1976. Ver Beiner, R., op. cit., “Prefácio”, pp. vii/viii. Esse material permanece ainda inédito, arquivado na Biblioteca do Congresso, em Washington, de modo que não foi possível compará-lo à versão derradeira.

Lições sobre a filosofia política de Kant

1. Saner, H., *Kants Weg vom Krieg zum Frieden*, vol. 1, “Widerstreit und Einheit: Weg zu Kants politischem Denken”, Munique, Piper Verlag, 1967; trad. inglesa de E. B. Ashton, *Kant’s Political Thought: its origin and development*, University of Chicago Press, Chicago, 1973.
2. Ver “La Philosophie Politique de Kant”, vol.4, dos *Annales de Philosophie Politique*, Institut International de Philosophie Politique, Paris, 1962. [Ronald

- Beiner, editor das *Lectures on Kant's Political Philosophy*, Chicago, University of Chicago Press, 1982, p. 157, presume tratar-se desta coletânea.]
3. Kant, I., *On History*, ed. Lewis White Beck, trad. L. W. Beck, R.E. Anchor, e E. L. Fackenheim, Library of Liberal Arts, Bobbs-Merril, Indianapolis, 1963.
 4. Kant, I., *Kant's Political Writings*, ed. Hans Reiss, trad. H.B. Nisbet, Eng.: At the University Press, Cambridge, 1971.
 5. Borries, K., *Kant als Politiker: Zur Staats und Gesellschaftslehre des Kritizismus*, Leipzig, 1928.
 6. *On History*, ed. Beck, p. 75, "The end of all things", e p. 54 "Conjectural Beginning of Human History".
 7. *Ibid.*, p. 25, "Idea for a Universal History", Tese IX.
 8. *Ibid.* p. 59 : "Conjectural Beginning of Human History".
 9. Kant, I., *Critique of the Judgment*, § 83, trad. J. H. Bernard, Hafner, New York, 1951.
 10. *On History*, ed. Beck, p. 60, "Conjectural Beginning of Human History".
 11. *Ibid.*, p. 54.
 12. *Ibid.*, p. 78-79, "The End of all Things".
 13. Kant, I., *Observations on the Feeling of the Beautiful and the Sublime*, trad. John T. Goldthwait, University of California Press, Berkeley, 1960.
 14. Carta a Christian Garve, 21 de setembro de 1798. Ver Kant, *Philosophical Correspondence 1759-1799*, ed. e trad. Arnulf Zweig, University of Chicago Press, Chicago, 1967, p. 252.
 15. Cartas a Marcus Herz, 24 de novembro de 1776 e 20 de agosto de 1777. Ver *Philosophical Correspondence 1759-1799*, ed. Zweig, pp. 86,89.
 16. Ver Lewis White Beck, *A Comentary on Kant's Critique of Practical Reason*, University of Chicago Press, Chicago, 1960, p. 6.
 17. Kant, I., "Reflexionen zur Anthropologie", n. 763, (grifo da autora), in *Kants gesammelte Schriften*, edição da Academia Prussiana, 24 vols, Reymer & de Gruyter, Berlim, 1910-66, 15:333.
 18. Kant, I., *Observations on the Feeling of the Beautiful and the Sublime*, trad. Goldthwait, pp. 48-49 (nota).
 19. Bäumler, A., *Kants Kritik der Urteilskraft: Ihre Geschichte und Systematic*, vol.1, "Das Irrationalitätsproblem in der Ästhetik und Logik des 18. Jahrhunderts bis zur Kritik der Urteilskraft", Max Niemeyer Verlag, Halle, 1923, p. 15.
 20. Kant, I., *Logic*, trad. R. Hartman e W. Schwarz, Library of Liberal Arts, Bobbs-Merril, Indianapolis, 1974, p. 29. [Segundo Beiner, op., cit., p. 158, Arendt refere-se aqui aos *Vorlesungen über die Metaphysik* de Kant.]
 21. Leibniz, G., *Principes de la Nature et de la Grâce, fondés en raison*, § 7.
 22. Kant, I., *Critique of Judgment*, § 67.
 23. Heidegger, M., *Being and Time*, trad. J. Macquarrie and E. Robinson, Harper and Row, New York and Evanston, 1962, § 4.

24. Ver Gerhard Lehmann, *Kants Nachlasswerk und die Kritik der Urteilskraft*, Berlim, 1939, pp. 73-74.
25. Kant, I., *Critique of Judgment*, § 67.
26. *Idem*, § 76.
27. *Idem*, § 77.
28. *Idem*, § 78.
29. *Ibidem*, Prefácio à *Critique of Judgment*.
30. Kant, I., Introdução a *Methaphysics of Morals*, seção I, "Of the relation of the Faculties of the Human Mind to the Moral Laws". Ver *Kant's Critique of Pratical Reason and other works on the Theory of Ethics*, trad. Thomas Kingsmill Abbott, Longmans, Green & Co., London, 1898, p. 267.
31. *Ibid.*
32. *On History*, ed. Beck, p. 102, "Perpetual Peace".
33. *Ibid.*, p. 106.
34. *Ibid.*, p. 151-152, nota a *The Strife of Faculties*, part II, "An old question raised again: is the human race constantly progressing?"
35. *Ibid.*, p. 112-113, "Perpetual Peace".
36. *Ibid.* p. 112.
37. Kant, I., *Fundamentals Principles of the Metaphysics of Morals*, trad. Thomas K. Abbott, Library of Liberal Arts, Bobbs-Merrill, Indianapolis, 1949, p. 19.
38. *Ibid.*, p. 20-21.
39. *Observations on the Feeling of the Beautiful and the Sublime*, final da seção dois, trad. Goldthwait, p. 74.
40. *Ibid.*
41. *On History*, ed. Beck, p. 145, nota em "An old question raised again..."
42. Aristóteles, *Política*, 1267a10 e seguintes.
43. *Ibid.*, 1325b15 e seguintes.
44. Pascal, B., *Pensées*, n. 331, trad. W.F. Trotter, E. P. Dutton, Nova Iorque, 1958.
45. Cumming, R.D., *Human Nature and History: a Study of the Development of Liberal Thought*, University of Chicago Press, Chicago, 1969, vol.2, p. 16.
46. Platão, *Fédon*, 64.
47. *Ibid.*, 67.
48. Platão, *Apologia*, 40.
49. *On History*, ed. Beck, p. 67, "Conjectural Beginning of Human History".
50. Kant, I., *Critique of Judgment*, § 83, nota.
51. Kant, I., "Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee" (1791), in *Gesammelte Schriften*, edição da Academia Prussiana, 8:253-71.
52. Kant, I., *Anthropology from Pragmatic Point of View*, § 29, trad. Mary J. Gregor, Nijhof, The Hague, 1974.
53. *Gesammelte Schriften*, edição da Academia Prussiana, 18:11.
54. Kant, I., *Critique of Pure Reason*, B 389.

55. Kant, I. *Observations on the Feelling of the Beautiful and the Sublime*, trad. Goldthwait, p. 66-67.
56. Kant, I., *Critique of Judgment*, § 84, grifos da autora.
57. Kant, I., "Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels" (1755), Apêndice à parte III, in *Gesammelte Schriften*, edição da Academia Prussiana, 1:357.
58. Kant, I., *Critique of the Pure Reason*, B 859.
59. *Ibid.*, B 884, grifos da autora.
60. Kant, I., "Bemerkungen zu den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen", in *Gesammelten Schriften*, edição da Academia Prussiana, 20:44.
61. Epístola de Aristóteles a Alexandre, "Concerning Kingship", in Ernest Baker, *The Politics of Aristotle*, Oxford University Press, Oxford, 1958, p. 386.
62. Eric Weil, "Kant et le problème de la politique", in *La Philosophie Politique de Kant*, vol.4 dos Annales de Philosophie Politique, Paris, 1962, p. 32.
63. Kant, I., "Reflexionen zur Logik", n. 1820a, in *Gesammelten Schriften*, edição da Academia Prussiana, 16:127.
64. Kant, I., "Versuch einiger Betrachtungen über den Optimismus" (1759), in *Gesammelten Schriften*, edição da Academia Prussiana, 2:27-35.
65. *On History*, ed. Beck, pp. 73-74, nota a "The End of All Things".
66. Kant, I., "Reflexionen zur Anthropologie" n. 890, in *Gesammelten Schriften*, edição da Academia Prussiana, 15:388.
67. Jaspers, K., *Kant*, ed. H. Arendt, Harcourt, Brace & World, Nova Iorque, 1962, p. 95; Ver *Crítica da razão pura*, B 823.
68. Kant, I., *Critique of Judgment*, § 40, nota.
69. Kant, I., *Critique of Pure Reason*, A xi, nota ao Prefácio da primeira edição.
70. *Ibid.*, B 27.
71. *Ibid.*, B 370.
72. *Ibid.*, A xii.
73. *Ibid.*, A xi.
74. *Ibid.*, B xxv.
75. *Ibid.*, B xxxii.
76. *Ibid.*, B xxxiii.
77. *Ibid.*, B xxxv.
78. Hegel, G.W.F., "Über das Wesen der philosophischen Kritik" (1802) in *Sämtliche Werke*, ed. Herman Glockner, Stuttgart, 1958, vol. 1, p. 185. Tradução de H. Arendt.
79. Hegel, G.W.F., "Verhältniss des Skepticismus zur Philosophie" (1802), *Ibid.*, p. 243. Tradução de H. Arendt.
80. Kant, I., Prefácio a "On the Common Saying: 'This may be true in Theory, but it does not apply in Practice'", in *Kant's Political Writings*, ed. Reiss, p. 61.
81. Kant, I., *Critique of Pure Reason*, B xxxi.
82. *Ibid.*, B xxxvi.
83. Platão: *Teeteto*, 148 e seguintes.

84. Platão: *Sofista*, 226-31.
85. Kant, I., *Critique of Judgment*, § 40.
86. Platão: *Górgias*, 482c.
87. Kant, I., *Critique of Pure Reason*, B 884.
88. Kant, I., *Philosophical Correspondence, 1759-99* ed. Zweig, pp. 105-06, grifos da autora.
89. Jaspers, K., *Kant*, op. cit., p. 123, cit. da carta a Christian Garve, agosto de 1783.
90. Kant, I., *On History*, ed. Beck, pp. 4-5, "What is Enlightenment?".
91. *Ibid.*, p. 5
92. "Reflexionen zur Anthropologie", n. 897, in *Gesammelten Schriften*, edição da Academia Prussiana, 15:392.
93. Kant, I., *Critique of Judgment*, § 40.
94. Kant, I., "Was heisst: Sich im denken orientieren?" (1786), in *Gesammelten Schriften*, edição da Academia Prussiana, 8:131-47.
95. *Gesammelten Schriften*, edição da Academia Prussiana, 18:267, n. 5636.
96. Carta a M. Herz em 7 de junho de 1771; ver *Selected Pre-Critical Writings*, trad. G.B. Kerferd and D.E. Wolford, Barnes & Noble, Nova Iorque, 1968, p. 108.
97. Carta a Marcus Herz em 21 de fevereiro de 1772; ver *Kant's Philosophical Correspondence 1759-99*, ed. Zweig, p. 73.
98. Kant, I., *Critique of Judgment*, § 40.
99. *Ibid.*
100. *Gesammelten Schriften*, edição da Academia Prussiana, 12:59, "Correspondência".
101. *On History*, ed. Beck, pp. 143-48, "An old question raised again", seções VI e VII.
102. *Kant's Political Writings*, ed. Reiss, p. 51, "Idea for a General History from a Cosmopolitan Point of View", fim da tese VIII.
103. *Ibid.*, p. 184, nota a "The Contest of the Faculties".
104. *On History*, ed. Beck, p. 120, "Perpetual Peace", apêndice I.
105. *Kant's Political Writings*, ed. Reiss, p. 147, "The Metaphysics of Morals", Observação Geral A, após o § 49.
106. *On History*, ed. Beck, p. 130, "Perpetual Peace", apêndice II.
107. Ver Borries, *Kant als Politiker*, Scientia Verlag Aalen, 1973, reimpressão da edição de 1928, Leipzig, p. 16.
108. Ver Kant: *Religion within the Limits of Reason alone*, livro IV, parte II, § 4, trad. T. M. Greene and H. H. Hudson, Harper Torchbooks, Nova Iorque, 1960, pp. 176-77, nota.
109. *On History*, ed. Beck, pp. 29-30, "Perpetual Peace", apêndice II.
110. *Ibid.*, p. 130.
111. *Ibid.*, p. 133.
112. *Ibid.*, p. 134.

113. Menzer, Paul: *Eine Vorlesung Kants über Ethik*, Pan Verlag Rolf Heise, Berlim, 1924; tradução de H. Arendt. Ver Kant, *Lectures on Ethics*, trad. Louis Infield, Methuen, London, 1979, p. 43, seção a respeito de “The Supreme Principle of Morality”.
114. *Kant's Political Writings*, ed. Reiss, p. 88, “Theory and Praticce”, parte III.
115. *Ibid.*, p. 116, “Perpetual Peace”, apêndice I.
116. *Ibid.*, p. 89, “Theory and Praticce”, parte III.
117. *Ibid.*, p. 91.
118. *Ibid.* p. 88.
119. *On History*, ed. Beck, p. 106, “Perpetual Peace”, primeiro suplemento.
120. *Ibid.*, p. 100, “segundo artigo definitivo”.
121. Kant, I., *Critique of Judgment*, § 28.
122. *Kant's Political Writings*, ed. Reiss, p. 190 [citação a partir de Hume].
123. Kant, I., *Critique of Judgment*, § 83.
124. *Religion within the Limits of Reason Alone*, p. 29, nota.
125. *Kant's Political Writings*, ed. Reiss, p.174, “The Metaphysics of Morals”, § 62, Conclusão.
126. *On History*, ed. Beck, p. 111 [citação de Sêneca].
127. Diógenes Laércio, “Lives of the Philosopers”, 8.8, trad. G. S. Kirk e J. E. Raven, *The Presocratic Philosophers*, At the University Press, Cambridge, 1971, p. 228.
128. Hegel, G. W. F., *Reason in History*, trad. Robert S. Hartman, Library of Liberal Arts, Bobbs-Merril, Indianápolis, 1953, pp. 35-36, Introdução à *Philosophy of History*.
129. Kojève, A., “Hegel, Marx and Christianity”, *Interpretation* 1, 1970, p. 37.
130. *On History*, ed. Beck, p. 51, “The third review of Herder”.
131. *Ibid.*
132. Platão: *Republic*, 514 a, e seguintes.
133. Introdução à *The Metaphysics of Morals*, seção I.
134. Kant, I., *Critique of Pure Reason*, B 362 e seguintes; B 371 e seguintes.
135. Ver *Ibid.*, B 884.
136. Kant, I., *Critique of Judgment*, § 48.
137. *Ibid.*, § 50.
138. *Ibid.*
139. *Ibid.*
140. *Ibid.*, § 49.
141. *Ibid.*
- 142: Cícero, *On the Orator*, 3. 195.
143. *Ibid.* 3. 197.
144. Kant, I., *Anthropology from a Pragmatic Point of View*, trad. Gregor, § 53.
145. Kant, I., *Critique of Judgment*, § 40.
146. Parmênides, fragmento 4, fala do *nous*, que nos capacita a olhar firmemente para as coisas que, embora ausentes, estão presentes: “Veja como as coisas ausentes

estão presentes em nosso espírito [nous].” Ver Kathleen Freeman, *Ancilla to the Pre-Socratic Philosophers*, Basil Blackwell, Oxford, 1971, p. 42.

147. Kant, I., *Critique of Judgment*, § 45.
148. *Ibid.*, § 41.
149. Kant, I., “Reflexionen zur Anthropologie”, n. 767, in *Gesammelten Schriften*, edição da Academia Prussiana, 15:334-35.
150. Kant, I., *Critique of Judgment*, § 48.
151. *Ibid.*, § 54.
152. Kant, I., *Anthropology from a Pragmatic Point of View*, trad. Gregor, § 53.
153. Kant, I., *Critique of Judgment*, § 40.
154. *Ibid.* Ver também Kant’s *Logic*, trad. de R. Hartman e W. Schwarz, p. 63.
155. Kant, I., *Critique of Judgment*, § 40.
156. *Ibid.*, § 40.
157. *Ibid.*
158. *Ibid.*, Prefácio.
159. *Ibid.*, § 41.
160. *On History*, ed. Beck, p.54, “Conjectural Beginning of Human History”.
161. Cícero, *Tusculan Disputations*, I. 39-40.
162. Kant, I., *Critique of Judgment*, § 41.
163. *Ibid.*
164. *On History*, ed. Beck, p.89, “Perpetual Peace”.
165. *Ibid.*, p. 102.
166. *Ibid.*, pp.103, 105.
167. Kant, I., *Critique of Judgment*, Introdução, seção IV.
168. *Ibid.*
169. Kant, I., *Critique of Pure Reason*, B 173.

Da Imaginação

1. Kant, I., *Critique of Pure Reason*, B 151, tradução de N. K. Smith, St. Martin’s Press, New York, 1963, grifo de Hannah Arendt.
2. Kant, I., *Anthropology from a Pragmatic Point of View*, § 28, tradução de Mary J. Gregor, Nijhoff, The Hague, 1974, grifo de Hannah Arendt.
3. *Ibid.*, § 34.
4. Ver Kathleen Freeman, *Ancilla to the Pre-Socratic Philosophers*, Basil Blackwell, Oxford, 1971, p. 42.
5. Hermann Diels e Walter Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 5ª edição, Berlim, B 21a. Ver Freeman, *Ancilla to the Pre-Socratic Philosophers*, p. 86.
6. *Crítica da razão pura*, B 176 e seguintes.
7. *Ibid.*, B 103, grifos de Hannah Arendt.
8. *Ibid.*, B 180, grifos de Hannah Arendt.

9. Ibid., A 124.
10. Ibid., B 180.
11. Ibid., B 29
12. Ibid., B 863.
13. Ibid., B 180.
14. Ibid., A 94.
15. Ibid., B 180.
16. Ibid., B 180-181.
17. Ibid., B 181.
18. Ibid., A 120, nota.
19. Ibid., B 181.
20. Ibid., B 104.
21. Ibid., A 118.
22. *Crítica do juízo*, tradução de J. H. Bernard, Hafner, New York, 1951, Observação Geral ao § 22.
23. Ibid., § 59.
24. *Crítica da razão pura*, B 172.
25. Ibid., B 173.
26. *Crítica do juízo*, § 22.

A dimensão política da filosofia kantiana segundo Hannah Arendt

1. Dentre seus textos já publicados, apenas sua Dissertação de Doutorado, orientada por Karl Jaspers, trata sistematicamente e especificamente da obra de um filósofo clássico: Santo Agostinho. Ver Arendt, H.: *Der Liebesbegriff bei Augustin*, Berlin, Springer-Verlag, 1929; há tradução francesa: *Le Concept d' Amour chez Augustin*, trad. Anne-Sophie Astrup, Paris, ed. Deuxtemps Tierce, 1991.
2. Essa recusa da filosofia explicita-se em uma entrevista concedida à televisão alemã em 1964, transcrita em *Esprit* nº 42, sob o título de "Seule demeure la langue maternelle" (Paris, 1980, p. 19) em que Arendt afirma: "Eu não pertencço ao círculo dos filósofos. Minha ocupação, expressando-me de maneira geral, é a teoria política. ... Já há muito tempo que me afastei definitivamente da filosofia". Quanto à sua recusa em definir-se como historiadora das idéias filosóficas, veja-se a sua carta de 21 de julho de 1960, transcrita em Young-Bruhel, E.: *Hannah Arendt*, trad. E. Tassin e J. Roman, Paris, Anthropos, 1986, p. 121; do original *Hannah Arendt: for Love of the World*, New Heaven, Yale University Press, 1982.
3. Arendt, H., "Seule demeure la langue maternelle" in *Esprit*, op. cit., p. 20.
4. Hannah Arendt, *Homens em tempos sombrios*, tradução de Denise Bottman, S. Paulo, Companhia das Letras, 1987, p. 230. Doravante citado no texto como HTS, seguido da página da edição referida.

5. Ver o Prefácio a *Kant et le Problème de la Métaphysique*, trad. A. de Waelhens e W. Biemel, Paris, Gallimard, 1953. Também para Celso Lafer, Hannah Arendt “estava mais voltada para uma apropriação filosófica do que para o rigor e a fidelidade, posto que, ao discutir a filosofia política de Kant, examina muito menos o que este efetivamente escreveu sobre filosofia política e jurídica e muito mais o que ele poderia ter escrito se tivesse elaborado sistematicamente as percepções políticas latentes, por ela detectadas, na *Crítica do Juízo*. ... Num certo sentido, o que Hannah Arendt buscou, seguindo as trilhas de Heidegger, foi um diálogo com Kant, e não uma exegese de seu pensamento. ... Hannah Arendt não seguiu Kant ao pé da letra, mas o tomou como ponto de partida para pensar sobre os problemas que a preocuparam ...” Ver seu livro *A reconstrução dos direitos humanos, um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt*, S. Paulo, Companhia das Letras, 1988, p. 300.
6. Ver, a respeito, Riley, Patrick: “Hannah Arendt on Kant, Truth and Politics”, in *Political Studies*, vol. 35, nº3, 1987; e Dostal, Robert: “Judging Human Action: Arendt’s appropriation of Kant”, in *The Review of Metaphysics*, nº 134, 1984.
7. Kant, I., *Crítica da Faculdade de Julgar*, trad. Valério Rohden e Antonio Marques, Rio de Janeiro, Forense Universitária, 1993, § 49. Doravante citada no texto seguida do § de referência. As passagens da terceira *Crítica* citadas por Hannah Arendt tomam como referência a tradução de J. H. Bernard, *Critique of Judgment*, New York, Hafner, 1951; cf. Beiner, R., “Interpretative Essay”, apud *Lectures on Kant’s Political Philosophy*, Chicago, University of Chicago Press, 1982, nota 9, p. 157.
8. As passagens das *Lições sobre a Filosofia Política de Kant* serão citadas da seguinte forma: a sigla LFPK, seguida da página da presente edição.
9. Jaspers, K., *Kant*, ed. Hannah Arendt, trad. Ralph Manhein, New York, Harcourt, Brace & World, 1962, p. 101.
10. Arendt, H., *O Sistema Totalitário*, trad. Roberto Raposo, Lisboa, D.Quixote, 1978, p. 589. Doravante apenas OT, seguido da página da referida edição.
11. Jaspers, K., op. cit., p. 125.
12. Kant, I., *Anthropology from a Pragmatic Point of View*, trad. Victor Lyle Dowdell, London e Amsterdam, Southern Illinois University Press, Carbondale and Edwardsville Feffer & Simons Inc., 1978.
13. Patrick Riley, op. cit., loc. cit., p. 379, observou que Arendt teria razão em resgatar a *Crítica do juízo* como fonte dos conceitos políticos de Kant, mas que ela deveria atentar para a “Analítica do juízo reflexionante teleológico”, pois aí é que se encontraria a mais extensa discussão dos “‘ends’ and purposes, and Kantian politics (embracing universal republicanism and eternal peace) is meant to be a ‘legal’ realization of moral ends (when ‘good will’ alone is too weak to produce what ought to be).” Não haveria porque tentar descobrir uma filosofia política oculta sob os conceitos da “Analítica do Belo”, já que a filosofia política kantiana “is anything but concealed: it argues publicly for eternal peace and universal

republicanism as a legal approximation to the 'kingdom of ends'." No mesmo sentido, Dostal (op. cit., loc. cit., *passim*), afirmou que Arendt teria recorrido a Kant por "razões erradas", pois "*She is right to assert that the anthology of Kant's popular political essays does not amount to a political philosophy, but she would have done well to look more carefully at the Metaphysics of Morals, especially the philosophy of right, not only for Kant's contractarian political philosophy but also for his treatment of judgment. Attention to Kant's moral philosophy reveals that there is more of 'judgment' in it than Arendt or many other commentators allow.*"

14. Arendt, H., "O conceito de história, moderno e antigo", in *Entre o passado e o futuro*, trad. Mauro W.B. de Almeida, S. Paulo, Perspectiva, 1979, p. 95; doravante apenas EPF, seguido da página de referência.
15. Celso Lafer, op., cit., p. 305, observou que para que o juízo "esteja a serviço da inteligibilidade de um momento, na sua especificidade, ele não pode perder-se no fluxo da História, que é o que ocorre quando se parte do pressuposto de que a História é progresso. De fato, nessa hipótese, o *telos* do processo histórico adia o juízo, obscurecendo a avaliação do significado de um evento particular — algo insuportável diante da ruptura trazida pela experiência totalitária."
16. Arendt, H., *A Vida do Espírito*, vol. I, "O Pensar", trad. Antonio Abranches e C.A. de Almeida, e vol. II, "O Querer", trad. Helena Martins, Rio de Janeiro, Relume-Dumará, 1993 (2ª edição); doravante apenas VE, seguido da página de referência.
17. Como o observou Gadamer, "o caráter dos mandamentos que concernem à moralidade exclui por completo a reflexão comparativa com respeito aos demais". Ver Gadamer, H.-G., *Verdad y Método*, Salamanca, Sigueme, 1977, p. 64.
18. Situação paradoxal, mas ao mesmo tempo interessante — e que certamente merece maior consideração —, a de um pensamento que se apropria da parte que lhe cabe na herança kantiana, desvencilhando-se, contudo, do ônus implicado nessa transação. A questão é: como compreender que Hannah Arendt incorpore os conceitos kantianos de *Gemüt* e *Vermögen* ao mesmo tempo que afirma pretender juntar-se "claramente às fileiras daqueles que, já há algum tempo, vêm tentando desmontar a metafísica e a filosofia, com todas as suas categorias, do modo como as conhecemos, desde o seu começo, na Grécia, até hoje?" (VE, 159). De qualquer forma, o pressuposto que rege a hermenêutica arendtiana é o da aceitação de que "o fio da tradição está rompido e não podemos reatá-lo", o que, da perspectiva da história das idéias, significa assumir a "morte" da metafísica e da filosofia, circunstância que nos "permitiria olhar o passado com novos olhos, sem o fardo e a orientação de quaisquer tradições e, assim, dispor de uma enorme riqueza de experiências brutas, sem estarmos limitados por quaisquer prescrições sobre a maneira de lidar com estes tesouros" (VE, 12). Situação esta que a conduz a definir a "técnica" do "processo de desmontagem" da filosofia e da metafísica como o resgate dos "fragmentos" de um passado que só pode chegar até nós profunda-

mente transformado, valendo-se metaforicamente de um trecho de *A Tempestade*, de Shakespeare (I,2) para explicitá-lo:

*Full fathom five thy father lies,
Of his bones are coral made,
Those are pearls that were his eyes.
Nothing of him that doth fade
But doth suffer a sea-change
Into something rich and strange.*

(Ver *A Vida do Espírito*, op., cit., p. 160.)

19. Esta é, entretanto, a opinião de E. Tassin, em seu interessante artigo “Sens commun et communauté”, in *Les Cahiers de Philosophie* nº 4, “Hannah Arendt”, Paris, Confrontations, 1987, p. 91, p. 107 e *passim*.
20. Eis o sentido provável atribuído por Hannah Arendt à passagem do § 8 em que Kant afirma que “... a universalidade estética, que é conferida a um juízo, também tem que ser de índole particular, porque ela não conecta o predicado da beleza ao conceito do *objeto*, considerado em sua inteira esfera lógica, e no entanto estende o mesmo sobre a esfera inteira *dos que julgam*.”
21. Ao menos, este deve ter sido o modo como Arendt compreendeu a passagem do § 8 em que Kant afirma que “o juízo-de-gosto, ele mesmo, *não postula a concordância de todos* (pois isso somente o juízo logicamente universal pode fazer); ele *apenas atribui a todos essa concordância*, como um caso da regra, quanto ao qual espera confirmação, não de conceitos, mas da adesão de outros.”
22. Myriam Revault d’Allonnes sintetiza brilhantemente estas questões: “*On fera l’hypothèse que ... la ‘violence’ de la traduction ne s’inscrit pas dans l’alternative du transcendantal et/ou de l’empirique, mais que la ‘généralité’ est la marque ou le signe d’un écart positivement revendiqué par Arendt, à l’encontre de toute la tradition qui oppose l’infailibilité de la vérité rationnelle à la déchéance native de l’opinion. La validité spécifique n’est pas une moindre validité: elle est une validité autre. ... Si l’enjeu est de réhabiliter l’opinion, de restaurer sa dignité spécifique face au primat de la vérité rationnelle, le recours à la généralité a une fonction positive: celle d’interdire le postulat d’une unité de la raison et d’une validité universelle dont les propositions cognitives ou les préceptes étiques fourniraient le modèle légiférant. S’il y a une raison politique, elle repose d’abord sur la capacité à juger et à former des opinions. ... Si paradoxal que ce puisse paraître, la généralité — parce qu’elle est sans garantie — engage et confirme la pluralité bien plus que ne le fait l’universalité de la vérité rationnelle ou de la prescription étiue.*” Ver d’Allonnes, Myriam Revault: “Le Courage de Juger”, apud Hannah Arendt: *Sur la Philosophie Politique de Kant — Juger*, Paris, Seuil, 1991, p. 231-2.

23. Definida na via da *Antropologia* kantiana, op. cit., como “a faculdade da intuição mesmo sem a presença do objeto” (§ 28). Esta filiação será explicitada nas notas do seminário sobre a *Imaginação*, que constam desse volume, e também em *A Vida do Espírito*, op. cit., p. 60.
24. Vejam-se especialmente as páginas 60 e 61, 66 e 67 de *A Vida do Espírito*, op. cit.
25. Quanto a esta questão, concordamos com Ronald Beiner, op. cit., p. 113, que afirma: “*Arendt's theory of judging is thus placed within an overall account of the present historical situation, which she interprets as one of a general crisis of Western morals and politics: traditional standards of judgment are no longer authoritative, ultimate values have ceased to be binding, the norms of political and moral civility have become actually vulnerable.*”
26. Ver Arendt, H., *Eichmann em Jerusalém*, um relato sobre a banalidade do mal (1963), tradução de Sônia O. Heinrich, S. Paulo, Diagrama e Texto, 1983. Doravante EJ, seguido da página referente.
27. Em *A Vida do Espírito*, Arendt afirmaria que o que caracterizava o comportamento de Eichmann era a “*irreflexão*”. Se a “ausência de pensamento” é uma “experiência comum em nossa vida cotidiana, em que dificilmente temos tempo e muito menos o desejo de *parar* e pensar”, o que causava espanto e perplexidade no caso de Eichmann era o fato de que ele “se distinguia do comum dos homens unicamente porque ... nunca havia tomado conhecimento de tal exigência” (VE, 6).
28. Ver Roviello, A.M.: *Sens Commun et Modernité chez Hannah Arendt*, Bruxelles, Ousia, 1987, p. 191. Ver também Vetö, Miklos, “Coerência e Terror: introdução à filosofia política de Hannah Arendt”, in *Filosofia Política* nº 5, P. Alegre, LPM, verão de 1989.
29. Ver Arendt, H., “Responsabilité personnelle et régime ditatorial”, trad. francesa da comunicação “Personal Responsibility under Dictatorship” (1964), in *Penser l'Événement*, Paris, Belin, 1989, p. 102, grifos meus.
30. Gérard Lebrun capta perfeitamente o ponto quando afirma: “Deveremos concluir, daí, que Hannah Arendt reduza o ‘pensamento’ à consciência da Lei Moral? Não. É, antes, à fonte da Lei Moral que ela pretende fazer-nos remontar — à exigência solitária e espontânea que desabrochará na *Moralität*.” Assim, “o pensamento é a condição, em cada pessoa, para o exercício da razão prática: bastará viver este pensamento no dia-a-dia, humildemente, ironicamente, assim tornando manifesta a sua finalidade prática.” Ver Lebrun, G., “Hannah Arendt, um testamento socrático”, in *Passeios ao léu*, S. Paulo, Brasiliense, 1983, p. 62.
31. Apud Beiner, op. cit., p. 115.

