

La transformación de una realidad no es tarea de un solo actor, por más fuerte, inteligente, creativo y visionario que sea. Ni sólo los actores políticos y sociales, ni sólo los intelectuales pueden llevar a buen término esa transformación. Es un trabajo colectivo. Y no sólo en el accionar, también en los análisis de esa realidad, y en las decisiones sobre esos rumbos y énfasis del movimiento de transformación. Cuentan que Miguel Ángel Buonarotti realizó su "David" con serias limitaciones materiales. El pedazo de mármol sobre el que trabajó Miguel Ángel era uno que ya había sido empezado a trabajar por alguien más y tenía ya perforaciones, el talento del escultor consistió en hacer una figura que se ajustara a esos límites infranqueables y tan restringidos, de ahí la postura, la inclinación de la pieza final. De la misma forma, el mundo que queremos transformar ya ha sido trabajado antes por la historia y tiene muchas horadaciones. Debemos encontrar el talento necesario para, con esos límites, transformarlo y hacer una figura simple y sencilla: un mundo nuevo. Salud y no olvidéis que la idea es también un cincel.

Desde las montañas del Sureste Mexicano

Subcomandante Insurgente Marcos
México, abril de 2000.

Agradecimentos

Primeiramente, devo agradecer aos meus pais, não só pela educação que me ofereceram, como pela fé no estudo e no conhecimento como ferramentas de crescimento e melhoramento pessoal.

Devo imensa gratidão a minha companheira, amiga, confidente e esposa, Egilce e a meus filhos Helena Mariah e Marcos, pela compreensão e as horas de ausência, paciente e generosamente cedidas. Nesta pequena família que constituí em Florianópolis, agradeço a Aparecida Judith, irmã do coração, que amorosamente, também cuidou do meu trabalho e me ajudou como seu irmão caçula.

Muito devo agradecer a minhas professoras e meus professores da Escola Superior de Comercio *Manuel Belgrano* de Córdoba, por ter me ensinado a pensar e, fundamentalmente, a me comprometer com essas idéias do meu pensamento na prática cotidiana. Muito especialmente a uma, quem muito tem contribuído neste sentido e na minha vida no geral, Susana Patricia Ferreyra, antiga e grande companheira de alegrias, projetos e anelos.

Obrigado a minhas professoras e meus professores da Escola de Filosofia da Universidad Nacional de Córdoba, por ter me ensinado a ser um profissional do pensamento e um militante da liberdade de pensamento. Aqui, um especial agradecimento a María Cristina Solange Donda, minha professora de Ética, tanto pelos conhecimentos generosamente compartilhados, como pelo estímulo para me encaminhar nesta fase da minha formação, longe da minha terra e da minha gente.

Também agradeço muito às professoras e aos professores do Programa de Mestrado do Departamento de Filosofia, no Centro de Ciências Humanas desta Universidade, não só pelos valiosos ensinamentos, como pela acolhida que me deram para poder me inserir neste meio acadêmico das universidades federais do

Brasil. A Maria de Lourdes Borges, minha orientadora, que, além de balizar este percurso, sempre depositou confiança no meu trabalho, permitindo-me trabalhar livremente e à vontade. Nesta tarefa, e com a mesma atitude generosa e respeitosa pelo meu trabalho, também agradeço muito a valiosa contribuição de Alessandro Pinzani, que me co-orientou nesta última fase do mestrado.

Aos meus colegas e amigos do Colégio de Aplicação da UFSC, Danuza Meneghel, Silvia Leni, Sandra Mendonça, Romeu Bezerra, Rodolfo Pantel e Jandira Nunes, companheiros neste esforço de estudar, trabalhar e lutar por uma educação pública, gratuita e de qualidade para além das fronteiras nacionais. Muito especialmente a César de Medeiros Régis, por ter me acompanhado como um irmão e como um pai nesta longa caminhada. A Claudete de Andrade e Ana Sabino, porque também deram um suporte fundamental para este trabalho, com as suas contribuições e correções do meu português. Imensamente agradeço a Teresinha Idalina Bravo, porque também compartilhamos alguns sonhos e muito me ajudou, espiritual e materialmente, para minha chegada no Brasil e dar início aos meus estudos de mestrado.

Aos colegas de mestrado, por ter me acompanhado nesta caminhada e, muito especialmente, a Valdenésio Aduci Mendes, em quem achei um verdadeiro irmão, com quem compartilhamos pensamentos, lutas, sonhos, e desejos de trabalhar para criar um mundo mais justo e livre.

Por último, agradeço as contribuições e sugestões dos membros da banca examinadora: professores Vinícius Berlendis Figueiredo e Delamar Volpato Dutra.

Sumário

1. Introdução	p. 5
2. A política na filosofia kantiana	p. 10
2.1. Introdução	p. 10
2.2. Por que há política entre os seres humanos?	p. 11
2.3. Quem são os agentes da política?	p. 20
2.4. Quais os artifícios para fazer política?	p. 29
2.5. Qual é o modo de fazer política?	p. 45
3. O juízo reflexionante estético e a política kantiana	p. 54
3.1. Introdução	p. 54
3.2. O <i>juízo reflexionante estético</i>	p. 55
3.2.1. A faculdade do juízo	p. 55
3.2.2. O juízo como faculdade <i>reflexionante</i>	p. 59
3.2.3. O juízo como faculdade <i>reflexionante estética</i>	p. 65
3.3. A política como arte	p. 78
3.4. O político como artista	p. 86
4. O juízo reflexionante estético: uma das vias necessárias para a realização da liberdade política	p. 98
4.1. Introdução	p. 98
4.2. O juízo reflexionante estético <i>na</i> política	p. 98
4.3. Confirmação ou retificação da tese de Hannah Arendt	p. 112
4.4. Dois momentos da política	p. 118
4.4.1. <i>Momento artístico da política</i>	p. 119
4.4.2. <i>Momento mecânico da política</i>	p. 125
4.5. Releitura de Kant	p. 134
5. Conclusão	p. 137
Bibliografia	p. 140

1. Introdução

Como é de amplo conhecimento, a filosofia nasceu quando o pensamento dos homens assumiu uma atitude reflexiva e crítica ou, quando o homem se concebeu como *logos* na *polis*. O presente trabalho de dissertação de mestrado pretende insistir nessa atitude, com as novidades e o vigor que Kant imprimiu à reflexão crítica na modernidade, que ainda hoje continuamos a explorar. Segundo nosso entendimento, a filosofia crítica é uma das maneiras mais nobres e elevadas que a civilização ocidental desenvolveu nos seus processos históricos e culturais para a conquista da liberdade no seu sentido mais profundo e abrangente. Nosso trabalho pretende, não só colocar em relevo a contribuição que Kant deu a esse respeito, como também lembrar as possibilidades que a sua obra significou para reflexões de pensadores como Marx, Nietzsche e Foucault. Nosso trabalho se identifica com esse tipo de esforços.

Nas páginas a seguir analisamos o que é a *liberdade política* na filosofia kantiana, as vias pelas quais ela é exercida, e indagamos se o *juízo reflexionante estético* é uma dessas vias para o efetivo exercício da liberdade política. Desenvolvemos esta pesquisa, com a intenção de oferecer uma interpretação plausível da política, a partir de uma reconsideração e valorização da dimensão estética dentro da política, que entendemos necessária, já que Kant não a define como uma mera afecção dos sentidos, mas sim como uma reflexão sobre o prazer produzido pela forma dos objetos políticos. Porque toda teorização conceptual começa, primeiramente, com a admiração que nos produz a percepção singular de fatos, a princípio, isolados. Neste ponto, coincidimos com Hannah Arendt, ao afirmar

que a política e a estética têm como ponto em comum esta percepção do particular contingente que, posteriormente, poderá ser comunicável e conceitualizável, ou não.

Nesse sentido nossa consideração da presença ou ausência de *beleza* nos fatos, ações, artifícios e construções da política não é uma preocupação fútil e desnecessária com aquilo que agrada aos sentidos, mas sim, a forma mais primária de conhecimento abstrato e crítico, a mais próxima das contingências da vida cotidiana.

Uma perspectiva como essa talvez possa contribuir para repensar a atual conjuntura política latino-americana, em cujo âmbito de vida cotidiano do social a política tem sofrido degradação e desvalorização crescentes. Situação essa gerada, entre outros motivos, talvez, pela criação, implementação e defesa de leis e regimentos que não consideram adequadamente, não valorizam, ou até depreciam as contingências. Em conseqüência, podemos nos encontrar perante a situação de leis formalmente legais, mas injustas em muitos casos. Em outras palavras, trata-se de uma forma de exercer a política através de comandos técnicos de validade universal, muitas vezes insensíveis às problemáticas da população, em suas legítimas pretensões de cidadania. Outros problemas decorrentes dessa situação podem ser, por um lado, que o cidadão comum considera a política como um apanhado de meras técnicas de administração, e que muitos políticos entendem que assim *deve* ser; por outro lado, tanto cidadãos como muitos que exercem um cargo político entendem que um homem político é *ético*, justamente quando desempenha suas atividades como um perito administrador. Essas formas de entender a política possivelmente contribuem para a formação de uma “classe política” entendida como um seletivo grupo de profissionais da política no consagrado sistema de partidos, afastada dos cidadãos comuns. Por outro lado, ligam-se a essa visão cidadãos que

se percebem afastados ou até excluídos, tanto dos processos de formação de critérios e decisões efetivas de governo, quanto das mudanças nos mecanismos elaborados para o exercício efetivo do poder.

Essas problemáticas são do nosso interesse, já que nos permitem ter uma visão mais ampla de quais são os alcances pretendidos em nosso esforço de redefinir e voltar a interpretar o que sejam a política e o perfil do político, a partir da consideração da dimensão estética da política, para o desenvolvimento desta numa perspectiva que atenda mais fielmente à justiça e não só à legalidade, como era a preocupação do próprio Kant, com a intenção de efetivar o *progresso da humanidade*, que ele almejou e para o qual dedicou esforços, tanto no pensamento como na ação.

Quando argumentamos que na obra kantiana há unidade entre pensamento teórico, prático e estético, também entendemos que essa mesma unidade está presente na formulação dos objetivos, dos meios e das modalidades de fazer política. Em outras palavras, não só afirmamos que a *beleza* está presente nesse fazer, como que é um dos elementos-chave para entender a política. Desde essa perspectiva, queremos contribuir para uma revalorização da política e das obrigações dos políticos, considerados não só como meros peritos especialistas no domínio de técnicas, mas sim, também, como sensíveis conhecedores das peculiaridades da população e cuja consideração pode fazer com que uma lei e uma administração sejam, além de legais, principalmente, justas. Entendemos que o exercício da política exige e propicia esta unidade entre conhecimento por conceitos, uma vontade raciocinante e juízo estético, numa perspectiva que nos parece pouco explorada até aqui.

O primeiro capítulo explora algumas obras de Kant¹, nas quais ele desenvolve os conceitos centrais que explicam seu entendimento da *política*. Destacamos especialmente as considerações sobre a contribuição dos filósofos nos processos políticos, como cidadãos comuns inseridos na vida pública do Estado. Exporemos, da maneira mais completa ao nosso alcance, este universo de conceitos, que nos servirá como marco teórico dentro e a partir do qual, em capítulos posteriores, nos perguntaremos sobre a existência de um *juízo político* no corpus kantiano.

O segundo capítulo explora as *Duas Introduções à Crítica do Juízo* e a *Crítica da Faculdade do Juízo* como tal, especificamente o *juízo reflexionante estético* na “Analítica do Belo”, com a finalidade de colocar em tensão a tese de Hannah Arendt² e analisar se a *faculdade do juízo*, no seu *juízo reflexionante estético*, alberga alguma possibilidade de integrar a atividade *política* na perspectiva kantiana. Salientamos aqueles elementos do *juízo reflexionante estético* que permitem algum tipo de relação com a *política*, conforme definição dada no capítulo anterior. A seguir, redefinimos os conceitos de *política* e de *político*, a partir do enriquecimento de perspectiva que nos permite aquela consideração do *juízo reflexionante estético*.

O terceiro e último capítulo expõe algumas conclusões e sugestões para serem pensadas na concepção kantiana da política. Nossa intenção é a de pensar *conjuntamente* aos conceitos, argumentos e reflexões de Kant, mais do que cumprir o ritual de uma mera descrição formal e ascética. Porque, além de resgatar a

1 “Respuesta a la pregunta ¿Qué es la Ilustración?” In: *En defensa de la Ilustración*, Alba Editorial, Barcelona, 1999. Doravante, citada como **I** e nº de página. *À paz perpétua*, L&PM Editores, Porto Alegre e SP, 1989. Doravante, citada como **PP** e nº de página. *El conflicto de las facultades*, Losada, Buenos Aires, 2004. Doravante, citada como **CF** e nº de página. *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, Brasiliense, SP, 1986. Doravante, citada como **IHU**, nº de proposição e nº de página.

produção deste pensador, nos interessa recolocar alguns dos seus pensamentos, com a intenção de oferecer uma contribuição à filosofia e à política contemporâneas. Como este diálogo com Kant surgiu por estímulo de algumas teses de Hannah Arendt, também pretendemos contribuir adiante com as sugestivas reflexões que a filósofa nos propôs. Assim, primeiramente, analisamos como seria possível compreender o *juízo reflexionante estético* na política. Depois, passamos a confirmar ou retificar as tese de Hannah Arendt. A seguir, oferecemos nossa interpretação de como pode ser entendida a política, integrando nela a percepção estética e mantendo sua unidade com o pensamento teórico e prático. Após isso, dedicamos um espaço para reavaliar a figura de Kant na sua relação com a política, questionando a freqüente leitura dele como conservador e autoritário. Finalmente, para encerrar nosso trabalho, expomos algumas considerações finais.

² Nas *Lições para uma filosofia política de Kant*, Relume-Dumará, RJ, 1993. Tradução de André Duarte de Macedo.

2. A política na filosofia kantiana

2.1. Introdução

É interessante destacar que, para explicar o que é a política na filosofia kantiana, nos remetemos fundamentalmente a quatro textos, nenhum dos quais foi escrito com a intenção de ser um tratado ou compêndio de teoria política, ou um manual sobre política. Isso não é empecilho para detectar neles a compreensão que Kant tinha da política.

Para dar alguma ordem ao assunto, desenvolvemos os conceitos a partir de quatro perguntas. Primeiramente, por que há política entre os seres humanos? Através desta explicitamos dois pressupostos de fundo, a concepção de *natureza*, em geral, e de *natureza humana* em particular. A segunda pergunta indaga: quem são os agentes da política? Esta pergunta não só permite definir quem é o *público* que participa da construção política, como também permite especificar o papel e a importância da *filosofia* e do *filósofo* como agentes fundamentais dessa construção. Num terceiro momento, perguntamos: quais são os artifícios para fazer política? Com ela expomos os conceitos de *direito natural*, *lei civil* em relação com a *lei moral*, *direito público*, desdobrado em *direito civil*, *direito de gentes* e *direito cosmopolita*, *constituição civil*, *republicanismo*, *Estado*, *federação de nações*, *sociedade civil* e *Sensus communis*³. Por fim, perguntamos: qual é o modo de fazer política? Essa pergunta nos leva a definir o que é *Aufklärung*, tanto através da consigna do *Sapere aude*, quanto das categorias de *maioridade* e *minoridade*, *uso público* e *uso privado da razão*.

³ Nas *Lições para uma filosofia política de Kant*, Hannah Arendt faz uma leitura do § 40 da *Crítica do juízo*, o qual fala “Do Gosto Como Uma Espécie de *Sensus Communis*”, na qual sugere que melhor é servirmos da expressão latina, já que a tradução desses termos nos leva a confundir o autêntico significado dela, qual seja, em

2.2. Por que há política entre os seres humanos?

Encontramos uma resposta clara a essa pergunta no próprio Kant:

Pode-se considerar a história da espécie humana, em seu conjunto, como a realização de um plano oculto da natureza para estabelecer uma constituição política (Staatsverfassung) perfeita, interior e exteriormente, como único estado no qual a natureza pode desenvolver plenamente, na humanidade, todas as suas disposições. (IHU, 8ª, 20)

Nessa tese, primeiramente, Kant afirma que assenta na própria *natureza humana*, como “plano oculto” da *natureza*, a organização dos seres humanos através de uma constituição, seja esta entre o soberano e os súditos, ou mesmo entre os Estados reunidos sob constituições civis. Em segundo lugar, Kant afirma que esse é o “único meio” para que as disposições naturais cumpram o seu “destino”⁴ e se desenvolvam plenamente. Em terceiro lugar, ele nos diz que é “na espécie humana” e não meramente nos indivíduos, nem sequer numa geração, que essas disposições podem se desenvolver.⁵ Esta organização política não é um fato que possa ser explicado por meio das meras leis mecânicas da animalidade, pelo contrário, como processo no qual a humanidade tem que “se libertar dos seus instintos por meio da razão”. Dito em outras palavras, toda felicidade e perfeição não são obra de uma natureza, entendida como força exterior ao homem e irreduzível, e sim como possibilidade presente em todo ser humano.⁶ A organização de uma sociedade, capaz de administrar o direito com critério universal, é uma difícil tarefa da espécie toda.⁷

palavras do próprio Kant, a idéia de um “*entendimento comum entre os homens*”, e não como um mero sentido que qualquer um dos seres humanos possui. Cf. p. 90. Ed. Relume-Dumará, RJ, 1993.

4 Cf. também IHU,1ª, 11.

5 Cf. também IHU,2ª, 11.

6 Cf. também IHU,3ª, 12.

7 Cf. também IHU,5ª, 14.

Este princípio de universalização remete tanto ao critério segundo o qual as leis devem ser aprovadas, quanto ao objetivo prático de propagação desta forma de organização e governo pelo mundo a fora.

Anos mais tarde, Kant afirma que a *natureza*, entendida como “providência”⁸, é a “garantia da paz perpétua”. A natureza é um mecanismo ao qual o ser humano pertence, e ao qual, enquanto ser sensível, ela se manifesta como “fundamento” da existência; como algo já presente desde o “início” do mundo, capaz de “conservar” o seu curso, segundo leis universais de finalidade; como ‘diretora’, nos aparentemente caóticos fins particulares dos homens; e, finalmente, como “disposição”, se desconsiderarmos os acontecimentos no seu conjunto.⁹

A paz perpétua é garantida pela natureza através do próprio mecanismo das inclinações humanas, que, respondendo a propósitos práticos, faz com que seja um dever procurar e conseguir este fim.¹⁰ A *natureza* se apresenta aos olhos de Kant como “ardilosa”, já que consegue que seus propósitos sejam alcançados, deixando que os indivíduos persigam seus propósitos particulares.¹¹

O homem tem a capacidade de imprimir um sistema de fins aos seres vivos, possibilitado pelo processo teleológico da natureza, cujo fim último reside no próprio homem e na sua capacidade subjetiva e formal de utilizar a natureza e transformá-la em cultura. Para este fim último não há condição alguma.¹²

A *natureza humana* se conforma, ordena e orienta como parte da *natureza* por meio de um princípio que Kant chama de *insociável sociabilidade*, que

⁸ Assim denominada, não num sentido religioso, mas sim “pela consideração de sua finalidade no curso do mundo como sabedoria profunda de uma causa superior dirigida ao fim último objetivo do gênero humano e pré-determinado.” Cf. PP, 46-7.

⁹ Cf. PP, 46-7.

¹⁰ Ver também TERRA, Ricardo: “Algumas questões sobre a filosofia da história em Kant”, p. 72. In: KANT, *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, Brasiliense, SP, 1986. Cf. também ARENDT, *op cit*, p. 68.

¹¹ Cf. TERRA, *op cit*, p. 68. Ver também ARENDT, *op cit*, p. 25-7.

é o “antagonismo das disposições”. Nos seres humanos, ele se explicita na conservação de si próprio, ao mesmo tempo em que propaga a espécie e a comunidade com os outros homens. Este antagonismo da espécie humana é capaz de subordinar a si todas as outras oposições reais.¹³ Ele não deve ser entendido como um mero fato de duas forças em oposição, mas sim como um princípio que permite a realização do desenvolvimento dessas disposições conflitantes, que se complementam graças às oposições encravadas no homem e manipuladas por ele, enquanto ‘fim último da natureza’. Nos seres humanos existe a tendência a se isolarem, a se considerarem a si mesmos individualmente e a agirem conseqüentemente, ao mesmo tempo que se desenvolve neles a inclinação para se procurarem, se associarem e sentirem que, deste modo, são “mais homens”.¹⁴ Na natureza humana, as boas disposições morais coexistem com as inclinações egoístas e se encontram no mesmo plano da natureza.¹⁵

Esse antagonismo das diversas tendências está presente em cada homem e nos homens entre si. É o meio utilizado pela natureza para a promoção do desenvolvimento das suas disposições; é causa da ordenação da sociedade e sua gradual transformação em sociedade civil.¹⁶

Destacar este princípio é muito importante, porque ele nos permite entender corretamente expressões que poderiam se interpretar como que há um tipo de força estranha e exterior ao ser humano, sob cuja coação ele deve obrar. Isto significaria a declaração não só da inexistência, quanto da impossibilidade de

12 Cf. GIANNOTTI, José Arthur: “Kant e o espaço da história universal”, p. 109. In KANT: *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, Brasiliense, SP, 1986.

¹³ Cf. GIANNOTTI, *op cit*, p. 133.

¹⁴ Cf. IHU, 4^a, 13. Cf. também GIANNOTTI, *op cit*, pp. 119 e 132.

¹⁵ Cf. TERRA, *op cit*, p. 60.

¹⁶ Cf. TERRA, *op cit*, pp. 44 e 69.

liberdade nos atos dos seres humanos. Este é o entendimento de Kant, abreviado na sentença que diz *Fata volentem ducunt, nolentem trahunt*.¹⁷

Vejamos como se apresenta este antagonismo de disposições no corpo social, mais especificamente, na sua organização.

Pensando nos afazeres políticos, embora Kant entenda que os seres humanos, por império das inclinações egoístas, não são moralmente bons, mas podem ser bons cidadãos, desde que o Estado saiba dirigir essas forças, a chocarem-se umas contra outras, de tal forma que detenha ou suprima seus efeitos destruidores. Porque as “más disposições” presentes num *povo de demônios*¹⁸, são aquelas que, secretamente, inclinam os indivíduos a excetuar-se da lei, atitude que Kant entende como hostil contra os demais indivíduos. Mas, por outro lado, este povo de demônios, pelo mero fato de possuir entendimento, pode aceitar leis universais para sua conservação e se constituir em Estado, de preferência, republicano.¹⁹

Este passo não é um salto no vácuo, não se produz segundo um hipotético contrato fundacional, que teria mais o aspecto de origem mítico, senão que, a partir desse antagonismo de disposições, presentes nos seres humanos, começa o processo que leva a humanidade ao abandono do seu estado originário de “rudeza”, mediante o desenvolvimento dos talentos, atingindo um refinamento do gosto, orientados por um “progressivo iluminar-se”, que institui uma outra maneira de pensar, capaz de converter aquelas antigas disposições, mais próximas da natureza

¹⁷ “O destino guia a quem a ele se submete e arrasta a quem o resiste.” Cf. PP, 52.

¹⁸ Para Kant, um *homem mau* não é quem deseja o mal, o *povo de demônios* é aquele integrado por indivíduos secretamente inclinados a **se excetuar da lei**, atitude que os converte em **inimigos do povo**. Cf. PP, 53.

¹⁹ Cf. PP, 52-3. Ver também ARENDT, *op cit*, p. 25.

animal presente em nós, ao ponto de gerar um crescimento moral que se traduza em princípios práticos do agir.²⁰

A mesma insociabilidade que obrigou os seres humanos a constituir uma república é a mesma que leva uma república a se relacionar com outros Estados conforme a leis civis, isto é, numa “federação de nações”. Nela, todo Estado pode pretender estar em segurança, a partir de relações segundo o direito. Claro, esta garantia não vem do antigo direito de “fazer a guerra”, mas sim de pressupor um poder de decisão e de ação unificado, que se sustenta numa vontade também unificada internamente por via de uma constituição civil e, no exterior, através de um acordo que estabeleça uma legislação em comum.²¹

Por mais que, aparentemente, seja um traço negativo da espécie, a insociabilidade tem um papel fundamental como estímulo ao desenvolvimento da mesma. No processo total da história da humanidade, a concorrência traz um resultado altamente positivo.²² Isto porque nesta relação entre indivíduos, o “outro” converte-se em “fim em si mesmo”, que tende a transformar todas as coisas em meios de recuperação da própria individualidade. Esta outra perspectiva da alteridade é a que permite o “desencadeamento de um processo histórico”.²³

Esta filosofia da história implica uma outra noção importante, a saber, a de *progresso*. A existência de certos e determinados acontecimentos em diferentes momentos da história da humanidade permite definir uma disposição e capacidade da própria humanidade para ser a causa do seu progresso para o melhor.²⁴ O

20 Cf. IHU, 4^a, 13.

21 Cf. IHU, 7^a, 16-8.

22 Cf. TERRA, *op cit*, p. 71.

23 Cf. GIANNOTTI, *op cit*, p. 134.

24 Cf. CF, II, 5, 116; TERRA, *op cit*, p. 58.

progresso constante pode ser causado pela disposição moral voltada para a realização do direito.²⁵

Uma vez chegada a este fim do direito e do progresso para o melhor, a humanidade já não aceitará uma regressão total dele, porque se revelou na natureza humana uma disposição e uma capacidade de melhoramento que nenhum político poderia ter desvendado, e que só a natureza e a liberdade, unidas na espécie humana segundo os princípios jurídicos internos, podiam prometer, considerando as fraquezas da natureza humana e a contingência dos acontecimentos.²⁶

O progresso não é um conhecimento teórico, mas, sim, uma hipótese da razão prática pura, que prescreve dogmaticamente que se aja segundo ela. Essa hipótese, vinculada à garantia da paz perpétua, é um acréscimo ao dever político-jurídico.²⁷ Nas palavras de Kant:

... as máximas políticas têm de provir não do bem-estar e felicidade de cada Estado ..., mas do conceito puro do dever do direito. (PP, 1º Apêndice, 71).

Esta idéia de progresso da natureza humana, guiada pelas diretrizes da natureza a partir de um antagonismo das disposições entre os homens, não pode ser desenvolvida sem a elaboração de uma “história filosófica”, ou seja, como história do mundo que tem *a priori* um fio condutor, isto é, uma *Weltgeschichte*, que não exclui a história composta apenas empiricamente, quer dizer, a *Historie*.²⁸

Natureza e *Weltgeschichte* não estão em conflito, porque, como já foi dito acima, a natureza não é um tipo de cega necessidade, e, por outro lado, a história não é uma criação sem fundamento. Isto quer dizer que a natureza não deve ser entendida como predestinação e sim como a apresentação e abertura de

25 Cf. TERRA, *op cit*, p. 60.

26 Cf. CF, 121 e 128.

27 Cf. TERRA, *op cit*, p. 74. Cf. também ARENDT, *op cit*, p. 65.

28 Cf. IHU, 9ª, 23-4.

alternativas, a partir das quais, os homens podem, ou não, realizar sua destinação. A análise da natureza humana faz parte da filosofia da história.²⁹

Segundo Lebrun, a *Weltgeschichte* se opõe à *Historie*, desde que a primeira seja entendida como “discurso sobre o sentido necessário da história”, enquanto a segunda, como “disciplina do entendimento”.³⁰ Então a *Weltgeschichte* se opõe à idéia de mero acúmulo de fatos, dado a partir de algum tipo de ordenação; não é uma comparação dos costumes de um povo; como também não é a simples procura de causas das instituições que existiram. Pelo contrário, é a pesquisa feita no gênero humano, com o intuito de encontrar alguma característica que possa garantir ele mesmo como a causa do progresso. Esta construção de uma história *a priori* permite pensar o desenvolvimento futuro da humanidade. É o projeto de redigir uma história segundo uma idéia de como deveria ser o curso do mundo, se ele fosse adequado a certos fins racionais, através do qual ‘busca e afirma um sentido do devir’.³¹

Uma história com um fio condutor *a priori* é possível à medida que explicita as disposições naturais do homem, sua destinação não é uma necessidade inelutável, mas é um estímulo para quem quer agir moralmente, ao saber que há um sentido no devir histórico.³²

A história deixa de ser aquela pesquisa que pelo menos permitia um esboço do caminho percorrido, tipo de estudo que não podia abarcar a totalidade da natureza. Agora, com a afirmação de um ser racional, o homem desenvolve uma história peculiar a partir de uma razão que se auto-afirma como capaz de

29 Cf. TERRA, *op cit*, p. 61-2.

30 Cf. Apud TERRA, *op cit*, p. 44.

31 Cf. TERRA, *op cit*, p. 58.

32 Cf. TERRA, *op cit*, p. 61.

estabelecer as regras e os propósitos que regem o uso de qualquer força além do mero instinto.³³

Uma história assim, mesmo que com um claro caráter ‘universal’, trata da “determinação completa” do indivíduo. Esta é a concepção empregada durante o século 19 até meados do século 20, a partir da qual o desenvolvimento deixa de ser entendido como mero “desdobramento de uma essência material” ou “aquilo que é típico no indivíduo”; para se transformar num “jogo de individualidades” que promove um indivíduo que se humaniza pela sua auto-determinação numa legalidade particular, na qual e a partir da qual reconhece que a humanidade é uma totalidade racional, justamente pelo próprio movimento da história.³⁴

O até aqui exposto apresenta argumentos consistentes para abandonar a perspectiva teórica que considera Kant como um dos epígonos do formalismo moral. É o próprio Kant quem se dedica ao estudo do homem sensível, como tarefa fundamentalmente importante, tanto para a filosofia da história como para a política, já que as inclinações assumem um papel positivo para o desenvolvimento das disposições naturais da espécie humana. Segundo Ricardo Terra, a filosofia da história resolve, assim, a tensão existente entre o inteligível e o sensível, entre idealismo político e antropologia política e entre direito político e instituições efetivas.³⁵ Nas palavras do próprio Kant:

Uma tentativa filosófica de elaborar a história universal do mundo segundo um plano da natureza que vise a perfeita unidade civil na espécie humana deve ser considerada possível e mesmo favorável a este propósito da natureza. (IHU,9ª,22.)

33 Cf. IHU,2ª,11. Ver também GIANNOTTI, *op cit*, p. 129.

34 Cf. GIANNOTTI, *op cit*, ps. 148-9.

35 Cf. TERRA, *op cit*, p. 63-4.

Na análise da história dos povos se descobre um curso regular de aperfeiçoamento da constituição política, pelo menos na Europa de fim do século 18, segundo Kant.³⁶

A preocupação de Kant tem a ver com a possível projeção de um programa filosófico-político *stricto sensu*, constituído por uma filosofia da história e postulados filosófico-jurídicos para transformar a Prússia de Frederico II num Estado ilustrado, progressista e civilizado, sem ter que passar pela experiência de qualquer tipo de guerra. Sua filosofia da história garante, de certa forma a realização da concepção liberal, numa perspectiva reformista, afastando o perigo de qualquer revolução, até de uma semelhante à animadora Revolução Francesa.³⁷

Segundo o analisado, os argumentos de Kant expõem uma perfeita relação entre natureza, natureza humana e história, ao tempo em que a filosofia da história, desde uma nova perspectiva de entendimento, dá um outro tipo de significado para os fatos, especialmente os políticos: os transforma em acontecimentos.³⁸

Explicadas estas noções, podemos entender melhor a pergunta pelos agentes da política. Nas palavras de Kant:

Se se impede o cidadão de procurar seu bem-estar por todas as formas que lhe agradem, desde que possa coexistir com a liberdade dos outros, tolhe-se assim vitalidade da atividade geral e com isso, de novo, a força do todo. (IHU, 8^a,21)

Isso nos leva a considerar que aqueles governantes que aceitem definir política a partir de uma idéia *a priori*, que nos conduz num processo de progresso permanente, sem deixar de considerar seus motivos egoístas e suas manias, como

36 Cf. IHU,9^a,23.

37 Cf. TERRA, *op cit*, p. 57.

38 Ver VILLACAÑAS, J.L.: “Crítica y presente: sobre las bases de la Ilustración kantiana”. In. *En defensa de la Ilustración*. Alba Editorial, Barcelona, 1999. Cf. também TERRA, *op cit*, p. 73

qualquer ser sensível tem, não podem fugir da obrigação de ampliar as liberdades dos cidadãos através de e para uma difusão das luzes. As instituições deverão ser reformadas, segundo o próprio desenvolvimento histórico o exige. O progresso da espécie está inscrito na própria natureza da sociedade.³⁹

Entendo que Terra coincide com Arendt, quando afirma que Kant é o primeiro a formular as questões sobre o sentido da história e da política de tal maneira que a política deixa de ser uma “preocupação para” os filósofos e, ao mesmo tempo que a história, é um problema filosófico, agindo em, e sobre, a totalidade do pensamento.⁴⁰

A pergunta que aqui se abre é a seguinte: a política é um problema filosófico para quem? Quem deve cuidar destas análises e destas definições?

2.3. Quem são os agentes da política?

Fora a óbvia consideração do governante institucional, no caso de Kant seria o rei, eles são: os *filósofos*, institucionalmente inseridos nas políticas de Estado; o *público letrado* e os homens simples que não respondem mais que a suas inclinações egoístas, ou *povo de demônios*.

Na seção anterior já adiantamos um comentário sobre dois protagonistas que, desde a perspectiva kantiana, são considerados fundamentais nos processos políticos da humanidade: o *filósofo* e o *povo de demônios*. O primeiro, como agente, é apresentado como responsável de uma atividade socialmente assumida. O filósofo é quem define um tipo de história *a priori*, na qual e a partir da qual se reinterpretam os fatos e eventos sociais para definir as políticas do Estado numa perspectiva de

³⁹ Cf. TERRA, *op cit*, p. 72.

progresso para o melhor. Os segundos, os indivíduos egoístas, procurando seu bem-estar, atingem a felicidade e, mais do que isso, quando bem encaminhados, também a dignidade dessa felicidade, pela presença do supra-sensível e a possibilidade do seu império sobre a natureza sensível e de um Estado capaz de reconduzir essas forças naturais em proveito do bem soberano.

A submissão dos homens a uma vontade soberana não é uma tarefa fácil. Por isso, Kant afirma que é preciso um *governante* que seja capaz de submeter a vontade particular a uma vontade de validade universal.⁴¹

Neste ponto, temos que aclarar que, embora Kant não escape às orientações conservadoras da sua época e aceite a necessidade prática de um homem que exerça a função de ordenador do povo, na realidade, este governante não é comparável ao soberano hobbesiano, quem estava e devia se colocar, logicamente, acima da lei, para que esta tivesse legitimidade e força. O soberano, que não é hipotético, que é o monarca da Prússia⁴², não só deveria se submeter à lei por própria vontade, para que esta lei suprema e as decorrentes sejam legítimas e tenham força para ser realizadas, senão que este mandatário deveria querer ser o primeiro em ouvir e apanhar os ensinamentos daqueles que se dedicam à investigação da verdade, da liberdade e das condições de possibilidades para que estas sejam efetivadas, isto é, as pesquisas dos filósofos.

Por outro lado, o governante é só um “representante” da idéia de *sociedade* como um todo. Esta idéia, por ser a que determina completamente a

⁴⁰ Cf. TERRA, *op cit*, p. 73. Cf. Também ARENDT, *op cit*, p. 38-9, 40.

⁴¹ Cf. IHU, 6^a,15-6.

⁴² Lembremos que Frederico II, O Grande, o exemplo de déspota ilustrado, tinha morrido em 1786 e sucedido pelo seu sobrinho Frederico Guilherme II. Este representou a progressiva anulação das medidas do anterior rei. No político, por exemplo, se uniu à Áustria contra a França revolucionária, com a qual assina o Tratado de Basiléia e no cultural desenvolve uma política anti-ilustrada. Em 1788 promulga o Edito de Religião, por meio do qual censura os ensinamentos e as condutas do clero racionalista e do corpo docente no geral. Isto representa um sério atentado à liberdade de pensamento. *A religião dentro dos limites da mera razão* de Kant se viu

totalidade do reino dos fins através da idéia de *contrato civil*, ela é o verdadeiro *soberano* do *Estado*. O Estado, assim constituído, é o “senhor absoluto”, o “mestre absoluto”. Daí a ilegitimidade de toda resistência e a contradição que encerra a pretensão de um “direito de resistência” dos cidadãos.⁴³ A legitimidade dos governantes, como representantes do poder do Estado, deriva da eficaz realização da idéia de *união civil*, segundo acordo com a vontade do Estado.⁴⁴ Esse acordo fica institucionalizado numa constituição de tipo republicana, a qual se apresenta como *obrigação* para a sociedade no geral, do mesmo modo que é um *dever* do monarca.

Kant, contrariamente a Platão e mais próximo de Aristóteles, entende que não são os filósofos os que devem governar, mas os governantes deveriam estar bem dispostos a ouvi-los. Isto, não porque exista algum tipo de hierarquia, não porque os filósofos levem um modo de vida ‘mais elevado’ que os outros membros da sociedade, mas sim porque à vida política concerne o “*bios théorétikos*”, e isto é da estrita competência dos filósofos.⁴⁵

Na tarefa de constituição do Estado civil, a população deve ser ilustrada, isto é, deve ser educada publicamente no que constitui seus deveres e direitos frente a este Estado. Mas estes direitos, emanados do bom senso comum, não devem ser interpretados pelos profissionais do direito, mas sim pelos filósofos.⁴⁶

diretamente afetado por este edito, ao qual contesta no *Conflito das faculdades*. Cf. www.artehistoria.com e www.wikipedia.org.

⁴³ Cf. TERRA, *op cit*, ps. 65-6. Cf. também GIANNOTTI, *op cit*, p. 123. Além de ser contrário à lógica, solicitar que o próprio instrumento do ordenamento jurídico ‘autorice’ a cedição, Kant condena a solicitação deste ‘direito’, em defesa de uma ordem não só constitucional, quanto *republicana*. Por outro lado, lembremos que escreve explicitamente sobre este ponto na *Paz perpétua* (1795), isto quer dizer que quando fala de república certamente está influenciado pela experiência da França revolucionária, que tem que enfrentar os outros monarcas contra-revolucionários da Europa, como era o caso do próprio Frederico Guilherme II da Prússia. Cf. PINZANI, A., “Kant revolucionário?” In: *Kant. Liberdade e natureza*, Maria de Lourdes Borges e Jose Heck Orgs., Ed. UFSC, 2005, Florianópolis.

⁴⁴ Cf. TERRA, *op cit*, p. 66.

⁴⁵ Cf. ARENDT, *op cit*, p. 40.

⁴⁶ Cf. CF, II, 8, 123.

Uma observação muito interessante, decorrente da leitura do *Conflito das faculdades*, é que Kant considera os *filósofos* no plural, desde uma perspectiva política-institucional, e não como indivíduo isolado, quando se refere a eles numa análise dos direitos e obrigações da faculdade de filosofia, no cumprimento das funções para as quais foi criada pelo governo, como parte constituinte do Estado.

Nesta redefinição do sentido do filósofo que Kant propõe, primeiramente, ele questiona a designação de “faculdade inferior” para a faculdade de filosofia, por constituir um absurdo, desde que ela é a única que depende exclusivamente da legislação da razão, sem necessidade de se submeter a outra legislação. Esta é a condição *sine qua non* para que possa se dedicar livremente a encontrar a verdade, tarefa que, curiosamente, o governo da Prússia considerava ‘inferior’. A livre pesquisa sobre a verdade, seja pelo seu valor em si mesma, seja pelo valor prático, visível no cultivo das ciências, é de uma enorme valia, não para a mera contemplação das idéias, mas sim para beneficiar e fortalecer o governo e suas políticas de Estado, na construção da república. Se o governo barrasse esta liberdade estaria contrariando seu verdadeiro fim.⁴⁷

Desta definição, se desdobra um segundo agente, os profissionais liberais que se desempenham como *funcionários do Estado* lecionando nas faculdades “superiores” (teologia, direito e medicina) ou atuando nas instituições de governo. Estes devem ensinar e aplicar as doutrinas que o governo lhes confiou, não podendo contradizê-las publicamente. Mas, para um exercício ilustrado de suas profissões, devem se submeter aos resultados das pesquisas, livremente desenvolvidas pela faculdade de filosofia.⁴⁸

⁴⁷ Cf. CF, I, 2^a, 34-7.

⁴⁸ Cf. CF, I, 2^a, 34-7.

Desde esse ponto de vista, é lícito que esta faculdade se oponha publicamente às doutrinas das faculdades superiores, não com a finalidade de destruí-las, mas sim para desmontar essa “força mágica” que as pessoas comuns atribuem ao padre, ao advogado ou ao médico.⁴⁹ Seja ao teólogo, por cuidar da passagem das almas desta vida para a vida eterna; o advogado, por cuidar da propriedade ou o médico, por cuidar da integridade da saúde do nosso corpo.

Mas, não todo conflito entre as faculdades superiores e a inferior é lícito, para se desenvolver publicamente. Este é lícito quando, primeiro, o governo autoriza a exposição livre das doutrinas, entendidas como frutos da sua vontade e como sabedoria humana falível e perfectível. Por outro lado, quando esse governo deixa a faculdade de filosofia em completa liberdade para desenvolver um exame público dessas doutrinas e as submete à razão para cuidar do conteúdo de verdade nelas. Esta tarefa não só é um direito, mas um dever que a faculdade de filosofia tem ao exercer sua função diária de pesquisar as doutrinas e teorias.⁵⁰

Kant não reclama esta liberdade como um privilégio corporativista, também não a reclama como o direito dos ‘mais sábios’, que, por tal motivo, poderiam se impor aos demais cidadãos. A preocupação de Kant tem a ver com garantir as condições para o exercício da análise lógica-transcendental e os seus benefícios, tanto para o governo, como para a população. Porque se as causas da legislação são intelectuais ou sentimentais, o exame racional e público do conteúdo e ensinamentos dessa legislação ajuda para que os sentimentos sejam conduzidos aos conceitos.⁵¹ Sem falar em que a publicidade e a liberdade de expressão são

⁴⁹ Cf. CF, I, 3^a, 40.

⁵⁰ Cf. CF, I, 4^a, 42.

⁵¹ Cf. CF, I, 4^a, 42.

alicerces para o progresso da espécie para o melhor e, politicamente falando, para a efetivação do republicanismo.⁵² Sobre esse ponto nos estenderemos mais adiante.

Sempre haverá prescrições regimentares a respeito das doutrinas que devem ser ensinadas publicamente, e essas regras do governo sempre estão expostas ao perigo do erro ou à inconveniência. Os filósofos fazem sua contribuição ao governo, mantendo-o bem informado através de exames bem apurados e colocando suas objeções. Inclusive, Kant propõe um “Artigo Secreto para a Paz Perpétua”, no qual expõe a necessidade e as vantagens para um soberano que decida ouvir as “máximas dos filósofos”, numa atitude aparentemente contrária a sua investidura.⁵³

Este conflito da contribuição efetiva da faculdade de filosofia ao governo pode subsistir, sem que signifique um empecilho para a vida pública, desde que haja um acordo entre a *comunidade civil* e a comunidade dos filósofos. Isto é, que as faculdades superiores exerçam seu direito, desde que os filósofos, ao mesmo tempo, obtenham a autorização para propor ao *público letrado* suas objeções.⁵⁴

Quem é este público ao qual Kant se refere? É o *espectador universal*. Os homens que conseguem se posicionar desde o olhar da *providência*, ou seja, para além de toda sabedoria humana, abrangem também as ações livres.⁵⁵ Isto é o que se chama de *giro copernicano*, que não é outra coisa que o traslado do nosso ponto de vista para o da razão. Esta redefinição do nosso ponto de vista nos permite uma outra perspectiva de análise, orientada pela idéia de progresso constante da espécie para o melhor, dentro de uma história filosófica. Lembremos que, na filosofia

⁵² Cf. CF, II, 8ª, 123-4.

⁵³ Cf. CF, I, 4ª, 44-6. Cf. também PP, 2º Suplemento, 56-7. Arendt sublinha que, neste ponto, Kant coincide com Aristóteles, segundo o expressa na sua Epístola a Alexandre, no que diz respeito do reinado. Cf. ARENDT, *op cit*, p. 40.

⁵⁴ Cf. CF, I, 4ª, 46-7.

⁵⁵ Cf. CF, II, 4ª, 114-5.

kantiana, este progresso não é uma constatação fática dos acontecimentos passados, nem uma adivinhação do futuro, mas sim um pressuposto da razão prática.

O ponto de vista de um *espectador* é uma predisposição para observar e analisar o mundo, encaminhada por um tipo de interesse que, de tão geral e desinteressado, é capaz de expressar o caráter da humanidade no geral e a moralidade da mesma. Este ponto de vista, assumido pelos agentes políticos, ele mesmo é um progresso da espécie. Esta perspectiva é possível em espíritos não comprometidos diretamente no jogo de forças políticas, mas que participam desses processos com uma “simpatia que beira o entusiasmo”, mesmo que não se disponham a colaborar. Porque o “verdadeiro entusiasmo” sempre se refere ao ideal e ao puramente moral, isto é, um conceito. No caso o conceito de direito, que não pode ser inserido no interesse.⁵⁶

Há um “alargamento do espírito” na atividade de comparação dos próprios juízos, não com os juízos efetivos dos outros, e sim a consideração e comparação com os juízos possíveis dos outros, e colocando-nos no lugar de qualquer outro homem. Esta análise traz como resultado, não um ponto de vista mais elevado, mas sim *imparcial*.⁵⁷

Esta forma de pensar é o resultado da abstração das contingências que limitam nosso juízo. Ele é o resultado da não consideração das condições subjetivas e privadas, isto é, desconsiderar o que usualmente chamamos interesse próprio. Mais geral será esse pensamento, quanto maior o seu alcance, quanto mais amplo seja o domínio em que o indivíduo esclarecido é capaz de se mover de um ponto de

⁵⁶ Cf. CF, II, 6ª, 117-20.

⁵⁷ Cf. ARENDT, *op cit*, p. 56.

vista para outro. Este ponto de vista geral é o *ponto de vista do espectador*, ou em outras palavras, o *ponto de vista do cidadão do mundo*.⁵⁸

A noção de espectador em Kant revela dois elementos que nos levam a considerá-la chave na sua definição de política, numa perspectiva contrária aos acorrentados espectadores de sombras da caverna platônica. Primeiramente, o espectador não tem comprometerimentos com a ação, porém, seu ponto de vista é imparcial e, por ser independente das opiniões e da fama (*doxa*), ele é autônomo. Na visão de Kant, a idéia de supremacia do modo de vida do espectador é ilustrada pela analogia com a posição do *juiz*, salientando a imparcialidade que se supõe que o juiz deve exercer quando estabelece seu veredicto, a partir de um ponto de vista geral sobre os fatos e o assunto a julgar.⁵⁹

A relação que os filósofos estabelecem com o terceiro agente, a população não ilustrada, o *povo de demônios*, é indireta, seja através da sua contribuição para definir o que é uma vida digna, isto é, a decorrente do domínio sobre as próprias inclinações sob condução da razão; ou seja através das leis do Estado, orientadas pela avaliação lógica-transcendental dos filósofos.

Normalmente, o povo se recusa a este esforço, porque prevalece nele uma “propensão para o mal”,⁶⁰ a qual não deve ser interpretada como uma inclinação natural, porque este problema refere-se às condições de exercício da liberdade, ou seja, se encontra na própria moralidade. Esta “maldade inata” do homem não é outra coisa que a inversão da ordem de determinação para atingir o *bem soberano*. Isto é, em vez de se submeter o princípio da felicidade à moralidade,

⁵⁸ Cf. também ARENDT, *op cit*, ps. 57-8. André Duarte de Macedo analisa esta passagem, e salienta que esse distanciamento do engajamento não deve ser entendido como um posicionamento de “portador de uma verdade contemplada”, nem como sujeito “isolado”, nem muito menos como “fechado à comunicação com os outros e arredo ao domínio da pluralidade de homens e opiniões”. Cf. “A Dimensão Política da Filosofia Kantiana Segundo Hannah Arendt”, p. 114, Edição brasileira da Relume-Dumará, RJ, 1993.

⁵⁹ Cf. ARENDT, *op cit*, p. 72.

o que acontece é que estes homens deixam que a felicidade domine sobre a dignidade de ser feliz.⁶¹

Os homens, embora sejam seres sensíveis, também possuem entendimento. Assim, os homens são coagidos, interna e externamente, a serem bons cidadãos, ainda que não homens moralmente bons. O estabelecimento do Estado pode acontecer, já que se trata da ordenação de uma multidão de seres racionais que, para sua conservação, no conjunto querem e pedem leis universais, embora secretamente se sintam inclinados a excetuar-se delas.⁶² Assim, segundo Kant:

Embora uma certa maldade enraizada na natureza humana de *homens* ... no interior de cada Estado ela é dissimulada pela coerção das leis civis. (PP, Apêndice I, 66)

O terceiro tipo de agente, ainda sujeito à natureza sensível, que gera disposições hostis para uma *paz perpétua*, é aquele que pode se submeter a leis de coerção, que o tire da liberdade natural e o eleve à condição de cidadãos, isto é, de ser humano civil, portanto, livre. O interessante é que esta submissão às leis racionais, além de ser um conselho da natureza inteligível do homem no exercício da sua razão prática, é uma escolha por conveniência para o resguardo dos seus próprios interesses, o que acaba sendo colocado para si próprio e para os demais como um dever. Isto é possível a partir do processo da humanidade na história, que se desenvolve de tal maneira que leva a que seja mais importante e valiosa a “autovalorização racional do homem”, do que seu bem-estar imediato; muito mais a dignidade de agir do que a ação efetiva mesma. Na determinação do “progresso da ação” funciona um formalismo semelhante ao da moral.⁶³

⁶⁰ Na nota Nº 18 já esclarecemos este conceito de *mal* nos homens.

⁶¹ Cf. GIANNOTTI, *op cit*, pp. 118-9.

⁶² Cf. PP, 1º Suplemento, 53.

⁶³ Cf. GIANNOTTI, *op cit*, p. 131.

Vemos que o *público* que participa da vida política não está restrito aos funcionários públicos. Mesmo, quando Kant não propõe a ampla participação de todos os setores da sociedade, por não acreditar na democracia,⁶⁴ mesmo assim apela para que dentro da república haja uma ativa e compromissada participação daqueles capazes de deixar a *menoridade* e de fazer *uso público da razão*. Estas noções serão desenvolvidas mais adiante.

2.4. Quais os artifícios para fazer política?

Todos os elementos teórico-práticos propostos por Kant devem ser analisados a partir da perspectiva da urgente e necessária conquista da paz. Mais ainda, das condições que, eficazmente, possam garantir sua efetivação e sua conservação.⁶⁵ Para Kant, a guerra é o pior dos males.

Nas sessões anteriores adiantamos alguns dos fios condutores da análise kantiana, que agora nos permitem responder através de que meios os seres humanos fazem política, visando à paz e não à guerra.

Levando em consideração a evolução progressiva da natureza humana, achamos em Kant dois níveis de construção teórica e de institucionalização de práticas políticas. Estes são, primeiramente, o *Estado civil*, estruturado a partir de uma *constituição republicana*. Por outro lado, e pela mesma insociável sociabilidade, mediante a qual os homens se constituem numa república, os Estados se reúnem,

⁶⁴ Devemos esclarecer que para Kant *democracia* significava estritamente o governo do povo, ou seja, um democracia direta. Entanto que o seu conceito de *republicanismo* seria o que atualmente nós entendemos por *democracia*.

⁶⁵ Os acontecimentos históricos recentes, resumidamente, são: Revolução Francesa (1789); Prússia e Áustria entram em guerra com a França; 1ª República francesa; execução de Luis XVI (1793); o radicalismo de Robespierre e Saint Just no Comitê de Salvação Política (1793-4); guerra entre Prússia e a Espanha termina com o Tratado de Basiléia (1795); o Diretório na França (1795-9). Por outro lado, destes encaminhamentos da

não num Estado de Estados, mas sim numa *federação de nações*, que estabeleça relações mais seguras e de direito, sustentadas não na própria força, mas sim na legalidade do próprio juízo.⁶⁶ A partir destes três conceitos centrais, iremos desdobrar outros que são decorrentes na filosofia política kantiana.

Na nossa exposição sobre a natureza humana, analisamos a necessidade de uma teoria que permita explicar os comportamentos humanos, especialmente os relativos à *sociabilidade* e ao processo civilizatório. Segundo Kant, essa teoria geral, que explica o “propósito racional” destes, não pode ser pressuposta pelo filósofo nas contingências das relações entre os homens. Por isso, este curso, aparentemente “absurdo”, das coisas humanas deve ser entendido a partir de uma estrutura compreensiva mais ampla, capaz de abranger a totalidade dos atos e suas conseqüências. Porque é dentro da totalidade que o particular das individualidades cobra sentido. Então, é na natureza, atravessada pelas categorias do entendimento de *espaço* e *tempo*, que achamos um “propósito” que pode ser traduzido num “plano determinado”, que dá sentido às ações dos seres humanos.⁶⁷ Este é o ponto de partida que justifica uma história filosófica e sua necessidade.

Na exposição de sua *Idéia de uma história universal desde um ponto de vista cosmopolita*, a retórica kantiana pode não ter sido o suficientemente didática como a de Hobbes ou a de Rousseau, para explicar e difundir as razões da passagem de um estado de vida regido pelas meras leis biológicas e mecânicas, e passar para um estado de relações geradas e baseadas na lei civil.⁶⁸ Porém, sua

política internacional, há uma ‘tradição literária de projetos de paz ... que para ele [Kant] são armistícios’. Cf. PP, Introdução, de Marcos Zingano.

⁶⁶ Cf. IHU, 7^a,17.

⁶⁷ Cf. IHU, 10.

⁶⁸ Isto é, Kant não elaborou um experimento de história hipotética, estratégia que entendo como uma astúcia didática, muito eficazmente empregada por aqueles outros dois filósofos, da qual Kant não se serviu. A nossa intenção é, justamente, nos baseando nos princípios e critérios por ele apresentados na *Idéia de uma história universal* propor, no apartado 3.3., uma tentativa de explicação não só teórica, como também mais próxima dos

explicação também não fica presa numa representação dicotômica destes estados. As duas dimensões, a natural sensível e a supra-sensível estão em relação e, concomitantemente, promovem o processo de desenvolvimento da espécie humana, e de forma natural “desenvolvem os talentos”⁶⁹, e com eles, os artificios da cultura e da civilização. A conformação de uma *sociedade civil*, estruturada num *Estado de direito* está na própria natureza humana, que se “desenvolve conforme um fim”.⁷⁰

Este encaminhamento, orientado pela *insociável sociabilidade*, visa que numa sociedade se possa permitir liberdade máxima, para o qual há necessidade de cuidar dos limites desta liberdade, para que cada indivíduo possa exercer e desfrutar da sua liberdade em coexistência com os outros indivíduos que, também, querem exercer e desfrutar da sua liberdade e, assim, alcançar o desenvolvimento das disposições naturais, que a própria humanidade se proporciona a si mesma.⁷¹ Nas palavras de Kant:

... uma sociedade na qual a *liberdade sob leis exteriores* encontra-se ligada no mais alto grau a um poder irresistível, ou seja, uma *constituição civil* perfeitamente *justa*, deve ser a mais elevada tarefa da natureza para a espécie humana. (IHU, 5ª, 15)

A *Res publica* é a chave para conquistar a liberdade de todos e cada um, mas não pode obrigar a que todos sejam livres. De qualquer maneira, para atingir esse projeto, é necessário certa “matriz de unificação” orientada pelo desinteresse do olhar do *cidadão do mundo*.⁷²

Para Kant, só é possível pensar na autonomia dos indivíduos, se estes regem suas vidas em conjunto e, fundamentalmente, impondo sua natureza

fatos que plausivelmente possamos aceitar como verdadeiros. Aqui, é verdade, assumimos uma atitude mais próxima de Arendt, naquilo da atitude “apropriativa” dos textos kantianos, mas não atribuímos a Kant a autoria deste tipo de ‘experimento’.

⁶⁹ Cf. IHU, 4ª, 14.

⁷⁰ Cf. IHU, 1ª e 5ª, 11 e 14.

⁷¹ Cf. IHU, 5ª, 14.

⁷² Cf. GIANNOTTI, *op cit*, p. 124.

inteligível à instintiva. Mas, também não basta atingir o respeito coletivo da maioria dos membros de uma nação pelas leis republicanas, se esse Estado encontra-se à mercê da liberdade bárbara dos Estados vizinhos. Então, um Estado:

... em parte por meio da melhor ordenação possível da constituição civil, internamente, em parte por meio de um acordo e de uma legislação comuns, exteriormente, seja alcançado um estado que, semelhante a uma república (*gemeines Wesen*)⁷³ civil, possa manter-se a si mesmo como um autômato. (IHU, 7^a, 17-8)

O progresso de cada uma das nações, que se traduz no desenvolvimento do comércio e das ciências, é impossível se não se cria o artifício político institucional que encaminhe os Estados a saírem do estado selvagem em que se encontram. A infinidade de prejuízos e miséria que este estado tem provocado na história da humanidade, impõe a necessidade de encontrar uma “lei de equilíbrio para a oposição em si mesma saudável”, a qual se desenvolve na espécie humana. A partir, tanto da liberdade que a humanidade exerce, no convívio entre os Estados, quanto de um poder que unifique e dê peso àquela lei, é possível a introdução de um *Estado cosmopolita* que ofereça segurança pública aos Estados. Esta instituição não elimina o perigo, mas podemos pressupor que se organize a partir de um princípio de igualdade, para que na interação dos seus membros, não só não se destruam uns aos outros, mas cada Estado possa exercer sua soberania em liberdade.⁷⁴

O *Estado civil* é a união dos homens num governo, portanto, não deve ser considerado um patrimônio, mas sim uma “pessoa moral”, desde que seja uma sociedade. Por ser uma instituição, que é o meio para sair do estado de natureza, ou seja, para conquistar a paz, ele não pode se sustentar no poder da força beligerante,

⁷³ Aqui, o termo *gemeines Wesen*, no nosso entendimento, guarda uma relação indireta com o significado de *Res publica*, mas não alheia, desde que pode ser traduzido por “ser-comum” ou “ser-comunitário”. Giannotti também faz a tradução direta. Cf. GIANNOTTI, *op cit*, p. 121.

⁷⁴ Cf. IHU, 7^a, 19.

que gera uma permanente ameaça para os vizinhos.⁷⁵ Sua *constituição* é *republicana* por estar:

... instituída primeiramente segundo os princípios da *liberdade* dos membros de uma sociedade (como homens), em segundo lugar segundo princípio da *dependência* de todos a uma única legislação comum (como súditos) e, terceiro, segundo a lei da *igualdade* dos mesmos (como cidadãos). (PP, 1º Art. Definitivo, 33)

Esta constituição é racional e conforme à natureza.⁷⁶ Nela, a *liberdade* é *jurídica*, conseqüentemente, é uma liberdade que se exterioriza através de leis que indicam o que está proibido, sendo uma falha no sistema jurídico que as leis sejam “autorizações”. A *igualdade*, também é exterior, por tanto, também *jurídica*, é o que hoje entendemos por *reciprocidade*, ou seja, aquela relação em que um cidadão não pode impor ou obrigar a ninguém a fazer ou deixar de fazer algo, sem que ao mesmo tempo, pela mesma lei, também se obrigue a si mesmo. No entendimento de Kant, estes direitos são “inatos, necessariamente presentes à humanidade e imprescritíveis”. Observemos que estes princípios estruturadores das relações políticas não estão fundados em Deus.⁷⁷ Pelo contrário, correspondem a um *direito natural*, ou seja, um direito que a razão de todos os homens pode conhecer *a priori*. Ele é o sistema das leis jurídicas racionais *a priori*.⁷⁸ Dele, decorrentemente, por exigência da razão prática⁷⁹, evolui para uma *constituição republicana*, seja na sua forma política ou no mero modo de governar, mas entendida como um elemento moral, que apresenta a *razão* como *pura* e a ela mesma como um dever reconhecido pelos seres humanos.

⁷⁵ Cf. PP, 2º e 3º Arts. Preliminares, 27-32. Cf. também TERRA, *op cit*, p. 64.

⁷⁶ Cf. PP, 1º Suplemento, 52.

⁷⁷ Cf. PP, 1º Art. Definitivo, 34.

⁷⁸ Kant, *Rechtslehre*, apud TERRA, *op cit*, p.64. Neste ponto, Terra nos lembra que Kant mantém os conceitos básicos da filosofia política dos séculos 17 e 18, isto é, *estado de natureza*, *contrato social*, *soberania*, mas, os transforma em idéias. Também conserva o termo *direito natural*, para se referir à disciplina que enfeixa o tratamento daqueles conceitos.

⁷⁹ Cf. também TERRA, *op cit*, p. 68.

Aqui, mais uma vez, conferimos o afirmado em 2.2., isto é, os meios políticos já estão na própria natureza humana, não como determinantes, mas sim como possibilidades. Como entende Kant que se vincula a política com esse direito natural? Dito de outra forma, como agem os indivíduos dentro do corpo social e político, que eles mesmos criaram, respondendo a seus interesses particulares e a sua natureza sensível?

Os indivíduos humanos, a diferença dos outros animais, que agem seguindo representações, aqueles, por serem racionais, são capazes de agir segundo “representações de leis”, isto é, através de vinculações necessárias entre representações. Aqui, o *imperativo categórico* é o que determina a validade moral das ações concretas, desde que estas se afastem de qualquer meta concreta. Ele permite que todas as *máximas* sejam completamente determinadas. Isto, por via da determinação dos conteúdos que são representados, por serem articulados num sistema que, finalmente, constitui o *reino dos fins*. As máximas são as representações que os seres racionais têm do seu agir e, quando estas têm a validade de uma lei universal, o comportamento é, conseqüentemente, moral.⁸⁰

O *imperativo categórico* é a mediação imprescindível para o movimento de *autodeterminação*. O fundamento da *lei prática* é uma existência de um tipo tal, capaz de se colocar a si mesma como fundamento das leis determinadas, porque sua própria existência possui um valor absoluto em si mesma. Um ser vivo, concebido desde uma ‘ótica pragmática’ é o ponto de partida de Kant para uma determinação de tipo legal.⁸¹

O fundamento desse princípio é a *natureza racional existente* como fim em si mesma. E assim o homem se representa sua própria existência e, neste sentido, este princípio é um princípio *subjetivo* das ações humanas ... é

⁸⁰ Cf. GIANNOTTI, *op cit*, p. 144.

⁸¹ Cf. GIANNOTTI, *op cit*, pp. 147-8.

pois simultaneamente um fundamento objetivo, do qual, como fundamento supremo, é possível derivar todas as leis *da vontade*. O imperativo prático será por tanto o seguinte: *Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na sua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e ao mesmo tempo como fim e nunca simplesmente como meio.*⁸²

A constituição desejada chegará *necessariamente*, pois está ligada aos interesses da humanidade como um todo e, por isso, tem uma influência que se estende ao largo do mundo. A constituição não é um simples princípio de uma boa intenção que se recomenda ser praticado, ela é um princípio de uma *validade* tal, que pode ser considerada expandida entre todos os povos do mundo.⁸³

Para Kant, na base de toda forma política se encontra a idéia de uma constituição conforme com o *direito natural* dos homens, os quais *obedecem à lei*, ao mesmo tempo em que, *reunidos legislam*. Deste modo, a coisa pública concebida em conformidade a uma constituição deste tipo, por meio de puros conceitos racionais, não é uma inútil quimera, e sim uma *norma eterna* para toda constituição civil em geral, que pretende se afastar da guerra. Uma sociedade organizada segundo estes princípios é uma *sociedade civil*, ou seja, a reunião dos homens a partir da representação que eles constroem deles mesmos segundo as leis, que visam a *liberdade*, agora *civil* e não mais meramente natural.⁸⁴

Quando, na perspectiva de obter fins, estes são definidos em parceria e de comum acordo, há uma conciliação dos arbítrios e nasce assim o *contrato* como “princípio racional do juízo”. Cada um, levado pelo seu interesse, assume este contrato e somente se obriga e é obrigado a honrá-lo porque, previamente, existe a

⁸² Apud GIANNOTTI, *op cit*, p. 148.

⁸³ Cf. CF, II, 7^a, 120-2.

⁸⁴ Cf. CF, II, 7^a, 125. Segundo Giannotti, Kant não distingue entre *Estado* e *sociedade civil*, por designar ambos o âmbito da *sociabilidade*, a partir da impronta de legalidade para o resto das relações sociais. Cf. GIANNOTTI, *op cit*, p. 122.

necessidade de que todas as ações fiquem subordinadas a uma legalidade universal. Esta é a razão pela qual pode se extrair um “dever condicionado”.⁸⁵

Na constituição de uma união que consegue se libertar da consideração de qualquer fim, ou seja, que dispensa toda matéria do arbítrio, para ser exclusivamente uma relação na qual cada um cuida tão-só das condições do exercício da liberdade, própria e alheia, esta unidade deixa de ser um mero contrato e passa a ser um *pacto civil*. É no mero funcionamento da razão prática que os seres racionais se obrigam a agir segundo parâmetros comuns. Este tipo de relação entre os seres humanos passa do nível do mero objeto para o tratamento das condições de possibilidade de todo contrato no geral.⁸⁶

Este tipo de pacto, que estabelece uma união civil, conforma um *contrato originário*, que é assumido como “dever primeiro e incondicionado”.⁸⁷ Por este motivo, serve como norma padrão para o *direito político*, para o exercício da soberania. Por isso, apresenta no plano político a exigência da *autonomia*.⁸⁸ O *contrato originário* não é um acontecimento histórico, mas sim uma simples idéia da razão prática, cuja realidade prática obriga todo legislador a editar leis como se elas emanassem da *vontade coletiva*.⁸⁹

O *pacto social* está condicionado, apenas indiretamente, pelo supra-sensível, o que define a mera esfera do *direito privado*, enquanto que no *pacto civil* se define a esfera do *direito público*. Quando todas as ações sociais ficam subordinadas de modo absoluto a uma instância coletiva, é criada a *Res publica*, ou seja, o ‘ser comum’, por via da abstração de todos os fins particulares e com isso, de todas as determinações específicas. A constituição civil se apresenta aos indivíduos

⁸⁵ Cf. GIANNOTTI, *op cit*, p. 120.

⁸⁶ Cf. GIANNOTTI, *op cit*, pp. 120-1.

⁸⁷ Cf. GIANNOTTI, *op cit*, p. 121.

⁸⁸ Cf. TERRA, *op cit*, p. 64.

como um “imperativo incondicional”, que os obriga a realizar no mundo o *soberano bem político*, o que os transforma em *cidadãos*.

Analisado desde a perspectiva de uma história filosófica, dentro deste processo de progresso para o melhor, o Estado, enquanto “senhor e mestre absoluto”, é o fim da moralidade, é fruto dela mesma, para delimitar a liberdade de cada um e construir a *liberdade coletiva*. O Estado é o *Mundus intelligibilis*, do qual não temos intuição nenhuma, que nos permita traçar uma teoria dele, mas que pode ser realizado através de atos de liberdade.

Salientamos que, este princípio de organização política, que é meio e instrumento efetivo ao mesmo tempo, não é um mero conceito do que ‘deveria’ acontecer,⁹⁰ senão que é tomado de um *exemplo* da experiência. No caso, Kant está pensando na Revolução Francesa e a disposição moral da espécie humana que ela explicita. Este é o fenômeno que vincula o *ponto de vista do espectador*, do *cidadão do mundo*, com a idéia de *progresso* para o melhor da espécie numa esperança no futuro. Porque, uma vez que a constituição republicana é adquirida e assumida enquanto princípio da pura razão prática, já que visa às leis da liberdade, esta se constitui em *obrigação da sociedade* e, mais ainda, em *dever do monarca*, de governar segundo um modo republicano.⁹¹

Esse Estado, fundado no princípio da lei, como expressão de uma vontade que dê conta do ‘querer de *todos os homens individuais*’,⁹² só se faz efetivo na constituição republicana. O *republicanismo* também requer o cumprimento dos princípios de *representatividade* e da *divisão de poderes* entre poder executivo e

⁸⁹ Cf. GIANNOTTI, *op cit*, p. 123.

⁹⁰ Cf. CF, II, 9^a, 126.

⁹¹ Cf. CF, II, 7^a, 125. Ver também ARENDT, *op cit*, p. 71.

⁹² Cf. PP, p. 60, frisado no original.

legislativo.⁹³ Essas são as exigências para fundar um *Estado de direito*. Este Estado é a *Civitas*, ou seja, um todo que é instaurado graças à participação de cada um nesse ser coletivo.⁹⁴

Como vemos, perante o problema da falta de uma ordem constitucional, que seja expressão ética da nação, Kant não justifica a monarquia ou a tirania para tal fim. Vista a dificuldade da efetiva consolidação de uma república, Kant admite uma *forma de governo* autocrática, desde que o *modo de governar* seja republicano.⁹⁵ Para Kant, numa visão de reforma progressiva gradual, a Prússia podia ter por governante um príncipe, um déspota, desde que este fosse ilustrado, ou seja, admitisse uma forma de governo representativa com divisão de poderes; *publicidade* das ações de governo e livre circulação das idéias. O Estado kantiano é um *Estado moral*, porque é um *Estado de direito* que funda o governo da *vontade geral a priori*.⁹⁶

A república é um construto filosófico-político-cultural. Desta mesma maneira devem ser construídas as relações entre os Estados, devendo visar o respeito mútuo e a preferência pela via pacífica, e assim sair do estado de natureza originário. Para isso, o modelo republicano não só é de grande utilidade, como é a via racional, ou seja, eticamente fundada, para orientar e cuidar do progresso moral e cultural do homem, como indivíduo e como espécie.

Conformes ao *conceito de direito*, as *leis civis* são capazes de impor uma coerção tal, que permita a subsistência do Estado, além das forças em confronto

⁹³ Isto significa, *representativa*. Ou seja, semelhante ao que hoje entendemos por *democracia*. Cf. PP, pp. 33-6.

⁹⁴ Cf. GIANNOTTI, *op cit*, p. 122.

⁹⁵ Cf. PP, 37.

⁹⁶ Cf. PP, 67 e 69.

recíproco dos cidadãos.⁹⁷ Elas se reportam a uma “fórmula de lei proibitiva” e não “permissiva”, porque:

... a possibilidade de uma tal fórmula (análoga à matemática) é a única pedra-de-toque genuína da legislação que permanece conseqüente, sem a qual o assim chamado *ius certum* ficará sempre um pio desejo – Senão se terá sempre simplesmente leis *gerais* (que valem *em geral*), mas nenhuma [lei] *universal* (que vale *universalmente*) como parece exigir, contudo, o conceito de uma lei. (PP, 2ª Seção, 32)

Cabe destacar que se trata aí de leis não despóticas e sim *republicanas*, quer dizer, leis nascidas de representantes do povo. Este tipo de lei procura, não meramente o agradável da vida, mas, sim, o princípio para atingi-lo. Homens que desta maneira legislam, são os autenticamente livres. Porque o agradável não tem princípio, já que só afeta o material da vontade. E esses seres livres só podem exercer essa liberdade num governo do Estado no qual o povo ‘também’ legisle, quer dizer, que qualquer consideração de bem-estar seja, por eles mesmos, submetida às leis racionais do direito. Isto é o “espírito do republicanismo”.⁹⁸ Um ato é legitimamente legislativo se persiste na atitude de encarnar o supra-sensível. Esta é a causalidade que faz de um povo se constituir em Estado, no qual os antigos indivíduos, agora cidadãos, renunciam à mera “liberdade exterior”, para aprofundá-la na *liberdade coletiva*, substituindo assim seu arbítrio selvagem.⁹⁹

A sujeição dos homens entre si é possível e legítima, desde que a atividade da razão esteja presente em todos e em cada um dos membros da comunidade, ou seja, quando cada ser humano, por ser racional, constitui um *fim em si mesmo*, ao tempo em que participa de um *reino dos fins*, na atitude e na ação de se pôr a si mesmo como *legislador universal*, gerando leis para si próprio, atendendo

⁹⁷ Cf. PP, 66-7.

⁹⁸ Cf. CF, II, 6ª, 120.

seus interesses particulares que, às quais todos os outros também desejem se submeter.

Para conseguir este tipo de compreensão e constituição do mundo, os sujeitos precisam de uma mediação que lhes permita entender o que é uma lei. A representação de uma lei natural é a que lhes permite se colocar como *legisladores* completamente autônomos. Para a construção da vida civilizada, a lei é representada pela *razão prática*, de um modo semelhante como acontece com o *esquematismo* da razão pura.¹⁰⁰

Este tipo de leis que, no interior do Estado é a máxima autoridade, de igual modo deve ser considerado seu caráter para estabelecer e reger as relações internacionais.

O Estado que é capaz dessa soberania interna, deve também ser capaz de estabelecer as condições para uma soberania externa. Portanto, por princípio, mesmo que precise da força física concentrada e monopolizada, não pode estar fundado nela. Um Estado fundado na *violência despótica* é um perigo permanente contra a soberania popular. Se há um autocrata que tem o poder de elaborar as leis, dificilmente permita alguma vez que a vontade geral seja a fonte da legislação. Também é um perigo contra os países vizinhos, que vivem uma permanente ameaça de serem invadidos. Por isso, para Kant, a *lei civil* é a máxima autoridade, entendida como expressão de uma *vontade comunitária*.¹⁰¹

Até aqui, o que Kant entende por direito público civil é aquele que vigora e só pode ter legitimidade dentro de um Estado civil. Este deve-se entender conjuntamente com o *direito público de gentes*, ou seja, com as relações legais entre

⁹⁹ Segundo Giannotti, nesta construção, não há conciliação entre a liberdade individual e a liberdade coletiva, é um 'jogo de tudo ou nada'. Porque, do mesmo modo que só existe uma só razão, existe uma só vontade. Cf. GIANNOTTI, *op cit*, p. 123.

¹⁰⁰ Cf. GIANNOTTI, *op cit*, p. 144.

os Estados. Como já fora exposto, para Kant não é possível pensar na organização civilizada de uma nação, se ao mesmo tempo não se pensa em como estabelecer uma situação análoga entre os povos. Por isso, o raciocínio sobre o direito civil continua e se completa no *direito de gentes*. O qual, contrariamente a toda tradição jurídica-política até então vigente, não é o “direito de fazer a guerra”, senão que é exatamente o contrário, é o “direito que advém depois da guerra, e para uma paz duradoura”.¹⁰²

No direito civil, um Estado ordenado segundo uma constituição republicana é a garantia de paz e liberdade para os cidadãos. Analogamente, uma *liga de nações* é o princípio racional de organização dos Estados, para atingir os mesmos objetivos, que são, ao mesmo tempo, princípios da vida política entre os Estados.

A proposta de uma *liga de nações* (*Foedus pacificum*), como projeto para efetivamente conquistar a paz, não é fruto de um idealismo ingênuo. O seu raciocínio se estrutura da seguinte maneira: primeiramente, os Estados se encontram num *estado de natureza*¹⁰³, ou seja, suas relações estão regidas pela natureza sensível dos homens, direcionada pelas inclinações do *interesse próprio* e sujeitas à *contingência*. Em segundo termo, para sair desse estado, não é possível conceber um procedimento de tipo constitucional, já que os Estados não se submetem a um soberano, ou seja, é um absurdo sequer imaginar um “soberano de soberanos” para garantir as relações pacíficas¹⁰⁴, como acontece na relação entre súbditos e soberano, no interior dos Estados. Desses dois pressupostos, Kant

¹⁰¹ Cf. PP, 27-8; 60-1.

¹⁰² Cf. *Metafísica de las Costumbres*, § 53, Ed. Altaya, Barcelona, 1996. Doravante, citada **MC** e nro. de parágrafo ou de página.

¹⁰³ Cf. PP, 32 e 39. Ver também MC § 54.

¹⁰⁴ “[no estado de natureza] não existe nenhum tribunal que poderia julgar com força de direito, onde nenhuma das duas partes pode ser declarada como inimigo injusto...” Cf. PP, art 6º, 30.

conclui que, embora essa contingência não seja simples de ser resolvida, há razões para não entendê-la deterministicamente. Porque, mesmo que a natureza humana seja *má* e, portanto, não permite conceber a idéia de um direito para as relações internacionais, essa natureza é governável.¹⁰⁵ Porque, como já o analisamos, para Kant, *homens maus* podem ser bons cidadãos, desde que o Estado seja bom. Um povo de demônios, desde que sejam racionais, visando seus interesses particulares, podem constituir uma *república*.

Por outro lado, já afirmamos que há uma *disposição moral originária* que é mais profunda e latente. Essa disposição se evidencia na impossibilidade de admitir racionalmente um estado de guerra sem fim, por tanto, a *razão* se constitui como poder legislativo supremo e condena a guerra como via jurídica de resolver os conflitos, ao mesmo tempo em que estabelece a *paz* como um *dever*. A *confederação de Estados* é a via legal para sair do estado de natureza.¹⁰⁶

Kant concebe as relações políticas (constitucionais ou internacionais) desde uma perspectiva contratualista. Conseqüente com essa perspectiva, propõe uma *livre associação federativa de Estados*, um “sucedâneo da liga da sociedade civil”. Esse *livre federalismo*, como via racional adotada pelos soberanos para se relacionar com os outros Estados, leva à constituição da *liga das nações*, a qual, de maneira nenhuma é uma “república mundial”. Kant cogitou, sim, que a verdadeira garantia para a paz mundial seria uma *associação mundial de Estados (Civitas gentium)*, mas, também afirmou que é uma idéia irrealizável na prática. De qualquer maneira, entende que essa idéia de um “Estado mundial” oferece princípios políticos válidos, e úteis para conceber a *liga das nações*.¹⁰⁷ Podemos arriscar a dizer que

¹⁰⁵ Cf. PP, 39-40.

¹⁰⁶ Cf. PP, 40; e MC, § 61.

¹⁰⁷ Cf. PP, 42; e MC, § 54, 61.

esses princípios necessários são: a) o respeito dos direitos dos homens; b) uma ordem consensuada segundo relações jurídicas e; c) a idéia de *livre federalismo*.

Da mesma maneira que acontece entre os homens, uma associação tal está garantida não só pelo supremo tribunal da razão, como também pela própria *natureza*, entendida ela como uma *providência* que garante, não só a pluralidade de Estados, impedindo assim a efetivação de uma “monarquia universal”, como a relação pacífica entre eles. Kant, obviamente não recorre a argumentos de caráter religioso, mas ele entende que a natureza, através da multiplicidade de línguas e de religiões, garante a multiplicidade de nações que podem se constituir em *Estados de direito*. Por outro lado, a natureza também garante a reunião pacífica dos povos, pelo mero “proveito pessoal recíproco”, expresso no “espírito comercial”. Dessa maneira, a natureza é uma “coerção”, não externa, para os povos constituírem o *Foedus pacificum*, como via para atingir a paz, aproveitando as próprias inclinações humanas.¹⁰⁸

O *direito de gentes* é o *direito de paz*, que se sustenta sob três direitos: primeiramente, a se manter “neutro” perante um conflito entre outros Estados; segundo, de ter as condições para “garantir a paz concertada” e, por último, de “se associar”.¹⁰⁹

Aos dois direitos públicos, o *civil* e o de *gentes*, devem se integrar, para completar o raciocínio, o *direito cosmopolita*, ou *direito de hospitalidade*.

Um *direito de visita*, que compete a todos os homens de oferecer-se à sociedade em virtude do direito da **posse comunitária da superfície da Terra**. (PP, 3º Art. Definitivo, 43) Negrito nosso.

O sentido deste terceiro direito refere-se à possibilidade de, progressivamente, redefinir as relações comerciais e políticas internacionais de uma

¹⁰⁸ Cf. PP, 46-55.

maneira mais justa, baseadas mais no “intercâmbio” e não na ocupação e “conquista”.¹¹⁰ Porque, se esta situação não é revertida neste sentido, dificilmente haverá possibilidades reais do exercício do direito de gentes e, mais ainda, não há nem sequer condições para o exercício da liberdade, sem a garantia de relações de igualdade. Porém, Kant não nega que a guerra seja um meio para garantir a paz, mas como último recurso, desde que seja em legítima defesa, para se proteger de uma agressão exterior e, obviamente, condenando toda guerra que seja “punitiva, de extermínio ou de submissão”.¹¹¹

Reiteramos aqui uma observação muito importante que Kant já fizera em relação ao Estado civil. Da mesma maneira que anteriormente, agora na definição do *direito de gentes* insiste em considerar o *cidadão* como “co-legislador do Estado”, cada um se considerando como “fim em si mesmo e não como meio”. Esta definição dos homens é um direito deles e uma obrigação do soberano.¹¹²

Segundo o exposto, se consideramos tanto os princípios práticos, quanto os direitos dos homens e os direitos dos Estados, a *paz* é um *dever*.¹¹³ Isto significa que é uma obrigação que coage nosso agir, porque é uma hipótese que pode ser assumida como fim, seja pragmático ou moral, embora sua realização seja improvável, sua negação indemonstrável.¹¹⁴ Segundo Kant, este processo de *civilização* deve ser entendido assim:

Não uma quantidade sempre crescente da *moralidade* na disposição do ânimo, mas um aumento dos produtos da sua *legalidade* em ações conformes ao dever, sejam quais forem os motivos que as ocasionem. (CF, II, 9^a, 109)

¹⁰⁹ Cf. MC, § 59.

¹¹⁰ Cf. PP, 44.

¹¹¹ Cf. MC, § 57.

¹¹² Cf. MC, § 55.

¹¹³ Cf. MC, § 61.

¹¹⁴ Cf. MC, § 62.

Isto é, uma sociedade que progride é uma sociedade na qual os detentores do poder o usam com menos violência; os súditos são mais respeitosos das leis; os cidadãos praticam mais atos de beneficência; os processos acontecem mais em concórdia; a palavra dada transmite mais segurança; e esta modalidade das relações se expande de cada nação para o resto do mundo.¹¹⁵

Por último, não obstante a centralidade que Kant atribui ao Estado, não entende que ele seja “o salvador” do gênero humano, porque não se trata de confiar a ele o progresso da espécie para o melhor, mas devido às trágicas conseqüências da guerra, o Estado pode efetivamente abrir uma perspectiva prática para a liberdade do gênero humano.¹¹⁶

De alguma maneira, já adiantamos um pouco *como* devem ser orientados e empregados estes artifícios filosófico-jurídicos, culturalmente desenvolvidos, para fazer política. A seguir, aprofundaremos especificamente este particular *modo* de exercer e executar a política segundo a visão kantiana.

2.5. Qual é o modo de fazer política?

Resumindo brevemente, já foram desenvolvidos os elementos mais importantes que constituem a política segundo Kant, explicitada no processo de criação das leis, na função do público que, sem participar diretamente do governo, o influencia, e aí, especialmente, na contribuição dos filósofos, na forma que o Estado deve respeitar; no vínculo direto entre leis civis e lei moral, e, fundamentalmente, a natureza do governante institucional e o modo de governo que esse deve guardar, seja lá qual for a forma de governo adotada. Mas, para compreender fielmente *como*

¹¹⁵ Cf. CF, II, 9^a, 126.

esses elementos da política se conjugam, ainda falta-nos desenvolver um ponto fundamental.

Kant propõe que assumamos a política com a *coragem de nos ilustrarmos* a nós mesmos e, nesse esforço, *esclarecer* aos demais, inclusive o príncipe, para *sair da menoridade* e exercer a *maioridade*, através do *uso público da razão*. Esta é a chave da reforma política ininterrupta que consolidará todo o processo já descrito em 2.4.

Dentro de um processo histórico, em que há uma finalidade a ser atingida pela humanidade numa aprendizagem ilimitada para progredir constantemente para o melhor, que exige não a supressão, mas, a subordinação da natureza animal da espécie à sua natureza inteligível, para legislar e não atender meramente a fins particulares, mas a interesses que visem a universabilidade. Tudo isso demanda que os indivíduos, em sociedade, não meramente se instruem, mas sim sejam homens *esclarecidos*, cidadãos *ilustrados*, enquanto “aprendem a usar, não meramente algumas, mas sim todas as suas disposições naturais”.¹¹⁷ Aqui, fica explícita a relevância da pergunta kantiana pelo significado e o sentido da *Aufklärung*.¹¹⁸

Conseqüentemente com o desenvolvido, a *Aufklärung*, ela mesma não pode ser conquistada pela violência, portanto, os meios para promovê-la devem ser em si mesmos *ilustrados*.¹¹⁹ Neste projeto e processo, chamado *Aufklärung*, os seres humanos são, ao mesmo tempo, espectadores e protagonistas dele. Porque é:

... a saída do homem da sua culpável menoridade.
Menoridade é a impossibilidade de se servir do seu entendimento sem a orientação de outro. (I, 63)

¹¹⁶ Cf. CF, II, Conclusão, 129-130.

¹¹⁷ Cf. GIANNOTTI, *op cit*, p. 130.

¹¹⁸ Preferimos manter o termo originário do alemão, porque as traduções ao português e ao espanhol limitam o seu significado. *Aufklärung* envolve tanto a atitude e ação **analítica** e **explicativa** do *esclarecimento* e da *iluminação*, quanto a predisposição para o **ensino** e o **aprendizado** que implica a *ilustração*.

¹¹⁹ Cf VILLACAÑAS, *op cit*, p. 10.

Kant entende como culpável aquele que permanece na *menoridade* por não se decidir ou por não ter coragem para assumir sua *maioridade* através do exercício da *reflexão crítica* e assim conquistar sua emancipação. Não entende como culpável aquele que permanece na menoridade, por falta de entendimento.

Essa afirmação pode parecer forte demais, se não considerarmos que, este *esclarecimento* não é uma simples ampliação do conhecimento, senão que implica, ao mesmo tempo, um *dever*. Homens que agem, segundo o que os *tutores* mandam, seja o padre, o advogado ou o médico, sejam os livros que ensinam suas doutrinas, é um agir contrário ao compromisso com as gerações futuras e com a espécie, no seu processo de constante progresso para o melhor, portanto, contrário à própria natureza. Porque, como já vimos, é a própria natureza a que se dispõe de tal forma, para que o homem possa submetê-la a seus mais altos desígnios; e, nessa relação, a cultura explicita que os fundamentos da vontade não serão outros que o entendimento e a razão.¹²⁰

O movimento da cultura é resultante do esforço de cada indivíduo de tirar de si mesmo seus talentos naturais, com os quais enfrenta a resistência alheia e, assim, aproveitar de todas as formas de experiência possíveis para aumentar sua capacidade de agir. Isto se desdobra como um paulatino aperfeiçoamento das capacidades próprias para o raciocínio e a emergências de uma vontade como razão prática.¹²¹ Segundo já estudamos, na natureza humana estão:

... os primeiros verdadeiros passos que levarão da rudeza à cultura, que consiste propriamente no valor social do homem; aí desenvolvem-se aos poucos os talentos, forma-se o gosto e tem início, através de um progressivo iluminar-se (*Aufklärung*), a fundação de um modo de pensar que pode transformar, com o tempo, as toscas disposições naturais para o discernimento moral em princípios práticos determinados e assim finalmente transformar um acordo

¹²⁰ Cf. I, 69. Cf. também GIANNOTTI, *op cit*, p. 109.

¹²¹ Cf. IHU, 3ª, 12. Cf. também GIANNOTTI, *op cit*, p. 134.

extorquido *patologicamente* para uma sociedade de um todo *moral*. (IHU, 4^a, 13-14)

Aufklärung não é uma ação ou um fato pontual, mas uma atitude geral perante o mundo e a vida, explicitada na liberdade de fazer parte de um confronto de idéias e posições, impulsionado unicamente pela justiça da causa. Esta polêmica trata do futuro da razão e da moral, e nela se definem, por um lado, a possibilidade de uma existência em paz e, por outro lado, a causa de uma felicidade digna para o homem.¹²²

Aufklärung também não remete simplesmente a um mero fato histórico, antes a um processo, que não pertence à consciência individual, mas às representações que fazem sentido para o convívio social, tanto na esfera da política-institucional, quanto na cultural. Por outro lado, não é apenas o processo, mas sim também o resultado dele, o ponto de chegada, uma proposta teórica-prática, que visa o desenvolvimento e a conquista da *liberdade*.

As ações políticas se desenvolvem e organizam segundo um *imperativo prático*, no qual, se manifesta a humanidade universal existente em cada um dos seres humanos, a partir do uso racional que esses fazem da própria condição humana. Tal modo da existência humana se efetiva no Estado cosmopolita, isto é, no cultivo da moralidade e na universalização da civilização. Isto constitui a história como um processo de *Aufklärung*.¹²³

E ainda, a formulação da *Aufklärung* define uma das características centrais do pensamento filosófico da modernidade, e com ele inaugura um novo modo de filosofar, a partir da exaltação do *presente* como problematização filosófica. Problema que não pode ser abordado se não por via da *crítica*.¹²⁴ Faz parte dos

¹²² Cf. VILLACAÑAS, *op cit*, pp. 9-10.

¹²³ Cf. GIANNOTTI, *op cit*, p. 148.

¹²⁴ Cf. VILLACAÑAS, *op cit*, p. 12.

afazeres do filósofo definir o que seja o *presente*, mais ainda, construí-lo e, decorrentemente, redefinir as demais problemáticas, agora atravessadas por este novo parâmetro, o *presente*. Mais ainda, dentro do presente, no qual somos contemporâneos, achar o sentido da reflexão filosófica. Em outras palavras, isto significa inserir a filosofia e seu trabalho dentro da *história*. Kant problematiza seu próprio presente¹²⁵, quando afirma:

Se agora nos perguntássemos: vivemos numa época *ilustrada?*, a resposta seria: não, mas sim numa época de *ilustração*. Falta muito ainda ... (I, 69)

A pesquisa que procura a verdade, a partir da máxima do *Sapere aude*¹²⁶, é, ela mesma, o abandono efetivo da *menoridade* e a conquista da *maioridade*. De alguma maneira, é o nó em que se resume a questão da liberdade. Porque leva a uma mudança na relação vigente entre vontade, autoridade e o *uso da razão*, para construir o próprio presente, enquanto filósofo do seu tempo. Esta maneira de se colocar e se relacionar com os outros cidadãos desnaturaliza todo conhecimento e as relações que, a partir dele, se cristalizam como se fossem sagradas.

O necessário e devido exercício de uma razão *esclarecida*, de uma razão que se tem a si mesma como fim único, para distinguir e agir segundo um *uso privado* ou um *uso público da razão*, segundo a situação o exija, é uma clara proposta que não se limita aos filósofos. Algumas atividades que, tradicionalmente, eram consideradas patrimônio exclusivo dos sábios, Kant as estende a uma esfera mais abrangente de pessoas, que são os homens letrados, o público da política.¹²⁷ Por sua vez, o filósofo deixa de ser aquele sábio que, afastado do resto da

¹²⁵ “Por aquí se verán desfilar las doctrinas del *Sturm und Drang* de Hamann y Herder; el cristianismo fideísta de Jacobi; el sutil, elegante y estéril platonismo de Mendelssohn; el realismo político del gran Federico; el absolutismo de Hobbes; el apocalipticismo, entonces de moda por obra de Bengel, o el populismo oportunista de Nicolai, siempre dependiente del poder de la corte prussiana.”, VILLACANAÑAS, *op cit*, p. 9.

¹²⁶ “*Tenha o valor de se servir do seu próprio entendimento!* Tal é o lema da Ilustração.” I, 63.

¹²⁷ Cf. I, 64-8.

sociedade, diz o que deve ser feito; deixa de ser um anônimo possuidor de um conhecimento erudito e se converte numa pessoa de carne e osso, passa a ser um cidadão a mais, se distinguindo exclusivamente pela especificidade do exercício da sua profissão. Contrariamente a uma atitude sectária, a *Aufklärung* exige como garantia que, na constituição de um *nós* através das ações morais, esteja envolvido o máximo número de pessoas.¹²⁸ Assim, Kant nos diz:

Preceitos e fórmulas, instrumentos mecânicos do uso ou, antes, do mal uso dos seus dons naturais são os grilhões de uma menoridade perpétua ... é perfeitamente possível que um público a si mesmo se esclareça. Mais ainda, é quase inevitável, se para tal lhe for dada a liberdade. (I, 64)

A partir desses esclarecimentos, Kant oferece uma estreita relação de articulação entre o *conhecimento* e os *afazeres políticos*, que não se limita ao governante, nem ao sábio, senão que se abre para o público que já está em condições efetivas de liberdade, mas que ainda não a conquistou propriamente. Em concreto, isso acontece quando se tenta garantir as condições e se exerce efetivamente a liberdade de expressão e quando as decisões de governo acontecem segundo o princípio de *publicidade*.¹²⁹ Também, quando os cidadãos, no exercício de uma “mentalidade alargada”, co-legislam para si e para o resto da humanidade.

Aufklärung não é simplesmente um período histórico ou um processo histórico particular, se não um problema e uma proposta filosófico-política. A questão é *como* o uso da razão toma a forma política necessária e *como* os indivíduos, quando obedecem, ao mesmo tempo, podem exercer efetivamente essa *audácia de saber*. Para isto, o *uso público* da razão sempre deve ser em liberdade, porque só assim pode levar os homens ao estado de *Aufklärung*; embora o *uso privado* deva

¹²⁸ Cf. VILLACAÑAS, *op cit*, p. 12.

¹²⁹ Talvez, um bom exemplo disso seja a atitude de Kant, quando ao publicar *O conflito das faculdades*, no prefácio dirige uma carta ao próprio Frederico Guilherme II, rei de Prússia, na qual ele contesta à censura imposta à atividade literária em geral, por influência do ministro de culto.

ser muitas vezes limitado, sem que isso seja um impedimento para o progresso da *Aufklärung*. Mais e melhores condições para um efetivo exercício da liberdade civil favorecem a liberdade de *espírito*, ao mesmo tempo que também estabelece limites intransponíveis para tal exercício.¹³⁰

Este processo só pode ser assumido pelo “povo” e não pode, no seu lugar, ser decidido só pelo monarca, porque a legitimidade das leis que sua autoridade promulga reside, precisamente, em que sua própria vontade é a que reúne o conjunto da vontade do povo.¹³¹

Desde o começo do projeto crítico, Kant coloca a tarefa de analisar e refletir sobre os limites da própria razão não só para si mesmo, quanto para os homens do seu tempo, e deixa-a como legado para as gerações futuras. É no preciso momento histórico em que a razão se ergue sobre si mesma, sem precisar da autoridade de nada e de ninguém, que Kant põe em questão *o legítimo uso da razão*. Por isso, Kant propõe a *crítica* como exercício necessário. Pontualmente, nas obras posteriores, vemos esse esforço e preocupação no que diz respeito à vida política da sociedade. É a mesma *Aufklärung* que é problematizada, porque ao pôr em questão as capacidades, alcances e limites da razão no seu livre exercício, fica colocada a pergunta sobre se *a razão esclarece*.

Pelo exposto, a *Aufklärung* é um processo de reforma gradativa e não uma revolução, pelo que, embora a inspiração que a Revolução Francesa provocou nos espíritos da época, mesmo no de Kant, não é lícito identificá-las, porém há uma relação entre elas. Se a Revolução Francesa surge como uma possibilidade de

¹³⁰ Cf. I, 65 e 71.

¹³¹ Cf. I, 69.

liberdade, a *Aufklärung* propõe a atualização e realização contínua dessa liberdade. A *Aufklärung* é, além de progressiva, acumulativa.¹³²

A *Aufklärung* se efetiva a partir da crítica permanente do nosso ser histórico, e isso é o que Kant faz como filósofo comprometido com o seu tempo e sua sociedade. Dessa maneira, poderíamos nos perguntar, se Kant, ao formular seu projeto filosófico-político permanente, não estava nos propondo fazer da própria existência uma obra de arte em constante criação. Essa seria a imagem que ilustra o afazer do filósofo-*Aufklärer*, assumindo esse novo tipo de interrogação filosófica sobre a verdade, o processo da procura dela e a liberdade num jogo político-institucional-cultural concreto, materializado pelas ações e nos mecanismos para a tomada das decisões. Esta recriação sustentada, claro, nos pressupostos de “acumulação” permanente e “progresso” infinito.

Do mesmo modo que a *crítica* não é o posterior resultado do estudo filosófico, senão que é o próprio modo de *fazer filosofia*, do mesmo modo a *Aufklärung* não é um mero resultado de um processo político-cultural, senão que é o modo próprio de fazer política e desenvolver a cultura numa sociedade que estende e aprofunda um modo de existência civilizada, ou seja, que progride no sentido de viver em sociedade, segundo a razão autônoma.

O juízo ilustrado tem a intenção de dar conta do problema do tempo, entendido como uma “carência de estrutura rígida”, como um “abismo permanente”, que deixa de sê-lo graças a um melhor exercício da liberdade. Isto se efetiva, quando as decisões morais e políticas, orientadas pelo *Sapere aude*, criticam as normativas que vigoram. A produção moral permanente da *Aufklärung* acontece na projeção das noções de *crítica* e de crise sobre o presente, exercendo o *juízo* e a

¹³² Cf. VILLACAÑAS, *op cit*, p. 18.

decisão.¹³³ Para Kant, em última instância, toda analítica da verdade se resolve na capacidade do *juízo*, a qual, por sua vez, se define a partir de um acordo, que um *nós* efetua coletiva e criticamente sobre o seu presente, sem abandonar sua pretensão de universabilidade.¹³⁴

No próximo capítulo nos estendemos sobre esta questão, para analisar se, na política kantiana, as ações moralmente orientadas, nas criações ordenadoras da política, são reunidas pertinentemente na faculdade de julgar, mais pontualmente, no *juízo reflexionante estético*.

¹³³ Cf. VILLACAÑAS, *op cit*, p. 20 e 22.

¹³⁴ Cf. VILLACAÑAS, *op cit*, p. 26.

3. O juízo reflexionante estético e a política kantiana

3.1. Introdução

No capítulo anterior foi exposta a maneira como acontece a política entre os seres humanos, desenvolvendo não meramente os elementos que intervêm nela, como também suas complexas articulações, com o intuito de não perder de vista a dinamicidade com a qual Kant entendia esta atividade humana. É claro que não podemos afirmar que haja nele um pensamento dialético, mas a relação de opostos –cada um como necessário e condicionante do outro– é um avanço na concepção da política da época, já que nos permite um olhar mais sutil e complexo, além das meras relações mecânicas de causa-efeito.

Na presente seção, primeiramente, apresentamos o *juízo reflexionante estético*, dentro das possibilidades da *faculdade do juízo*. A seguir, nos vemos na exigência de rever e aprofundar os conceitos de política e de político, os quais estabelecem uma ponte com as conclusões do terceiro capítulo.

Cabe destacar que, tanto na nossa interpretação, como na de Arendt, não entendemos que haja uma ‘sobrevalorização’ da importância do juízo reflexionante estético, desde que, por um lado, não manifestamos nenhum tipo de hostilidade nem de desprezo em relação aos conceitos do direito e, por outro lado, não afirmamos que o juízo reflexionante estético seja a ‘única’ via de entender a política.¹³⁵ Aqui, vemos mais uma procura pelo instrumental mais adequado, que o próprio Kant ofereceu para as questões que a ele próprio preocuparam na sua vida. Isto, sem

¹³⁵ Nas *Lições*, após de discorrer sobre a relação entre *ator* e *espectador*, na qual ela apresenta elementos que diferenciam o pensamento e a atitude kantianos da tradição ocidental inaugurada por Platão, a filósofa simplesmente se preocupa em salientar a importância que o próprio Kant reconheceu para a análise do *singular contingente* na política, quando ela nos propõe a *Crítica do juízo estético* como opção plausível para entender como é que um *fato*, no caso concreto, a Revolução francesa, pode se tornar um “fenômeno a não ser esquecido”.

entrar nas considerações iniciais da obra de Arendt, em que ela explica o por que da aparição de uma Terceira Crítica, que trata, justamente, sobre o gosto, após de ter desenvolvido as outras duas críticas. Entendemos que Arendt, como tantos outros, não discute sobre a compreensão e construção política propostas por Kant a partir do conhecimento teórico e o domínio do universal, mas, sim, entreviu também as pistas de uma iniciação da ‘compreensão’ e construção da política a partir do singular contingente. E, como esse é o eixo da sua obra citada por nós, é lógico que seja o elemento privilegiado na sua análise, e na nossa também, mas não na arquitetônica kantiana.

3.2. O juízo reflexionante estético

3.2.1. A faculdade do juízo

O *juízo* é a faculdade que subsume o particular sob o universal, fornecendo a *conexão* entre o *entendimento*, faculdade de conhecimento do universal, e a *razão*, faculdade de determinação do particular pelo universal. O juízo é o meio-termo entre o entendimento e a razão. Esta faculdade não goza de uma autonomia semelhante às outras duas faculdades do conhecimento, já que não fornece conceitos, como o entendimento, nem idéias, como a razão. Isto, porque o juízo não contém uma legislação própria, mas podemos pressupor que contém em si um princípio transcendental meramente subjetivo para buscar leis. Desta forma, o juízo somente subsume o particular sob conceitos já dados, para poder julgar o particular como contido sob o universal e subsumi-lo sob um conceito da natureza. O juízo é uma faculdade muito particular, pois ela, por si só, não produz conhecimento

Nessa passagem ela sugere que essa conveniência do uso do gosto se explica pela “analogia entre os problemas”.

algum, seja teórico ou prático, apesar de possuir um princípio *a priori*. Portanto, não oferece nenhuma doutrina objetiva para a filosofia transcendental, mas somente um veículo de outras duas faculdades superiores do conhecimento, razão e entendimento.

A faculdade do juízo não pode determinar objetivamente, como faz o entendimento através dos conceitos, mas pode fornecer subjetivamente princípios que servem de fio condutor à investigação da natureza. Para essa investigação, o juízo pressupõe na natureza uma conformidade a leis, em si contingente, que é uma finalidade formal da natureza, mas pela qual não é fundado nenhum conceito teórico, nem um princípio prático da liberdade. De qualquer modo, é dado para o julgamento e para a investigação da natureza um princípio para buscar as leis universais para as experiências particulares. Este princípio consiste na consideração da *natureza como arte*, o que significa entendê-la segundo sua *técnica* nas suas leis particulares. Mesmo que isto não fundamente nenhuma teoria, nem contenha conhecimento algum dos objetos, nem da sua índole, oferece um “princípio para a progressão segundo leis da experiência”, através do qual pode-se investigar a natureza. Desta maneira, é fundada uma *máxima* para o juízo, para manter juntas as formas da natureza.¹³⁶

A proposta de nos representarmos a *natureza como arte* não deixa de ser uma idéia que serve de princípio, ao sujeito, para investigá-la. O importante é que, dessa maneira, o sujeito pode introduzir uma conexão, como num sistema, dentro do agregado das leis empíricas.

Cf. ARENDT, *op cit*, p. 79.

¹³⁶ Cf. KANT, *Crítica da faculdade do juízo*, Introdução, II, p. 40, Forense Universitária, RJ, 2002. Nessa edição essa é a Segunda Introdução à Crítica do Juízo, 1793. Doravante citada como KU.

O juízo, como uma das faculdades superiores do conhecimento, acha as causalidades no *sentimento de prazer e desprazer*, como uma das três *faculdades do ânimo*¹³⁷ humano. Nesse caso, as representações são referidas meramente ao sujeito, fundadas por si mesmas, para conservar a sua própria existência no sujeito. Esta referência não é qualquer tipo de conhecimento, mas pode pressupô-lo como fundamento da determinação.

No início, afirmamos que a faculdade do juízo exerce a função de conexão entre entendimento e razão. Isto é reafirmado, quando vemos que há uma conexão entre as faculdades do ânimo, que se verifica na seguinte seqüência: há conhecimento de um objeto; sentimos prazer pela sua existência; há uma determinação da faculdade de desejar a produzi-lo. Os poderes do ânimo não conformam um sistema, mas um agregado, já que sua conexão não se encontra fundada em nenhum princípio *a priori*. De toda forma, podemos encontrar uma vinculação *a priori* entre o sentimento de prazer, o conhecimento e a faculdade de desejar, através do conceito racional de liberdade, já que na sua determinação objetiva, com a faculdade de desejar como seu fundamento, podemos também encontrar uma determinação subjetiva, a saber, um sentimento de prazer contido na determinação da vontade.

O sentimento de prazer e desprazer não atua como uma intermediação direta entre a faculdade de conhecimento e a faculdade de desejar. Porém, independentemente da faculdade de desejar, esse sentimento pode fornecer um fundamento de determinação da mesma. O sentimento de prazer e desprazer não repousa sobre fundamentos meramente empíricos, e isso lhe serve para sua

¹³⁷ Aqui seguimos a sugestão de Valerio Rohdem e António Marques, na tradução do termo adotado por Kant: *Gemüt*, o qual pode ser traduzido para o latim por *animus* ou *mens*, “para designar o todo das faculdades de sentir, apetecer e pensar.” Cf. KANT, KU, Introdução, 48.

conexão com as outras duas faculdades. Mesmo sendo diferente dos outros dois poderes do ânimo, que contêm uma referência objetiva, o sentimento de prazer somente constitui uma receptividade de uma determinação do sujeito. Por esta causa, como esse sentimento não está fundado empiricamente, a idéia da filosofia como um sistema requer uma *crítica do sentimento de prazer e desprazer*. O juízo é a faculdade do conhecimento que contém os princípios *a priori* para esse sentimento, e por isso é adequado como fundamento de determinação do mesmo.

O juízo é a faculdade de subsumir o particular sob o universal, mas, inversamente também é a faculdade de encontrar, para o particular, o universal. O juízo pode fazer isto a partir de um princípio transcendental, qual seja, a pressuposição da *experiência* como um sistema empírico. Esta é uma pressuposição transcendental subjetiva necessária, porque a unidade da natureza, como conjunto de fenômenos, possui sua realidade objetiva unicamente na experiência que, como sistema, tem de ser possível também segundo leis empíricas. Esta é uma representação *a priori* da condição universal, para que as coisas possam se tornar objetos do nosso conhecimento em geral. Segundo este princípio transcendental, que considera a multiplicidade da natureza segundo uma finalidade, os conceitos dos objetos são apenas os conceitos puros dos objetos do conhecimento possível da experiência em geral e não contêm nada empírico.

Embora o juízo seja inteiramente contingente, ele é mais do que as percepções particulares. Pois, somente ao juízo compete trazer leis particulares, ainda que empíricas, a partir de um princípio de afinidade de leis naturais particulares, como fundamento do seus procedimentos. Nem entendimento, nem razão podem fundamentar *a priori* uma lei natural como esta.

Para o juízo, a natureza é uma mera pressuposição, em vista do seu próprio uso, ou seja, para chegar ao universal empírico, tendo como ponto de partida o particular empírico. Isto acontece segundo um princípio transcendental próprio, sobre o qual o juízo repousa, qual seja, a pressuposição da natureza, embora numa diversidade de leis empíricas, mas segundo a idéia de um sistema de divisão da mesma, em função da possibilidade da experiência como sistema empírico.

Desta maneira, oferece um conceito de legalidade, objetivamente contingente, mas subjetivamente necessário para nossa faculdade de conhecimento, qual seja o de finalidade *a priori* da natureza.

3.2.2. O juízo como faculdade *reflexionante*

O juízo pode ser *determinante*, se considerado na determinação de um conceito que está no fundamento, por uma representação empírica dada. Dito em outras palavras, se o universal já é dado, e o juízo subsume o particular a esse universal, então é um juízo *determinante*. Mas o juízo também pode ser considerado como *reflexionante* se, no seu exercício, torna possível um conceito a partir da mera faculdade de refletir segundo um princípio subjetivo que determina somente através do sentimento de prazer e não de um conceito e, contudo, determina de um modo universalmente válido sobre uma representação dada. Isso quer dizer que sua condição de *reflexionante* se define pela atividade de procurar o universal para um particular já dado. Esse *refletir*¹³⁸, ao mesmo tempo que compara, mantém juntas as representações dadas, seja umas com outras ou com o próprio juízo. Esse refletir é exercido a partir de um princípio, segundo o qual o conceito do objeto posto no

¹³⁸ O termo alemão seria *Überlegung*.

fundamento, prescreve a regra para o juízo, a qual faz de princípio. Este princípio da reflexão sobre objetos dados da natureza permite que para todas as coisas naturais encontremos conceitos empiricamente determinados. Esse princípio, próprio do juízo, nos permite representar a natureza como um sistema, e esse é condição de possibilidade de aplicação da lógica à natureza. No juízo sobre o diverso, dividido em gêneros e espécies, é possível reduzir, por comparação, todas as formas naturais a conceitos.

As formas da natureza são tão diversas e são tantas as modificações dos conceitos universais da natureza, que ficam indeterminadas pelas leis transcendentais. Isto nos permite pressupor a existência de leis que, embora sejam contingentes, por serem empíricas, têm de ser vistas como necessárias, a partir de um princípio próprio para a composição da unidade do múltiplo, mesmo que não proporcionem conhecimento, nem para nós mesmos. Somente o juízo reflexionante pode se dar a si mesmo, para refletir sobre a natureza, um princípio transcendental como lei, o qual torna possível um sistema da experiência, segundo leis particulares da natureza, para a especificação dessa. Este princípio serve para refletir e não para determinar. Por isso, é um princípio *subjetivo*, o qual pode se entender como a *máxima* do juízo.

O juízo pressupõe *a priori* um sistema da natureza segundo leis empíricas, para, através da comparação das formas naturais, encontrar acordo entre elas, e para chegar, por elevação, a conceitos empíricos mais universais a partir desses conceitos empíricos e das conexões destes entre si. Desta maneira, podemos sempre pressupor uma lei cognoscível para nós, que é possível segundo leis universais. Esse pressuposto, que opera como princípio no fundamento de nosso tratamento das representações empíricas, possibilita que todo refletir não aconteça

“meramente no acaso e às cegas”,¹³⁹ porque o princípio do juízo é a natureza, considerada na finalidade da sua multiplicidade. Este princípio é o fio condutor para que uma experiência seja possível e para poder investigar a natureza.

Em relação aos conceitos que devem ser encontrados para intuições empíricas dadas, os quais pressupõem uma lei natural particular, para que a experiência particular seja possível, o juízo precisa de um princípio próprio, transcendental, da sua reflexão. A reflexão não é uma mera comparação de formas empíricas para as quais já se tem conceitos. Na comparação de representações empíricas, que visa conhecer leis empíricas e, em conformidade com estas, conhecer formas específicas, existe a pressuposição de que tanto a natureza, quanto suas leis empíricas, observam uma certa “parcimônia adequada a nosso juízo”¹⁴⁰ e uma uniformidade que é captável por nós. Esta pressuposição atua como princípio do juízo *a priori*, que se apresenta antes de toda comparação.

O juízo é reflexionante, parte de fenômenos dados, submete-os a conceitos empíricos de coisas naturais determinadas, com procedimento não esquemático, mas, sim, *técnico*. Essa submissão também não é mecânica, pois não é um instrumento do entendimento, mas *artística*, segundo o princípio universal de uma ordenação final da natureza em um sistema, que é, ao mesmo tempo, indeterminado. Então, *a priori*, o próprio juízo faz da técnica da natureza o princípio de sua reflexão, segundo sua própria lei subjetiva, ao mesmo tempo em que está de acordo com as leis da natureza em geral.

A natureza, pensada como um sistema de leis empíricas, é o princípio do juízo reflexionante, que é um princípio para o uso lógico do juízo. Segundo sua origem, este princípio é transcendental, mas somente para considerar *a priori* a

¹³⁹ Cf. KANT, KU, Introdução, V, 48.

natureza como qualificada para um sistema lógico de sua diversidade segundo leis empíricas. Nesse ordenamento lógico deste sistema da natureza, procedemos empiricamente, se remontamos do particular ao universal, numa classificação do diverso que é uma comparação de várias classes entre si, das quais, cada uma fica sob um conceito determinado e sua subsunção sob classes superiores, que são os gêneros, até se chegar ao conceito que contém em si o princípio da classificação inteira.

O juízo reflexionante não poderia compreender a classificação do todo da natureza, sem pressupor que a natureza mesma especifica suas leis transcendentais seguindo o princípio de adequação à faculdade do próprio juízo, e achar, na infinita diversidade de coisas, o parentesco suficiente entre elas segundo as leis empíricas possíveis, para subsumi-las aos conceitos empíricos, que chamamos de classes, e estes, por sua vez, sob leis mais universais, que são os gêneros superiores, e assim chegar ao sistema empírico da natureza.

Desta maneira, a classificação que o juízo possibilita é um conhecimento *artificial* e a natureza, na medida em que também é pensada deste modo, é considerada uma *arte*. Por tal motivo, o juízo traz *a priori* um princípio da técnica da natureza. O próprio Kant diz a este respeito:

O princípio do juízo é: *A natureza especifica suas leis universais em empíricas, em conformidade com a forma de um sistema lógico, em função do juízo.* (KU, 1^a, V, 51)

A partir disto, origina-se o conceito de *finalidade* da natureza, como conceito próprio do juízo reflexionante, e não da razão, já que o fim não é posto no objeto, mas sim no sujeito, especificamente, na sua faculdade de refletir. Um *fim* é entendido como aquilo cuja existência é uma possibilidade para as coisas, já que pressupõe uma representação dessas coisas como fundamento delas. As leis

¹⁴⁰ Cf. KANT, KU, Introdução, V, 49.

naturais parecem ter sido delineadas pelo juízo, pois são desta mesma índole. Porém, não são as formas as que pensamos como finais, mas sim, e somente a relação delas entre si, para um sistema lógico de conceitos.

A natureza se especifica a si mesma, em suas leis empíricas, como um sistema de conhecimento empírico. Esta forma da natureza contém uma finalidade lógica, qual seja, tanto, a concordância com as condições subjetivas do juízo, quanto a conexão possível dos conceitos empíricos no todo de uma experiência.

As formas da natureza possuem uma *finalidade absoluta* quando, na sua configuração, no fundamento da sua possibilidade tem de ser posta uma idéia delas em nosso juízo. A finalidade das coisas não é outra coisa que uma regularidade do contingente.

A natureza procede de duas maneiras em relação aos seus produtos, ora *mecanicamente*, considerando-os um mero agregado, ela sendo mera natureza; ora *tecnicamente*, se os considera como sistema, e ela se comporta como *arte*. O juízo reflexionante tem a tarefa de discernir entre estes dois modos do julgamento, já que pode muito bem coexistir uma *explicação mecânica* de um fenômeno, que é uma operação da razão segundo princípios objetivos, junto a uma *regra de julgamento técnica*, segundo princípios subjetivos da reflexão sobre o objeto em questão. Desta maneira, o juízo é o único que torna possível e necessário pensar a natureza além da sua necessidade mecânica, ou seja, também a partir de uma finalidade. Pressuposição esta, que nos permite manter a unidade sistemática na classificação completa das formas particulares segundo leis empíricas. Mesmo assim, esse princípio da natureza não determina em nada as formas dos produtos da natureza, já que somente é um princípio subjetivo da divisão e especificação da natureza.

Essa finalidade cumpre, assim, a função de uma *máxima* da unidade da natureza segundo suas leis empíricas, ou seja, segundo a representação de um fim.

Kant denomina *técnica* da natureza àquela causalidade da mesma, determinada segundo a forma de seus produtos, considerados como fins. Esta é um tipo de causalidade oposta à *mecânica* da natureza, pois está determinada pela ligação do diverso, sem necessidade de um conceito do modo da sua unificação como fundamento. Conseqüentemente, nosso juízo é propriamente *técnico*, porque percebe a finalidade dos produtos da natureza, na medida em que ele meramente reflete sobre o objeto dado.

Quando Kant fala em *reflexão* sobre uma percepção, não pensa num conceito determinado, mas, somente na regra para refletir sobre uma percepção em função do entendimento. No juízo meramente reflexionante, *imaginação* e *entendimento*¹⁴¹ são as duas faculdades que intervêm, e o fazem guardando a proporção entre elas. Se a forma do objeto dado na intuição empírica é tal, que a apreensão do diverso na imaginação coincide com a *exposição*¹⁴² de um conceito do entendimento, então, na mera reflexão, entendimento e imaginação concordam mutuamente em função da sua operação. Desta maneira, o objeto é percebido como *final* somente para o juízo e, desta maneira, a finalidade mesma é considerada meramente como subjetiva.

O juízo reflexionante pressupõe *a priori* na natureza, e apenas subjetivamente, o conceito de finalidade, com o qual traz consigo o conceito de uma finalidade objetiva possível, qual seja, a legalidade das coisas da natureza como fins naturais. Assim, essa finalidade tem sua referência no *sentimento de prazer e*

¹⁴¹ À primeira destas faculdades do conhecimento, corresponde o conceito empírico da “*apreensão* do diverso na intuição”, e à segunda, o de “*compreensão*, o que equivale a dizer: a unidade sintética da consciência desse diverso no conceito de um objeto”. Cf. KU, Introdução, VII, 57.

¹⁴² Conceito empírico que se corresponde com a faculdade do juízo. Cf. KU, Introdução, VII, 57.

desprazer e é julgada apenas subjetivamente. Este tipo de juízo sobre ela Kant chama de *estético*.

3.2.3. O juízo como faculdade *reflexionante estética*

Chamamos como *juízo de reflexão estética* quando dele não é requerido nem engendrado nele nenhum conceito determinado, por isso não é um juízo da faculdade de conhecimento. Lembremos que a expressão *estética* refere ao predicado daquilo que, em um juízo de conhecimento, pertence à intuição. Portanto, o juízo estético é do tipo empírico, já que acompanha meramente a representação sensível do objeto. Então, esse tipo de juízo requer uma receptividade particular, a qual acontece naquela proporção entre as faculdades da imaginação e do entendimento, na qual é gerada uma *sensação*¹⁴³, a partir da mera forma de um objeto. Essa sensação é o fundamento de determinação de um juízo; e como a finalidade do objeto é subjetiva, ele está vinculado com o sentimento de prazer. Justamente por isso, o juízo se chama *estético*.

Esse sentimento de prazer não deve ser considerado como dependente da sensação numa representação empírica, mas sim apenas da reflexão e de sua forma, mediante a qual ela tende das intuições empíricas aos conceitos em geral. Por isso este sentimento está ligado à consecução de um propósito e, se a condição para tal consecução é uma representação *a priori*, então o sentimento de prazer está determinado por um fundamento *válido a priori* e universal. Nem a experiência mais comum é possível sem a presença deste sentimento, embora não seja considerado

¹⁴³ Kant esclarece que “quando a sensação, como o real da percepção, é referida ao conhecimento, ela chama-se sensação sensorial [*Sinnenmpfindung*] e o específico de sua qualidade pode ser representado como **exaustivamente comunicável** da mesma maneira, desde que se admita que qualquer um tenha um sentido igual

por nós como possibilidade de compreender a natureza na sua unidade de divisões em gêneros e espécies. O prazer, aos poucos, foi se misturando com o mero conhecimento e deixou de ser notado. Por isso, nas palavras de Kant:

... é preciso algo que, no julgamento da natureza, chame o nosso entendimento à consideração da finalidade dela, um estudo que submetta –se possível– leis díspares da natureza a leis superiores ainda que empíricas, de maneira a –se isso é alcançado– sentir prazer nesse acordo da natureza (acordo que vemos como meramente contingente) com vistas à nossa faculdade de conhecimento. (KU, 2ª Int., VI, 116)

A finalidade que o juízo de reflexão estética contém é meramente formal, à diferença do juízo de *sentido estético*, que também contém uma finalidade, mas ela é material. Motivo pelo qual, o primeiro absolutamente não se refere à faculdade de conhecimento, mas, através dos sentidos, ao sentimento de prazer; o qual está ligado à mera apreensão da forma do objeto, sem que essa apreensão refira a um conceito, com a finalidade de um conhecimento determinado. Um tal sentimento funda, assim, uma faculdade de distinção e ajuizamento que mantém a representação dada no sujeito e, deste modo, o ânimo se torna consciente no sentimento de seu estado. Por este motivo essa representação não está referida ao objeto, mas sim ao sujeito. O juízo meramente estético só contém uma referência da representação do objeto ao sujeito. O prazer é a consciência da causalidade de uma representação com vistas ao estado do sujeito, para conservá-lo neste estado. Assim, o prazer exprime a adequação do objeto às faculdades de conhecimento que estão em jogo no juízo reflexionante e, desse encontro de faculdades, exprime meramente uma finalidade subjetiva formal do objeto. Porque esse prazer possui um tipo de causalidade, que mantém o estado da própria representação e a ocupação das faculdades de conhecimento, sem pretender objetivos posteriores. Kant diz:

ao nosso ...” Cf. KU, § 39, p. 137. Os grifos são nossos. Mais adiante nos estenderemos sobre esta questão da comunicabilidade da sensação no juízo de gosto.

Nós *demoramo-nos* na contemplação do belo, porque esta contemplação fortalece e reproduz a si própria. (KU, §12, 68)

Somente o juízo de reflexão estética deve ser considerado segundo os princípios próprios do juízo, quais sejam, a reflexão precede ao sentimento de prazer sobre uma representação dada; no juízo de reflexão estética a finalidade subjetiva primeiramente é pensada, e depois é sentida; a representação dos objetos acontece segundo condições universais e subjetivas, porque segundo seus efeitos, pertence à faculdade de conhecimento superior, isto é, ao juízo. O ajuizamento estético, por isso meramente subjetivo, precede o sentimento de prazer. E, aquilo que apraz neste simples ajuizamento, isso é o que Kant define como o *belo*, e não aquilo que apraz na sensação sensorial nem no conceito.¹⁴⁴

Como vemos, à diferença do juízo de sentido estético, o juízo de reflexão estética tem pretensão de validade universal. Podemos pressupor sua validade para qualquer pessoa, embora esta não só não se fundamenta em conceitos, como não pode fazer isso, já que os conceitos não permitem uma passagem ao sentimento de prazer ou desprazer. Por isso, ao juízo de gosto devemos atribuir uma reivindicação da *universalidade subjetiva*. O juízo, na mera reflexão, é proferido com a pretensão de ser comumente válido, ou seja, o juízo é *público*. Essa validade universal subjetiva estética não estabelece uma conexão entre o predicado de beleza de um objeto e seu conceito, mas de toda forma estende o mesmo à esfera de todos aqueles que julgam, os quais embora singularmente, o fazem do ponto de vista de uma *validade comum*.¹⁴⁵ Quando um objeto é julgado como belo, o sujeito acredita ter em seu favor “uma voz *universal*”¹⁴⁶, sem que haja qualquer mediação de conceitos, já que estes imporiam uma coação a reconhecer um objeto como belo.

¹⁴⁴ Cf. KU, § 45, 152.

¹⁴⁵ O termo que Kant utilizou é *Gemeingültigkeit*. Cf. KU, § 8, 59.

Esse juízo sobre o belo, com validade subjetiva universal da *complacência*¹⁴⁷, unicamente se funda sobre a universalidade das condições subjetivas do ajuizamento dos objetos. Nas palavras de Kant:

Ora, aqui se trata de ver que no juízo de gosto nada é postulado <postuliert>, a não ser uma tal voz universal com vistas à complacência, sem mediação de conceitos: por conseguinte, a *possibilidade* de um juízo estético que, ao mesmo tempo, possa ser considerado como válido para qualquer um. O próprio juízo de gosto não *postula* o acordo unânime de qualquer um (pois isto só pode fazê-lo um juízo lógico-universal, porque ele pode alegar razões); ele somente imputa <es *sinnt an*> a qualquer um este acordo como um caso da regra, com vistas ao qual espera a confirmação não de conceitos, mas da adesão de outros. A voz universal é, portanto, uma idéia. (KU, § 8, 60)

Em relação ao juízo de sentido estético, outra característica do juízo de reflexão estética que o diferencia daquele é a sua pretensão de necessidade. Seu fundamento de determinação pretende se situar, não meramente no sentimento de prazer e desprazer por si só, mas sim, ao mesmo tempo, numa regra das faculdades de conhecimento superiores, especificamente, nas do juízo. Por isso ele é legislador em relação às condições *a priori* da reflexão e, embora não o seja objetivamente, também se manifesta autônomo. Essa legislação¹⁴⁸ que o juízo reflexionante estético produz é de tal tipo, que o juízo não dá para a natureza nem para a liberdade, e sim exclusivamente a si mesmo, ou seja, uma legislação da própria lei, a qual não é para gerar objetos, mas sim para uma mera comparação e para indicar *a priori* as condições subjetivas de possibilidade dessa vinculação.

Como a regra do juízo é apenas subjetiva, e a concordância com ela só pode ser conhecida naquilo que exprime meramente com referência ao sujeito,

¹⁴⁶ Cf. KU, § 8, 60.

¹⁴⁷ Lembremos que Kant distingue entre *prazer do gozo*; *complacência moral*; *prazer no sublime* e *prazer no belo*, porque não é prazer pela afetação passiva dos sentidos, nem de uma atividade legal, e também não a contemplação raciocinante segundo idéias, mas um prazer na mera reflexão. Este não tem nenhum fim nem princípio como guia, este prazer acompanha a apreensão comum de um objeto pelas faculdades do conhecimento. Cf. KU, § 39, 139.

¹⁴⁸ Kant a chamou de *heautonomia*. Cf. KU, Introdução, VII, 62.

então o juízo meramente reflexionante refere essa reflexão imediatamente apenas à *sensação*, que é acompanhada de prazer ou desprazer, e não refere uma representação dada a sua regra, como consciência da mesma. A sensação exprime o meramente subjetivo das nossas representações das coisas externas a nós, exprimindo o propriamente material delas. De tal modo, a sensação é uma característica fundamental de determinação do juízo estético.

Num julgamento, o sentimento de prazer é uma representação de uma finalidade subjetiva de um objeto, que a mera intuição empírica pode proporcionar. A faculdade de reflexão estética julga apenas sobre a finalidade subjetiva do objeto, de tal modo que o juízo determina, ao mesmo tempo que, com a representação do objeto, *tem* de estar vinculado ao sentimento de prazer e desprazer. Assim, o juízo de reflexão estética nos apresenta o conceito contido nele, que repousa sobre um princípio *a priori* de uma finalidade formal subjetiva dos objetos, qual seja, o sentimento de prazer. Este sentimento não está referido a nenhum conceito que possa conter algum propósito.

Como vemos, quando Kant fala de um modo de representação *estético*, se refere a um tipo de representação que necessariamente se fixa na forma da sensibilidade, ou seja, no modo em que o sujeito é afetado, e logo é transferida ao objeto, considerado apenas como fenômeno. Dito em outras palavras, *estético* é o modo de representação pelo qual compreendemos a referência de uma representação dada, não à faculdade de conhecimento, mas sim ao sentimento de prazer e desprazer, a partir do qual é possível uma estética transcendental, pertencente à faculdade de conhecimento.

Assim, conhecer através do prazer é uma receptividade do sujeito, sem contribuir em modo algum para qualquer conhecimento objetivo das coisas, porque

todas as determinações do sentimento são meramente de significação subjetiva. Por isso, o juízo estético sobre um objeto não faz outra coisa além de indicar que uma representação dada é referida a um objeto; no qual não é entendida a determinação do objeto, mas sim como o sujeito e seu sentimento de prazer são determinados.

O juízo meramente reflexionante sobre um objeto singular dado pode ser estético, se o juízo mantém juntos a imaginação –na apreensão da intuição– com o entendimento na exposição de um conceito em geral e percebe uma proporção entre ambas, que constitui, em geral, a condição subjetiva meramente sensível do uso objetivo do juízo. Assim, o juízo reflexionante faz uma comparação entre a apreensão das formas da imaginação e a faculdade deste juízo de referir intuições a conceitos. Se nessa comparação a imaginação acha seu acordo com o entendimento e, se nela também acontece um sentimento de prazer, então o objeto deve ser assumido como um fim para o juízo reflexionante. Este tipo de juízo é estético acerca da finalidade do objeto.

Neste jogo harmonioso dessas duas faculdades de conhecimento do juízo, tem lugar a sensação própria do juízo de reflexão estética. Essa não é produzida imediatamente pela intuição empírica, como no caso do juízo de sentido estético.

O julgamento estético das formas da natureza não requer e não produz nenhum conceito do objeto. De todos os modos, pode achar certos objetos conformes a fins da natureza, que aparecem na mera apreensão empírica da intuição, ou seja, nas condições subjetivas do juízo. Esta é uma clara diferença com o juízo *teleológico*, já que este pressupõe um conceito do objeto, e julga sobre as possibilidades desse segundo uma lei da vinculação das causas e efeitos.

No juízo de reflexão estética, embora ele não se fundamente em conceitos objetivos, sua pretensão de necessidade não se explica psicologicamente, já que tal

tipo de juízos não diz ‘o que’ cada um julga, mas sim ‘o que qualquer um *deve* julgar. Então, este tipo de juízos, por um lado, não se funda em conceito, pois deste modo se trataria de juízos lógicos; e por outro lado, a representação subjetiva da finalidade na qual se fundamenta, também não pode ser um conceito de fim, pois desta maneira, se trataria de juízos reflexionantes, mas teleológicos.¹⁴⁹

A necessidade do juízo reflexionante estético se fundamenta no princípio que está subjetivamente *a priori* no fundamento do juízo, embora jamais possa proporcionar um conceito determinado do objeto. Ponto este que também permite afirmar sua universabilidade, já que tais condições da subjetividade se apresentam em todo e qualquer ser humano, isto é, pela referência da finalidade subjetiva da representação dada. Porque, se a forma de um objeto na mera reflexão é julgada como fundamento de um prazer na representação dele, então devemos considerar esse prazer como necessariamente ligado a essa representação para qualquer julgante em geral, e não somente para o sujeito particular que apreendeu essa forma. Quando isso acontece, esse objeto é julgado como *belo*.

O juízo reflexionante estético é o único que tem seu fundamento de determinação no juízo, sem mistura de outra faculdade do conhecimento, já que esse tipo de juízo de reflexão antecede todo o conceito do objeto, fundado no conceito de finalidade da natureza, como seu princípio *a priori*.

O juízo estético, mesmo sem necessidade de pressupor um conceito do objeto da sua representação, pode manter a pretensão de uma finalidade com validade universal, ou seja, pode manter a possibilidade de um juízo meramente de reflexão estético, fundado sobre um princípio *a priori*. Então um juízo proporcionado

¹⁴⁹ KANT, “Primeira Introdução à Crítica do Juízo”, IX, pp. 76-7, In: *Duas introduções à Crítica do Juízo*, org. Ricardo Terra, Ed. Iluminuras Ltda., SP, 1995. Doravante citada como **1ª Int.**, nº de seção em romano e nº de página. Essa corresponde à primeira edição da KU em 1790.

pela faculdade que julga sobre a *beleza* também se qualifica para ser acolhido no sistema das faculdades de conhecimento puras. Essa faculdade chama-se *juízo de gosto* e o objeto sobre o qual julga –a beleza- é a finalidade da forma do fenômeno. Beleza não é outra coisa que a “forma da *conformidade a fins* de um objeto”,¹⁵⁰ desde que ela seja percebida sem a representação de um fim. Então esse tipo de juízo atribui beleza aos objetos quando percebe a forma dos mesmos como final, e essa finalidade é atribuída à coisa e à própria natureza. Além do mais, se pressupõe que o *belo* contém uma referência *necessária* à complacência, necessidade que deve-se entender como *exemplo*, pois ela diz respeito a um juízo, que goza do assentimento unânime, o qual consideramos que exemplifica uma regra universal que não se pode indicar.

Embora o juízo de gosto seja de tipo empírico, por causa da sua natureza contingente, mesmo assim pode manter sua pretensão de validade universal, já que aquilo que deve ser vinculado a todos e vinculado à representação do objeto, por meio desse tipo de juízo, é o sentimento de prazer. Quem sente prazer na mera reflexão sobre a forma do objeto pretende o assentimento de todos, embora se trate de um juízo empírico singular, pois, por um lado, o fundamento desse prazer é encontrado na condição universal, embora subjetiva dos juízos reflexionantes, isto é, na concordância final do objeto em relação às faculdades de conhecimento entre si –imaginação e entendimento.

Por outro lado, a pretensão de universalidade se funda no fato da *sociabilidade* do gosto. Pois este contém uma receptividade de ter uma sensação de *complacência* comunitária. Isto é, essa afetação do sentimento de prazer que acontece no juízo de gosto é uma experiência subjetiva *em sociedade*. Por esse

¹⁵⁰ Cf. KU, 82.

motivo, não podemos dizer que cada um possui *seu* juízo particular sobre uma coisa bela. Esta mesma complacência na percepção é atribuída pelo sujeito aos outros membros da sociedade. Na medida em que o juízo se baseia em regras empíricas, está referindo à sociabilidade.

Então esse prazer no juízo do gosto, embora dependa de uma representação empírica, é o fundamento de determinação do juízo de gosto, já que repousa na mera reflexão e em condições universais, mesmo que sejam subjetivas. Este é o motivo pelo qual os juízos de gosto estão sujeitos a uma *crítica* sobre a finalidade (formal subjetiva, no caso do juízo reflexionante estético) designada para os objetos, a partir da capacidade de sentir prazer que a reflexão sobre a forma dos objetos gera em nós.

Só o juízo estético contém um princípio que o juízo põe inteiramente *a priori* no fundamento da sua reflexão sobre a natureza, qual seja, o da finalidade formal da natureza segundo suas leis particulares empíricas para nossa faculdade de conhecimento, sem a qual nosso entendimento não poderia acomodar-se à natureza.

Outra característica própria do juízo de gosto, que fortalece sua universabilidade, é a ausência de todo e qualquer interesse na complacência que o determina. No juízo de gosto não há outro interesse que a própria complacência que ligamos à representação da experiência de um objeto. Só interessa para nós a maneira em que ajuizamos a coisa na simples contemplação, seja na intuição, seja na reflexão sobre ele. Pois só importa o que esse sujeito faz de uma representação consigo mesmo, ou seja, se a mera representação do objeto no sujeito é acompanhada de complacência. Mais ainda, é uma representação de um objeto sem qualquer fim que constitui essa complacência comunicável universalmente na mera

conformidade a fins subjetiva, na simples *forma* da conformidade a fins nessa representação. Como o prazer no juízo estético é meramente contemplativo e, por isso, não produz nenhum tipo de interesse no objeto, o prazer mesmo é a própria consciência da sua conformidade a fins, e é meramente formal naquele jogo das faculdades do conhecimento do sujeito numa representação, pela qual o objeto nos é dado.

Esse desinteresse próprio do juízo sobre a beleza significa que o sujeito não sente nenhuma simpatia pela existência da coisa. Isto coloca o juízo de gosto numa atitude de indiferença, semelhante à atitude de um *juiz*. De todas as maneiras, embora o juízo de gosto não se fundamente em interesse nenhum, já que qualquer vinculação de um juízo a algum interesse é meramente indireta, mesmo assim consegue produzir um interesse, este é o caso dos *juízos morais puros*. Isto também reforça o já exposto sobre a sociabilidade do juízo de gosto, pois só em sociedade é interessante ter gosto. Só em sociedade o belo comporta um interesse empírico.

Essa complacência não está ligada ao *agradável* nem ao *bom*, pois em ambos os casos há interesses fundamentando dita complacência, contanto que o juízo de gosto, por ser meramente contemplativo, só considere a natureza do objeto em comparação com o sentimento de prazer e desprazer. Esse desinteresse no gosto pelo belo faz com que a complacência seja livre. Portanto, quem julga se sente completamente livre, pois essa complacência não se fundamenta em qualquer inclinação do sujeito. O juízo de gosto *puro* é aquele em relação ao qual nem *atrativo* nem *comoção* têm a menor influência na complacência.

Também é importante destacar que o juízo de gosto possibilita uma *comunicabilidade universal*, embora seja subjetiva, através do seu modo de representação. Como já foi dito, este tipo de juízo encontra seu estado de ânimo no

livre jogo das faculdades de representação, pois o objeto é apreendido numa representação que, por um lado, pertence à imaginação, para a composição do múltiplo da intuição e, pelo outro, ao entendimento, para a unidade do conceito que unifica as representações. O juízo de gosto permite imputar a qualquer outro uma conformidade a fins subjetiva, ou seja, uma complacência no objeto, e assumir seu sentimento como universalmente comunicável sem a mediação de conceito nenhum. Imputação que faz do sentimento presente nessa comunicabilidade quase um *dever*. Esta possibilidade de poder comunicar seu estado de ânimo também comporta um prazer, e isto é demonstrável pela natural tendência dos seres humanos à sociabilidade. O juízo de gosto postula uma comunicabilidade universal da sensação, que “vivifica” as duas faculdades intervenientes. Então esse jogo facilitado pelas duas faculdades do ânimo, em concordância recíproca, por intermédio da sensação do efeito, nos permite uma consciência de um tipo de relação não fundada em conceitos. Desta maneira, uma representação, embora seja subjetiva e singular, concorda com as condições de universalidade. Portanto, a representação é comunicada não como acontece com o pensamento, mas sim como um sentimento interno de um estado de ânimo conforme a fins. Assim, o gosto é considerado a faculdade de julgar *a priori* a comunicabilidade dos sentimentos vinculados a uma representação dada.

Diretamente ligado a estas características de sociabilidade e de comunicabilidade do juízo de gosto, achamos uma terceira muito interessante, qual seja, a idéia de um *sentido comum*. No juízo de gosto existe a necessidade de um princípio subjetivo, que determina com validade universal através do sentimento de prazer e não de conceitos; por este motivo, esse princípio só pode ser considerado

um sentido comum.¹⁵¹ Então o juízo de gosto pode ser proferido somente se pressupomos este sentido comum, o qual é o pressuposto da comunicabilidade universal de um sentimento, sua condição necessária. Porque, na hora de julgar sobre o belo, embora nos fundamentemos sobre nosso sentimento, este não é privado e sim comunitário. Este sentido comum, por causa da sua pretensão de dar direito a juízos que contêm um *dever*, ele não se funda na experiência, e por isso o juízo estético não diz que qualquer um irá concordar conosco, mas que *deve* concordar. Desta maneira, o sentido comum, na base da sociabilidade, não é mais do que uma simples norma ideal, a partir da qual um juízo validamente pode se tornar uma regra para qualquer um.

Esse *entendimento humano comum* ou *Sensus communis*, como Kant também gosta de chamá-lo, não significa mais do que um sentido *comunitário* que, como simples entendimento, é considerado o mínimo que sempre se pode esperar de todo ser que se considere humano. E a qualificação de *comum* não deve ser entendida como referindo algo vulgar, como aquilo que se encontra em qualquer parte. Isto significa que o juízo de gosto tem que se entender como uma faculdade de ajuizamento que, em sua reflexão, leva em consideração em pensamento, ou seja, *a priori*, o modo de representação de qualquer outro ‘como se’ desta maneira, esse juízo estivesse atrelado à razão de toda a humanidade, sem cair nas ilusões que pudessem surgir de condições subjetivas privadas. Isto acontece, porque os seres humanos em sociedade aproximam seu juízo, não a juízos efetivos, mas sim àqueles meramente possíveis de outros e, por meio da faculdade da imaginação, ‘se colocam’ no lugar de qualquer outro, para abstrair das limitações que,

¹⁵¹ Segundo Kant, esse sentido comum “é essencialmente distinto do entendimento comum, que às vezes também é chamado de senso comum (*sensus communis*); neste caso, ele não julga segundo o sentimento, mas sempre segundo conceitos, se bem que habitualmente somente ao modo de princípios obscuramente representados.” Cf. KU, §20, 83.

eventualmente, podem estar interferindo em nosso ajuizamento, eliminando aquilo que é o material da representação, isto é, a sensação, para prestar atenção só nas peculiaridades formais da representação do objeto ou do estado de representação.

Este entendimento humano comum se estrutura a partir de três máximas, as quais não chegam a constituir partes da crítica, mas permitem esclarecer os princípios deste entendimento comum. Primeiramente, *pensar por si*, o que significa, assumir uma maneira de pensar livre de todo *preconceito*. Segundo Kant, os seres humanos caem em julgamentos preconceituosos¹⁵² quando a razão é exercida de uma maneira passiva, o que manifesta uma propensão à heteronomia, ao ponto de cair em superstição. Esta primeira máxima permite que nos libertemos dessa superstição, a qual Kant chama de máxima do *Esclarecimento*. A segunda propõe uma maneira de pensar *alargada*, isto é, poder pensar no lugar de qualquer outro. Essa reza sobre como fazer um uso *conveniente* da razão, presente quando uma pessoa não se importa com as condições subjetivas do juízo e reflete sobre o seu juízo a partir de um ponto de vista universal. Finalmente, a terceira máxima diz respeito a uma maneira de pensar *conseqüente*, já que exige sempre pensar de acordo consigo mesmo. Essa, diz Kant, é a mais difícil de se alcançar, já que exige a observância das outras duas. Como vemos, este entendimento humano comum integra as faculdades superiores do conhecimento, pois a primeira máxima corresponde ao entendimento, a segunda à faculdade do juízo e a terceira a da razão.

Desta maneira, o gosto pode ser chamado de *Sensus communis* e, para a faculdade de juízo estético, podemos usar o termo de sentido comunitário, já que

¹⁵² Segundo Kant, o maior de todos os preconceitos “é o de representar-se a natureza como não submetida a regras que o entendimento por sua própria lei essencial põe-lhe como fundamento, isto é, a *superstição*.” Cf. KU, §40, 141.

não é uma faculdade intelectual e, simplesmente, é um sentido que refere a mera reflexão sobre o ânimo.

Como já vimos, o juízo integra um sistema dos poderes do ânimo, em sua relação com as duas partes da filosofia, a teórica e a prática, isto é, a natureza com a liberdade, cada uma a partir dos seus princípios determinantes próprios, formando um sistema doutrinal, numa transição por intermediação do juízo que, através dos seus próprios princípios, vincula o substrato sensível da filosofia teórica ao inteligível da filosofia prática pela crítica da faculdade do juízo, sem servir para produzir qualquer conhecimento, mas sim estabelecer esta vinculação através dos juízos que, embora estéticos, referem intuições sensíveis a uma idéia da natureza, cuja legalidade, sem uma relação da mesma a um substrato supra-sensível, não pode ser entendida.

A partir desta exposição, entendemos que há elementos para propor um aprofundamento da definição de política.

3.3. A política como arte

Primeiramente, afirmamos que Kant entende a política como a realização do direito, mas não é o direito. A política é mais do que a mera aplicação mecânica de códigos e estatutos. Assim, a política não é redutível a um mero cálculo dedutivo; nem sequer ao direito, embora este seja um sistema racional complexo, e o mais completo que melhor objetiva os costumes de uma sociedade. A política é essa doutrina coercitiva do direito, mas não só. Ela também é a apreensão da experiência através do sentimento de prazer no processo de especificação das leis universais, segundo o princípio da finalidade da natureza, para encontrar o universal para o

particular, e assim chegar ao conhecimento teórico que o entendimento propõe sobre as leis da natureza e alcançar a determinação necessária da faculdade de desejar, para que a razão proponha suas leis da liberdade.

Esta afirmação pode levantar a questão acerca de: qual o nosso apoio nos textos kantianos para afirmar que há uma reflexão estética na base da ordenação da vida política. Para responder cito ao próprio Kant:

... A forma lógica de um sistema consiste meramente na divisão de conceitos universais dados (tais como é aqui o de uma **natureza em geral**), pela qual se pensa o particular (aqui o empírico) com sua diferencia, como contido sob o universal segundo um certo princípio. E disto faz parte, se se procede empiricamente e se remonta do particular ao universal, uma *classificação* do diverso, isto é, uma comparação de várias classes entre si, das quais cada uma fica sob um conceito determinado e sua subsunção sob classes superiores (gêneros) até que se chegue ao conceito que contém em si o princípio da classificação inteira (e constitui o gênero mais alto). (KU, 1ª Intr., V, 50) **Negrito nosso.**

Esta idéia já começamos a desenvolvê-la no apartado 3.2.2. (pontualmente na p. 61), quando explicitamos as características do juízo como faculdade do tipo *reflexionante*. Depois, no apartado 4.2., só faremos uma transposição deste ponto para o âmbito da política, assumindo que a *política* faz parte dessa “natureza no geral” da qual Kant fala. Isto é, segundo nós entendemos, que a política faz parte da natureza propriamente humana (como bem o explicitamos em 2.2.), então por quê não seria possível pensar essa “classificação do particular ao universal” para os objetos especificamente políticos, sejam estes conceitos, idéias ou instituições concretas? Eles não pertenceriam a *essa natureza no geral*?

Por outro lado, da primeira à nona das proposições da *Idéia de uma história universal*, também fala de *natureza no geral* ou de *natureza humana*, sendo esta parte não condicionada inelutavelmente daquela, mas, sim, determinada. Nesta obra também não achamos contradição para assumir a política como um produto

próprio da natureza geral, seja através da natureza especificamente humana, seja através das “astúcias da natureza”. Aliás, entendemos que é, justamente, a via propriamente dita para o “abandono da rudeza do estado de animalidade” e para o “cultivo dos talentos”, para efetivar o “progresso infinito da espécie”. Claramente lemos isto nas proposições quinta, sétima e oitava.

Segundo isto, entendemos que a política é uma *ciência*, que se organiza e se dispõe como um saber teórico a partir de uma faculdade teórica que estuda a natureza de modo geral, mas especificamente a humana e também pode ser considerada uma *arte*, já que é um tipo de *fazer* que se distingue do mero agir ou do atuar no geral; e o seu produto não é um mero efeito, e sim uma *obra*. Por outro lado, a política é uma *habilidade* dos seres humanos em sociedade, é uma forma de *poder*, organizado e disposto segundo uma *faculdade prática*, que exercita uma *técnica* e não só um saber teórico. Finalmente, a política também é uma *arte livre*, pois é uma ocupação “agradável” por si própria, já que ela podese considerar como “bem-sucedida” quando se articula conforme a um fim, quando é um mero jogo. Por isso, vai além daquilo que traz consigo algum interesse. Esta qualidade é possibilitada pela coerção de um *mecanismo*, não determinado por conceitos, necessário para que o *espírito*¹⁵³ seja livre e vivifique a obra a partir de algo estável e estruturado, que impeça que a arte, embora livre, se “volatilize”.¹⁵⁴ Esse padrão de medida dentro de uma arte dessas com tais características é a faculdade do juízo reflexivo.

¹⁵³ Entendido em sentido estético, Kant o explica como o “princípio vivificante do ânimo ... aquilo que põe em movimento as forças do ânimo”, por ser a “faculdade de apresentação das *idéias estéticas*”, ou seja, apresentação das “representações da faculdade da imaginação que dão muito a pensar, sem que qualquer conceito possa ser-lhe adequado”. A idéia estética é “uma contrapartida de uma *idéia da razão*”. Cf. KU, §49, 159.

¹⁵⁴ Kant discorda dos pedagogos da arte, que pressupõem a liberdade da mesma, na completa ausência de toda regra e qualquer tipo de coerção, porque “convertem-na de trabalho em simples jogo”. Cf. KU, § 43, 150.

Com isto, não negamos que a política seja, e que deva ser uma ciência. Só afirmamos que há uma porção considerável das atividades e afazeres da política que não é apreendida, conhecida, orientada nem organizada teoricamente. Afirmamos mais ainda, que além de ser uma arte, é uma *arte estética*. Isto significa que é uma arte que se vincula aos objetos de maneira imediata através do sentimento de prazer, motivo pelo qual também podemos chamá-la de *arte bela*, porque o seu fim é que o prazer acompanhe as representações não só como simples sensações, levando em consideração o gozo¹⁵⁵, mas, sim, como modos de conhecimento. A política é uma arte bela, porque é um modo de representação que, embora não possua um fim que a determine objetivamente, ela é em si mesma conforme a fins e, contudo, consegue promover a cultura das faculdades do ânimo para atingir uma comunicação efetiva dentro da sociedade. Os produtos desta arte bela se caracterizam pela sua conformidade a fins na forma deles, a qual parece tão livre de qualquer coerção de regras arbitrárias, que parece como se essa conformidade fosse natural.¹⁵⁶ Pois se é arte bela, ela tem que passar por *natural*.

Para essa dupla composição da política, propomos pensar novamente naquela hipotética passagem que teria acontecido –ou que a todo momento acontece– no abandono do *estado de natureza*, quando constituímos o *estado civil*. Só que propomos pensar em dois momentos hipotéticos, que chamaremos de *primeiro momento da política* e de *segundo momento da política*, porque entendemos que há um primeiro passo de afastamento do estado de animalidade, através da percepção estética, para depois passar ao segundo momento, da construção teórica do estado civil. Esta forma de nomear não fixa uma ordem rígida,

¹⁵⁵ Segundo Kant, este seria o caso da *arte agradável*, a qual não significa mais do que *deleite* nos atrativos para uma sociedade, por exemplo, na mesa. Cf. KU, § 44, 151.

é só uma forma de tentar chamar a atenção sobre esse primeiro movimento de saída do estado de natureza, que não é veiculado pelos conceitos do entendimento, nem pela idéia da liberdade. Após essa hipotética ‘primeira vez’ em que aconteceu essa passagem, ambos os momentos da política se sucedem sem manter necessariamente essa ordem. Por isso, para evitar confusões e para sermos mais precisos nos termos, chamaremos esse *primeiro* momento de momento *artístico* da política e o *segundo* de momento *mecânico* da política.¹⁵⁷

Propomos esta estratégia interpretativa, porque desde a perspectiva kantiana, como é lógico de esperar, os homens não partem da orda para a sociedade diretamente através de conceitos, mas, através de apreensões estéticas da realidade, para depois construir conceitos. Kant não fala explicitamente a respeito desta ‘primeira saída’ da simples natureza para a civilidade, mas de como isso acontecia no dia-a-dia na Europa que ele conheceu, quando fala da necessidade de “inventar um *meio termo* entre a cultura superior e a simples natureza”, a partir da “arte da comunicação das idéias” entre o setor mais ilustrado da sociedade e o mais inculto. Esse meio termo é criado a partir do impulso natural à *sociabilidade legal* próprio da espécie humana, para constituir uma “coletividade duradoura”, o qual também serve para o gosto como “padrão de medida correto” que não pode ser indicado pelas regras universais.¹⁵⁸

A política apresenta, assim, uma dupla legislação da natureza, e aqui nos interessa a especificamente humana. Primeiramente, através da reflexão estética, a qual especifica leis transcendentais segundo o princípio próprio do juízo, que

¹⁵⁶ Segundo Kant: “Um produto da arte, porém, aparece como natureza pelo fato de que na verdade foi encontrada toda *exatidão* no acordo com as regras segundo as quais, unicamente, o produto pode tornar-se aquilo que ele deve ser, mas sem *esforço*, sem que transpareça a forma acadêmica. Cf. KU, § 45, 152.

¹⁵⁷ Lembremos que para Kant o termo *mecânico* refere às *causas naturais*, em oposição às *causas técnicas*, ou seja, *artificiais*, isto é, aquilo fabricado com um fim. Cf. KU, §76 e ARENDT, *op cit*, p. 21.

¹⁵⁸ Cf. KU, § 60, 200.

assume a natureza na sua dimensão artística, segundo seu procedimento técnico. Nesse 'primeiro' momento, ou *momento artístico* da política, pensamos nas leis empíricas, que se organizam sistematicamente, a partir da percepção de uma representação subjetiva, por exemplo, a de uma paz duradoura. Por outro lado, no 'segundo' momento, ou *momento mecânico* da política, a legislação que o conhecimento racional da natureza nos pode prover, através da investigação das vinculações causais das leis mecânicas da natureza ou as racionais da liberdade nos costumes. Conhecimento que nos apresenta o direito como o edifício racional sistemático de uma sociedade organizada, para a efetivação daquela paz duradoura, antes apreendida na mera afetação no sentimento do sujeito, como algo prazeroso.

Como já exposto no primeiro capítulo, esta segunda legislação permite a conquista da liberdade em dois níveis, quais sejam, o político-social, através da submissão da natureza meramente sensível da vontade coletiva à natureza inteligível da sociedade objetivada no direito público do Estado. Aqui, a partir do princípio da *Aufklärung*, no exercício da maioria e na livre difusão das idéias, a sociedade se educa e consegue se auto-determinar coletivamente, e assim, conquistar a tão desejada sociedade civil, organizada segundo o princípio republicano, com a possibilidade de constituir até uma liga de nações. Por outro lado, no plano individual, quando cada sujeito submete sua natureza sensível à sua natureza inteligível com ajuda dos direitos privado e público, pode conquistar a liberdade da autodeterminação e da autonomia.

Desta maneira, na política, as duas naturezas dos seres humanos não só podem estar em acordo, quanto *devem* se ordenar segundo esse acordo. A política, então, não pode ser o fruto exclusivo só de uma dessas duas naturezas. Porque a política não é só a ferramenta que provê os meios para impor a natureza inteligível à

sensível, isto é, o poder de coerção do direito, enquanto racionalização da moral. Entendemos que também deve ser considerada como um poder que seduz a natureza sensível através da transformação do sentimento de prazer e desprazer num julgamento sobre a beleza dos objetos e dos fenômenos da política, como é, por exemplo, a percepção estética da representação da justiça.

Assim, não só não há contradição entre política e moral, como também não a há entre essas duas e a estética. Deste modo, a política pode ser um tipo de conhecimento e um tipo de prática racionais, filosóficas e científicas; como também pode ser uma arte, ou também, uma técnica da natureza segundo suas leis particulares, proporcionando o princípio para tornar possível a investigação da natureza segundo leis de experiência.

Entendemos que essas afirmações são coerentes com o exposto no primeiro capítulo, quando afirmamos que a política não se explicava pelas meras leis mecânicas da natureza, mas sim pelo processo que a razão orienta e ordena, para que a humanidade se liberte dos seus instintos. Pois simplesmente estamos aprofundando a idéia de racionalidade aqui envolvida, ampliando a tarefa da política para todas as três faculdades do ânimo humano, e não exclusivamente para o conhecimento teórico e o da razão prática.

Continuamos a afirmar também que, assim como não há identificação entre natureza e liberdade, também não há um hiato, já que Kant não nos apresenta uma interpretação maniqueísta, nem sequer bipolar da natureza humana, mas, sim, uma mútua integração dessas duas dimensões dos seres humanos. Porque, assim como na própria natureza –geral ou humana-, se encontram os elementos e os meios para nos libertarmos das necessidades naturais e assim atingir a conquista da liberdade; também a efetivação e a experiência concreta desta liberdade transforma

a natureza –humana e geral-, explicitada, por exemplo, na criação de conceitos, no desenvolvimento da cultura, na invenção de formas e modos de governo ou na construção de cidades, por exemplo. Essas passagens da natureza animal para a civilidade, acontecem na vida real e cotidiana de uma sociedade, porque cada ser humano, não só possui uma faculdade do conhecimento, exercitada pela faculdade superior do entendimento e uma faculdade de desejar, exercitada pela faculdade superior da razão; senão que estas se encontram numa conexão possibilitada pelo juízo, na afetação do sentimento de prazer e desprazer. Então, a política é possibilitada pela conexão das faculdades superiores e, também pela integração destas faculdades, mediada pelo juízo de gosto.

É lógico pensar que Kant imaginou essa passagem da animalidade para a civilidade, no exercício do conjunto das faculdades do ânimo humano. Portanto, mais uma vez, confirmamos que o juízo faz parte da política dentro da perspectiva kantiana, como um instrumento que não é teórico, nem prático, mas artístico.

A política é um tipo de atividade complexa e diversa. Ela é constituída por ações de diversa índole, que atendem a diferentes objetivos. Por um lado, temos as constituições, demais leis e códigos, instrumentos que visam aproximar a vida dos seres humanos às regras do entendimento e da razão pura, a partir dos seus respectivos princípios *a priori*. Por outro lado, temos as decisões que devem ser definidas e executadas a partir da análise do particular e contingente. Nesta segunda forma de exercício da política, entendemos que o juízo de reflexão estética é a via própria para essa investigação e adequação do contingente ao universal e necessário.

Segundo esta revisão da definição, concluímos que a política deve ser considerada não só segundo os condicionamentos e orientações de uma ciência,

quanto segundo as possibilidades de uma arte bela. Pois entendemos que entre as complexas ações da política existe uma “disposição para o gosto”, fundamentada no prazer das formas, que não é o mero deleite na sensação. Uma outra arte bela que pode nos servir de exemplo analógico da política é a arquitetura, por ser meio ciência e meio arte, já que necessariamente é composta tanto do cálculo teórico quanto do prazer estético.¹⁵⁹ Isto nos leva então a rever nosso conceito sobre o homem *político* dentro da perspectiva kantiana.

3.4. O político como artista

No primeiro capítulo, já expusemos quem são os *agentes* da política e, nesta seção, definimos quem, dentre eles, é o homem político propriamente dito dentro dessa perspectiva.

Primeiramente, o político é quem, através do exame racional e público do conteúdo e ensinamentos das legislações, deve conduzir os sentimentos para os conceitos. Na definição de política anteriormente exposta, esta tarefa fica confirmada, já que nela não contrariamos a necessidade de submeter a natureza sensível à inteligível. Só acrescentamos que, no pensamento kantiano, é lógico pensar que não há mera e exclusiva coerção e imposição da razão teórica e prática sobre os sentimentos, senão que antes disso, também há um tipo de conhecimento a partir do sentimento de prazer e da reflexão sobre este, que produz certa *sedução estética* sobre a natureza animal dos seres humanos, a ponto de experimentar prazer nos objetos belos da política, e que esta beleza possa ser assumida como “símbolo da moral”, e assim, estabelecer uma passagem para o “prazer no dever” da

¹⁵⁹ Cf. KU, § 14, 71.

consecução de certos objetos da política, como por exemplo, uma paz duradoura através de um Estado de direito.

Em segundo lugar, o político é aquele que pode propor, livremente, suas objeções a um público letrado. Entendemos que essa sentença é válida tanto para as análises racionais-transcendentais sobre a verdade de objetos e fatos da política, quanto para um julgamento sobre a beleza deles ou a reflexão sobre o sentimento de prazer e desprazer que eles provoquem. O político deve poder desfrutar dessa *liberdade de expressão* não exclusivamente quando analisa uma teoria do direito, mas também na hora de julgar sobre a beleza, por exemplo, da Revolução Francesa, como expressão do espírito de uma humanidade em progresso moral.

Em terceiro lugar, o político se identifica por sua condição de *espectador universal*, ou seja, ele é um daqueles que conseguem se posicionar além de toda sabedoria humana. Esta condição, necessária para quem se digne a ser chamado de político, não só não é contrariada, como é coerentemente acompanhada no juízo de gosto estético, pois, por um lado, não reflete sobre a matéria do prazer (a sensação) e, na reflexão, abstrai as contingências que só podem interessar particularmente e, das quais só pode ter experiência um indivíduo. Por outro lado, porque o gosto só é interessante em sociedade e pode ser imputado a qualquer um o acordo entre as faculdades de representação, como se fosse um caso de regra, não esperando um acordo unânime baseado em conceitos, mas, sim, uma confirmação da adesão dos outros. No juízo de gosto está presente uma idéia de “voz universal”. Portanto, é lógico pressupor o *giro copernicano* kantiano no todo do ânimo humano e não só no entendimento. Isto é, os objetos da natureza –tanto mecânica quanto artística- são determináveis universalmente *a priori* quer para o

conhecimento teórico, quer para a determinação da vontade, como para o ajuizamento do sentimento de prazer estético.

Em quarto lugar, esse olhar de espectador universal manifesta uma predisposição a se posicionar sem a orientação, e sem a coerção, de qualquer interesse na existência ou na consecução de quaisquer objetos na hora de analisar e compreender a política. Lembremos que essa predisposição, esse *desinteresse* também está presente no gosto pelo belo, e faz com que a complacência também seja livre. Porque o único interesse é a mera complacência ligada à representação da experiência de um objeto, por exemplo, o modo republicano de governo. Só interessa para nós a maneira em que essa é julgada na simples contemplação.

Em quinto lugar, este ponto de vista desinteressado do espectador universal, assumido pelos homens políticos, ele mesmo é um *progresso da espécie*. Portanto, esse pressuposto da razão prática que é o progresso da espécie humana, no processo de abandono da mera e simples animalidade para nos transformarmos em sociedade civil, cria uma predisposição na apreensão estética da política. Em outras palavras, o ajuizamento sobre o que é belo na vida política, o sentimento de prazer já está vinculado àqueles objetos ou processos políticos que se orientam para o progresso da humanidade.¹⁶⁰ O melhor exemplo disto é a percepção da beleza da paz e os seus meios, para que ela seja duradoura. Conseqüentemente, o juízo sobre a beleza dos objetos, fatos e ações políticos também contribui para o progresso da humanidade, desde que a paz, e não a guerra, seja julgada como bela; desde que o juízo de gosto se compraza no Estado civil, e não no estado de natureza.

Em sexto lugar, já sabemos que essa perspectiva só é possível em espíritos que sintam um “verdadeiro entusiasmo”, o qual sempre refere ao ideal e ao

¹⁶⁰ Cf. KU, § 60, p. 200.

puramente moral, isto é, um conceito, por exemplo, o de direito. Mas, também sabemos que esses espíritos participam desses processos com uma “*simpatia* que beira o entusiasmo”, sem estar comprometidos diretamente no jogo de forças políticas. Então, é lógico pensar que essa simpatia pela Revolução Francesa, por exemplo, não nasce de conceitos, como também não nasce de um sentimento gerado pela mera afetação passiva dos sentidos, mas é um sentimento que deve ter surgido a partir de uma experiência de prazer na apreensão e na reflexão das características formais desse objeto apreendido na representação sensível. Então, o gosto estético está necessariamente presente para poder participar desinteressadamente dos fatos.

Em sétimo lugar, afirmamos que há um *alargamento do espírito* na atividade de comparação dos próprios juízos, não com os juízos efetivos dos outros, e sim na consideração e comparação com os juízos possíveis dos outros, colocando-nos no lugar de qualquer outro homem. Essa análise traz como resultado, não um ponto de vista mais elevado, mas, sim *imparcial*. Porque esta forma de pensar é o resultado da abstração das contingências que limitam nosso juízo. Ele é a conseqüência da não consideração das condições subjetivas e privadas, isto é, desconsiderar o que usualmente chamamos interesse próprio. Como já vimos, esta afirmação é tão válida para julgamentos teórico-práticos, quanto estéticos. Portanto, é lógico afirmar que o juízo sobre o belo contribui para a construção e exercício do ponto de vista do cidadão do mundo. Em outras palavras, julgar esteticamente na política também contribui para o alargamento do pensamento da humanidade.

Em oitavo lugar, essa atitude desinteressada e de pensamento alargado que supõe ser um cidadão do mundo, exige então que o seu ponto de vista seja imparcial, análogo à posição do *juiz*, imparcial quando julga e dá seu veredicto a

partir de um ponto de vista geral. Essa exigência que já é satisfeita tanto na determinação do imperativo categórico quanto na lei civil do Estado, também é amplamente cumprida pelo juízo de gosto, quando destacamos o desinteresse que o ajuizamento sobre a beleza pressupõe, quando o sujeito não sente nenhuma simpatia com a *existência* da coisa, porque o seu prazer é a partir da forma dela e da reflexão sobre estas suas características formais. Isto coloca o juízo de gosto numa atitude de *indiferença*, semelhante à atitude de um juiz. Em outras palavras, para construir a posição do cidadão do mundo também é necessário o juízo de reflexão estética.

Finalmente, essa imparcialidade do espectador universal, por ser independente da *doxa* (opiniões e fama), implica que ele é *autônomo*. Esta condição é claramente satisfeita no juízo de gosto, quando afirmamos que seu fundamento de determinação se situa não exclusivamente no simples sentimento de prazer por si só, mas sim numa regra das faculdades de conhecimento superiores. Este é legislador em relação às condições *a priori* da reflexão e também é autônomo, embora o seja subjetivamente. Isto quer dizer que o juízo de reflexão estética também contribui para a construção da autonomia de um sujeito em relação aos outros, em relação à organização da sociedade civil, como de um Estado em relação a outro.

Até aqui apresentamos alguns argumentos que nos permitem afirmar que dentre os agentes da política, o *político* propriamente dito não só deve ser um *cientista*, como também um *artista da política*. Porque, se o objetivo final da política é o de gerar as condições e orientar os processos sociais e culturais necessários para que os seres humanos sejam civilmente livres, a partir de leis racionais que organizem esse convívio, então, o político não é quem meramente age, mas, sim,

quem *faz*, quem *cria* produtos que podem se considerar uma *obra*, e não meros efeitos. Então, um verdadeiro político é um artista e não um simples administrador, um mero executor de estatutos exclusivamente formais. Entendemos que, no pensamento kantiano, esta maneira de agir na política é uma limitação que, para ser superada, encontra no juízo reflexionante estético uma excelente via. Porque permite ao verdadeiro político se manter sempre em contato direto com as contingências do particular, não só na hora de aplicar os estatutos, para que estes sejam justos e não meras ordenações formais legais, quiçá injustas; mas também na hora de criá-los, porque seria incorreto pensar que as legislações políticas que Kant tinha em mente fossem meras estruturas formais, vazias de conteúdo material, que não pretendessem atingir efetivamente o ideal de justiça.

Dessa maneira, a mera execução mecânica de leis e códigos não seria contrária à atividade de um político, mas seria uma pobre simplificação dos seus afazeres, para a qual nem sequer precisa satisfazer a condição de cientista, na medida em que um político, considerado como artista, pode contribuir com uma específica faculdade produtiva, que provém da própria natureza humana. Esta faculdade do político-artista é um “dom natural”, é um *talento* que lhe permite dar uma regra para a arte, a qual não pode ser captada através de uma fórmula e cumprir a função de preceito. O político-artista deve abstrair essa regra do próprio ato em que é gerado o produto no qual outros possam testar os seus próprios talentos.¹⁶¹ Esta disposição inata do ânimo chama-se *gênio*¹⁶². Segundo Kant, todas as artes pressupõem regras, e as belas artes devem ser consideradas como artes de gênio. Porque, seguindo o raciocínio central deste capítulo, uma arte bela não pode dar como alicerce para o juízo sobre a beleza dos seus produtos um conceito,

¹⁶¹ Cf. KU, § 47, 155.

ou seja, um fundamento determinante. Agora, como uma arte, para ser considerada tal, deve ter uma regra que anteceda o seu produto, mas a arte bela não pode ter previamente uma idéia de regra, segundo a qual ela deva realizar o seu produto, pois esta seria uma contradição em si mesma¹⁶³, então é a natureza do sujeito a que vai dar essa regra. Em outras palavras, a arte bela é produto do gênio.¹⁶⁴

Em relação a este gênio das belas artes, Kant diz o seguinte:

Disso se vê que o gênio 1) é um *talento* para produzir aquilo para o qual não se pode fornecer nenhuma regra determinada, e não uma disposição de habilidade para o que possa ser aprendido segundo qualquer regra; conseqüentemente, *originalidade* tem de ser sua primeira propriedade; 2) que, visto que também pode haver uma extravagância original, seus produtos têm que ser ao mesmo tempo modelos, isto é, *exemplares*, por conseguinte, eles próprios não surgiram por imitação e, pois, têm de servir a outros como padrão de medida ou regra de ajuizamento; 3) que ele próprio não pode descrever ou indicar cientificamente como ele realiza sua produção, mas que ela como *natureza* fornece a regra; ... 4) que a natureza através do gênio prescreve a regra não à ciência, mas à arte, e isto também somente na medida em que esta última deva ser arte bela. (KU, § 46, 153-4)

Como entendemos estas características do gênio artístico, mais claramente nas atividades da política?

Quando fala em *talento*, podemos entender que este é necessário na hora de interpretar a realidade cotidiana e propor as leis, criar órgãos de governo, projetar planos de ação, para atingir objetivos estratégicos ou de princípios políticos, com certa independência ou, até em ausência de conceitos específicos. Entendemos que este é o caso do projeto filosófico para uma paz perpétua. Kant manifesta um excelente talento para promover uma proposta que permita sair da situação de opressão e miséria provocada por monarcas anteriores, sem promover um mero

¹⁶² Cf. KU, § 46, 153.

¹⁶³ Porque seria algo assim como uma arte *mecânica*, ou seja, produtos artísticos *deduzidos teoricamente* por conceitos.

¹⁶⁴ Segundo Kant, “um gênio é um favorito da natureza, que somente se pode presenciar como aparição rara.” Cf. KU, § 49, 164. De todas maneiras, o que nos interessa não é poder afirmar se Frederico II ou o Terceiro Estado

‘armistício’, ou seja, apenas um impasse até poder retomar as hostilidades de forma vantajosa, como era o habitual na política internacional e, por outro lado, sem cair na catástrofe da guerra civil. Na história não se conhecia uma experiência concreta de paz do tipo que ele estava propondo, isto é, um projeto que visasse o efetivo cessar de hostilidades, mas sustentado numa proposta programática que tivesse a paz, não só como fim, mas, sim, como princípio e dever, para a consecução do efetivo progresso indefinido da humanidade, no presente e nas gerações futuras.

Por outro lado, quando fala em *originalidade*, podemos deduzir que se refere às possibilidades de interpretação das contingências dos particulares e achar o seu universal correspondente. Entendemos que é, de novo, o caso de Kant, quando na intenção de promover mudanças efetivas a partir dos novos ideais liberais franceses e, aceitando a realidade da Prússia, quando afirma que o Estado pode ser autocrático, desde que seja ilustrado, isto é, pode ter um monarca, desde que conduza o governo de forma republicana e respeite a liberdade de divulgação de idéias e as outras características próprias dela. Kant achou uma saída pouco ortodoxa para resolver o dilema de uma mudança efetiva, sem sangue, aceitável para o próprio monarca e os setores monarquistas e conservadores, mas sem abafar o surgimento de outros atores com outras idéias, transformadoras no longo prazo, para a construção de outra sociedade e, sem exagerar, de um outro mundo.

Finalmente, quando fala de obras *exemplares*, claramente afirmamos que se trata da avaliação do próprio Kant em relação à Revolução Francesa¹⁶⁵, porque a entende como um exemplo, não nas medidas e ações dos revolucionários, desafiando e executando ao rei, mas sim, como uma bela manifestação do espírito

francês foram gênios da política, mas sim, poder frisar o estímulo que a atividade destes gera entre outros agentes políticos e os ensinamentos que são repassados.

da humanidade em progresso moral, na efetivação dos ideais de liberdade, igualdade e fraternidade. Possivelmente, esta era sua expectativa a respeito da missão que esperava fosse cumprida pelo monarca prussiano¹⁶⁶ e, fundamentalmente, pelos homens ilustrados, capazes de influenciar o monarca e as opiniões dos mais influentes no governo e na sociedade no geral. O *exemplo* não é outra coisa que um produto do gênio artístico, assumido como *modelo* não para ser copiado, mas para ser *imitado*¹⁶⁷, no qual um gênio desenvolveu o seu talento, oferecendo-o como regra para que outros possam medir os seus talentos e constituir uma sucessão daquele. Os exemplos são as intuições dos conceitos empíricos.¹⁶⁸ Estes modelos são a única forma de orientar a produção de obras numa bela arte. Especificamente na política, eles constituem o fruto no *momento artístico da política*, ou seja, um exemplo oferecido por um gênio, é aquele primeiro passo em concreto para sair da animalidade e, posteriormente, elaborar tanto conceitos esclarecedores, quanto máximas orientadoras e organizadoras das vontades dentro da sociedade.

Essa mútua vinculação entre ciência e arte à qual nos referimos anteriormente, está claramente explicitada por Kant nas seguintes palavras:

O gênio pode somente fornecer uma *matéria* rica para produtos de arte bela; a elaboração da mesma e a *forma* requerem um talento moldado pela escola, para fazer dele um uso que possa ser justificado perante a faculdade de juízo. (KU, §47, 156)

¹⁶⁵ Cf. TERRA, R., “É possível defender a legalidade e ter entusiasmo pela revolução? Notas sobre Kant e a Revolução Francesa”. In: *Passagens*. Estudos sobre a filosofia de Kant, Editora UFRJ, RJ, 2003. Cf. também PINZANI, *op cit*.

¹⁶⁶ Podemos pressupor isto, a partir do Prólogo do *Conflito das Faculdades*, no qual dedica esta obra ao rei Frederico Guilherme II, elogiando seu caráter ilustrado, do qual aguarda um grande potencial libertador para o espírito da humanidade, assegurando o progresso da cultura no campo das ciências contra toda interferência obscurantista. Além disso, neste prólogo Kant, no exercício da sua liberdade, contesta acusações do ministro de culto do próprio Frederico Guilherme II, e um documento real no qual é censurada sua posição conhecida no livro *A religião nos limites da mera razão*.

¹⁶⁷ Segundo Kant, o exemplo de um gênio “produz para outros bons cérebros uma escola, isto é, um ensinamento metódico segundo regras, na medida em que tenha podido extraí-lo daqueles produtos do espírito e de sua peculiaridade.” Cf. KU, § 49, 164.

¹⁶⁸ De maneira equivalente a como os *esquemas* são as intuições dos conceitos do entendimento puros. Cf. KU, § 59, 195.

Afirmamos então, que da mesma maneira que o talento político requer o ‘molde’ da academia, dos conhecimentos desenvolvidos nas faculdades, assim também, o cientista político requer a sensibilização no prazer da reflexão estética, possibilitada pelo juízo do gosto, para cultivar o gênio. O verdadeiro político deve poder conjugar suas faculdades produtivas com a simples faculdade de ajuizamento, que é o gosto. Não por isto, a obra de um político pode ser assimilada inteiramente como uma obra de um artista no sentido convencional, um poeta ou um pintor por exemplo. Porque as obras destes estão voltadas exclusivamente para o prazer estético, enquanto as obras de um político, também o estão, mas só no *momento artístico da política*, porque no *momento mecânico da política*, estas percepções estéticas e estas obras belas devem se ordenar segundo a idéia da liberdade e as condições *a priori* do conhecimento. No primeiro momento a beleza da obra é *livre* e no segundo momento a beleza é *aderente*,¹⁶⁹ porque certamente acontece que há juízos de gosto a partir do prazer estético gerado por conceitos. Mas não é o caso que aqui estamos salientando, já que nos interessa frisar a *beleza pura* como “símbolo da moral”. Relacionado com isso, Kant afirma:

Um tratado moral e mesmo um sermão tem que conter esta forma de arte bela, sem, entretanto, parecer procurada; mas nem por isso se chamará a elas de obras de arte bela. (KU, §48,158)

Entendemos que o sentido desta última frase está vinculado a esse cuidado de não cair num entendimento simplificado e confundir a política com o modo de criação que se dá na poética, por exemplo. Porque, embora desde a perspectiva que estamos propondo, este processo criativo é contemplado e desenvolvido, ele não acontece isoladamente. Entendemos lógico pensar que, para Kant, um verdadeiro político ilustrado, nos seus afazeres de organizador, executor e

¹⁶⁹ Cf. KU, § 16, 75-6.

fiscal dos processos sociais orientados para um convívio pacífico, pode, e *deve*, integrar as faculdades de conhecimento –entendimento, juízo e razão, porque o ânimo humano é um e indiviso, embora, para os efeitos das nossas reflexões, Kant proponha sua divisão em três faculdades gerais do ânimo –conhecimento, sentimento de prazer e apetição.

Conseqüentemente, esta integração não deve apagar as fronteiras nem confundir as especificidades do *científico*, em relação ao *moral* e ao *estético* da política. Então, se levarmos em consideração só a condição de *arte bela* da política, esta deve poder ser livre, numa dupla perspectiva. Por um lado, a atividade artística da política não pode estar influenciada nem condicionada pelos padrões de medida que julgam e avaliam um trabalho remunerado; por outro lado, o ânimo sente satisfação em estar ocupado, mas não por causa de uma remuneração prometida.¹⁷⁰ Isto é o que acontece no que decidimos chamar *momento artístico da política*. Posteriormente, os frutos das reflexões estéticas serão considerados segundo os pressupostos práticos da razão, visando à liberdade, ou avaliadas segundo as condições de possibilidade *a priori* do conhecimento da realidade política.

Entendemos que estas observações sobre a complexa estrutura das atividades, afazeres e tipos de conhecimentos que se integram na política, são coerentes com a consideração tanto das divisões específicas, quanto da unidade presente em toda a arquitetônica da obra kantiana. São três críticas, que analisam em detalhe as diferentes faculdades, a partir de princípios e procedimentos específicos e diferentes, não por isso, Kant estava pensando em três homens. Muito pelo contrário, pensava nas condições universais, presentes na espécie humana, no seu devir histórico e para seu aperfeiçoamento. Portanto achamos que, embora a

¹⁷⁰ Cf. KU, § 51, 166.

tradição não tenha colocado este aspecto em relevo, devemos dar atenção à fase estética da política para ampliar as nossas possibilidades de conquista da liberdade.

Esta revisão dos conceitos de política e do político, orientada pela consideração da natureza do juízo reflexionante estético, servem de ponte para encaminhar nossas considerações finais no próximo capítulo.

4. O juízo reflexionante estético: uma das vias necessárias para a realização da liberdade política

4.1. Introdução

No capítulo anterior foram expostas as características e qualidades do *juízo reflexionante estético* e, posteriormente uma necessária revisão dos conceitos de política e do político, dentro da perspectiva kantiana. Na presente seção, primeiramente, salientamos os elementos que nos permitem associar o *juízo reflexionante estético à política*. A seguir, analisamos alguns pontos críticos da tese de Hannah Arendt. Logo depois, detalhamos alguns elementos e salientamos a relação recíproca entre o momento *artístico* e o *mecânico* da política. Finalmente, reconsideramos a figura do próprio Kant, como filósofo ilustrado que fez algumas contribuições para a política, a partir de sua profissão e condição de filósofo.

4.2. O juízo reflexionante estético *na* política¹⁷¹

Primeiramente, afirmamos que a política também começa pelas contingências do particular na experiência empírica. Mas, uma pergunta que o leitor pode-nos fazer é a seguinte: por que essa apreensão do singular contingente político deve vincular-se à apreensão do singular contingente estético?

Segundo nosso entendimento, não é o *objeto* que define a modalidade e as condições da nossa pesquisa, mas sim o *sujeito*. Lembremos as palavras de

¹⁷¹ Pelo insinuado neste título, é verdade que consideramos a reflexão estética como **uma das premissas, mas não ‘a’ premissa** para a ação política e, por outro lado, a nossa preocupação não está focalizada para diferenciar entre a ‘boa’ e a ‘má’ ação política, mas, sim, em compreender (aprofundando a tese de Arendt) como seria, desde a perspectiva kantiana, a **ação *mais* propriamente política, por ser nela mais ampla e profundamente desenvolvidos os talentos** da espécie humana **no exercício da totalidade das faculdades do ânimo** e assumindo o *giro copernicano* nesta harmoniosa totalidade (Ver pp. 84, e 89).

Kant, quando diz que a razão pura especulativa tem a particularidade de poder e o dever de avaliar o seu próprio poder através das diferentes maneiras em que ela escolhe os objetos do pensamento, o qual pode ser realizado porque não podemos atribuir a eles no conhecimento *a priori* nada além daquilo que o sujeito pensante pode tirar de si próprio.¹⁷² Lembrado deste *giro copernicano* que Kant definiu para a filosofia, e considerando que também definiu três faculdades para apreender a realidade e, embora todas elas devam começar pela experiência, só o juízo de gosto é a faculdade que faz a crítica, procurando o universal para o particular e não o contrário. As outras duas faculdades determinam os casos singulares a partir da prévia definição do universal teórico ou racional prático. Portanto, nos parece lógico pensar que essa faculdade de apreensão do singular contingente deve ser a mesma tanto para refletir sobre a beleza de uma obra poética, quanto para a de um objeto da política. Não seria lógico pensar que há duas faculdades diferentes para cada um destes objetos. Por outro lado, seja num poema, numa pintura, num tratado de paz, numa constituição ou qualquer outro objeto cultural, sempre falamos do mesmo tipo de experiência de prazer estético submetido à crítica da mesma faculdade do juízo.

Por isso, como na política temos que lidar com o particular contingente do mesmo jeito que na estética, coincidimos com Hannah Arendt em salientar as valiosas chaves interpretativas que a “Analítica do Belo” nos proporciona para entender melhor a política. De toda forma, esta enfática afirmação da existência de um aspecto *reflexionante* na política kantiana, de maneira alguma significa a negação ou a depreciação do aspecto determinante da política em Kant. Primeiramente, devemos conceder que é verdade que damos uma ênfase especial para o aspecto reflexionante da política, pois é, justamente, a tese que achamos

¹⁷² Cf. KANT, *Critica da razão pura*, Prefácio da segunda edição (1787), p. 135, Editorial Losada S.A., Buenos

seja uma contribuição interessante, por ser uma leitura diferente, mas isto, de maneira alguma para negar o aspecto determinante da política, o qual é claramente afirmado e argumentado por Kant, pela extensa tradição kantiana e por nós neste trabalho. De fato, não só que em momento nenhum sequer insinuamos a possibilidade de ‘resumir’ a política à atividade reflexiva, já que nunca negamos a importância decisiva que Kant confere aos conceitos do direito e a sua realização, como também dedicamos especialmente não um, mas, sim dois apartados a este respeito, nos quais falamos sobre *quais os artificios para fazer política*¹⁷³ e, como um desdobramento desta seção, quando mais para a frente falemos sobre o *momento mecânico da política*.¹⁷⁴ Novamente, aqui há uma interpretação pessoal, que tenta ser uma contribuição, na qual, longe de negar a centralidade do aspecto determinante da política, afirmamos que este aspecto *pode e deve* estar em relação e interação com o aspecto reflexionante da política e vice-versa.¹⁷⁵

Mais um esclarecimento prévio, antes de prosseguir com a nossa argumentação. Assumir esta assimilação da faculdade do ajuizamento estético na esfera da política pode provocar nos leitores uma outra pergunta, a saber: é possível assumir este ajuizamento estético como mais um dos afazeres da política, e isto, sem prejuízo da sua imparcialidade própria, ou seja, sem que signifique envolvimento nas atividades políticas, embora seja uma *via de ação política*?¹⁷⁶ Em outras palavras: é possível assimilar a *reflexão desinteressada e imparcial à ação própria da política*? A esta dúvida, de alguma maneira, já respondemos nos

Aires, Argentina, 1986.

¹⁷³ Ver 2.4.

¹⁷⁴ Ver 4.4.2.

¹⁷⁵ Explicitamente afirmamos isto em todo o apartado 3.3., pontualmente nas pp. 82 e 83 e também no apartado 4.4. na sua íntegra.

¹⁷⁶ Como claramente está explicitado no título desta quarta seção, que, não acidentalmente, é também o título desta dissertação. Esta afirmação será aprofundada quando desenvolvamos o conceito de *momento artístico da política* em 4.4.2.

apartados 3.3. e 3.4., de toda maneira, entendemos que é de muita utilidade nos determos um momento para refletir mais uma vez sobre este ponto.

Esta questão diz respeito a uma possível contradição na qual teríamos caído, ao atribuir ‘inadequada’ e ‘incorretamente’ a *reflexão* ao *ator* e não ao *espectador*. Aqui, gostaríamos de fazer duas observações. Primeiramente, que Arendt se dedica especialmente a demonstrar como podemos achar elementos no pensamento kantiano, que nos permitem deduzir que ele, não só na sua produção teórica, como também no seu exercício da profissão de filósofo institucional, recusa a perspectiva ocidental tradicional, a partir da qual estamos acostumados a considerar *ação* e *reflexão* como pertencentes a meios, âmbitos ou instâncias ‘essencialmente’ diferentes. Arendt inicia a sua 10ª lição, criticando e se opondo à tradicional contraposição entre *contemplação* e *ação*. Arendt entende que Kant propõe uma redefinição na relação entre essas duas atividades, quando reavalia os atos especificamente políticos, a partir do critério da *publicidade*, que é elevado ao status de *princípio transcendental*,¹⁷⁷ e também a partir da idéia de *progresso*¹⁷⁸ desde uma perspectiva de *história universal*¹⁷⁹. Portanto, a partir de Kant e de Arendt, nós entendemos que, embora *refletir* e *atuar* sejam ações diferentes, não estão separadas por um abismo, e não se encontram em pólos opostos. Muito pelo contrário, se encontram em necessária relação. Dito em outras palavras, o ato de refletir é exatamente isso: uma *ação*. Claro, segundo Kant *deve ser* um tipo de ação diferenciada daquela engajada nos acontecimentos políticos concretos e contingentes. Isto, porque, por um lado, a ação explicitamente política concerne exclusivamente às instituições estatais vigentes, caso contrário, “... qualquer ação

¹⁷⁷ Cf. ARENDT, *op cit*, p.77.

¹⁷⁸ Cf. ARENDT, *op cit*, pp.71 e 73.

¹⁷⁹ Cf. ARENDT, *op cit*, p.75.

efetiva por parte de súditos consistiria em atividade conspirativa” isto é, devemos considerar que toda “... alternativa ao governo estabelecido era um golpe de Estado”.¹⁸⁰ E, por outro lado, o envolvimento nos processos concretos atenta contra a imparcialidade e a autonomia necessárias para quem julga.¹⁸¹

A inexistência de um ‘abismo’ entre reflexão e ação é afirmada por Arendt, quando explica que o correto oposto de razão prática não é a teoria, mas, sim, a “...especulação – o uso especulativo da razão.”¹⁸² A partir desta sutil distinção, Arendt entende o próprio Kant como filósofo que, embora preocupado pelos assuntos da sua época (por exemplo, no significado e desdobramentos da Revolução francesa), que teoriza e reflete sobre questões políticas sem abandonar a atitude crítica da imparcialidade, por exemplo, quando estuda “... a teoria do progresso perpétuo e a da união federal das nações, a fim de conferir à *idéia* da humanidade uma realidade política”, sem ele cair na “... participação ansiosa que beira o entusiasmo”.¹⁸³

De toda forma, e aqui a nossa segunda observação, esse espectador que reflete e julga sobre os fatos concretos da existência própria e da sua comunidade organizada, não o faz em solidão, mas, sim, no plural.¹⁸⁴ Então, primeiramente, estas idéias e reflexões em comunhão não ficam limitadas aos confins do gabinete do pensador, e por outro lado, não se limitam só à comunidade dos intelectuais, ao público ilustrado entendido nas questões teóricas. Suas reflexões são para chegar aos ouvidos e espíritos dos homens políticos, especialmente, ao monarca, para orientar suas decisões, sem se envolver diretamente nos fatos concretos. Porque, como o próprio Kant afirma, e é parafraseado por Arendt, “... para julgar os objetos

¹⁸⁰ Cf. ARENDT, *op cit*, p.78.

¹⁸¹ Cf. ARENDT, *op cit*, pp. 71-2.

¹⁸² Cf. ARENDT, *op cit*, pp.78-9.

¹⁸³ Cf. ARENDT, *op cit*, p. 79.

belos, requer-se o *gosto* ..., para sua produção requer-se o *gênio*".¹⁸⁵ Traduzindo essa observação para o âmbito da política: *produção* e *juízo* de um objeto exigem o exercício de faculdades diferentes, mas, nem nesse trecho nem em algum outro consideramos que fosse afirmada a mútua exclusão entre elas. Aliás, não só que há uma relação, como também afirma Kant que há uma subordinação do gênio ao gosto, ou, dito de outra maneira: subordinação do ator ao espectador. Mas isto, sem deixar de conceder que, sem *gênio produtor* o espectador não teria nada para julgar.¹⁸⁶ Esta subordinação, na política, se traduz numa valorização que prioriza o peso da *opinião* do público ilustrado por sobre o seu voto.¹⁸⁷ Esta atitude de espectador, não envolvido nas ações concretas, mas, sim, ocupado e comprometido no desenvolvimento das idéias que subsidiam o progresso da humanidade, fica explícita no "Artigo Secreto" da *Paz perpétua*, quando o próprio Kant se propõe influir nos critérios dos monarcas (especificamente o prussiano) a respeito das relações civis e da conformação do *Faedus pacificum*. Isso também o vemos no *Conflito das faculdades* na sua argumentação a favor da *liberdade de pensamento* e da *livre divulgação de idéias*, tanto no corpo da obra, como na sua introdução, dedicada ao monarca, na qual confronta explicitamente com os critérios e decisões assumidos pelo ministro de culto, subscritos pelo rei.

Para reforçar mais esta tese, e aqui o eixo da nossa argumentação a respeito desta 'conflitante' relação entre *ator* e *espectador*, cito as palavras de Arendt, quando afirma que:

¹⁸⁴ Cf. ARENDT, *op cit*, pp. 76 e 81.

¹⁸⁵ Cf. KANT, KU, §48 e também ARENDT, *op cit*, p. 79.

¹⁸⁶ Cf. ARENDT, *op cit*, p. 80.

¹⁸⁷ Cf. ARENDT, *op cit*, p.77. Neste ponto, lembremos mais uma vez que essa prioridade da seqüência: opinião-espectador-intelectual-filósofo não se corresponde com um desprezo ou desvalorização das outras profissões, nem sequer da política, mas, sim, e como já foi esclarecido por nós a partir das teses do *Conflito das faculdades*, é pelo simples fato da especificidade do trabalho do filósofo, que, pelo objeto do seu trabalho: a verdade, pode expor um julgamento mais autônomo que qualquer um dos colegas das outras faculdades 'superiores'.

... o juízo do espectador cria o espaço sem o qual nenhum desses objetos [belos] poderia aparecer. O domínio público é constituído pelos críticos e espectadores, não pelos atores 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, ... 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). Cf. ARENDT, *op cit*, p. 81. Grifos nossos.

A partir desta afirmação, entendemos que aquela relação entre gênio e gosto, não só é possível, como necessária no âmbito da política institucional. E nós afirmamos mais ainda, a saber: que essa relação também é possível de ser considerada na esfera do *sujeito individual*, isto é, o próprio *ator* pode se comportar como *espectador*. Na nossa argumentação frisamos que esta disposição não seria a mais comum, nem a esperada de qualquer político, mas sim daquele que conseguisse exprimir as vantagens da ampliação da noção de racionalidade política, ou seja, aquele que além de *cientista* político se assumisse e desempenhasse como *artista* político e, por esse motivo, consiga desenvolver um *espírito alargado*.¹⁸⁸ Aqui, mais uma vez, Arendt nos esclarece, quando diz:

... Ele [o espectador] 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. Cf. ARENDT, *op cit*, p. 81.

Esta revisão de alguns detalhes na nossa argumentação serve para continuar a amarrar alguns elementos próprios da argumentação de Arendt e de Kant, que balizam nossa tese. Isto, para dizer que a reflexão continua sendo uma atividade própria do espectador, mas com as ressalvas feitas, a saber: a) reflexão e ação não pertencem a esferas em pólos opostos e b) a reflexão do público ilustrado é, de fato, segundo o próprio Kant manifesta nos textos citados, como na sua própria atitude, para, em conjunto, influenciar a ação do poder executivo, sem que esse 'juiz'

¹⁸⁸ Claramente exposto no apartado 3.3. p 83. e desenvolvido em todo o apartado 3.4.

que reflete se envolva afetiva e emocionalmente nos acontecimentos. Isto é possível, por aquilo que já frisamos, quando diferenciamos o tipo de *sensação* presente na experiência estética,¹⁸⁹ a qual pode ser entendida analogamente na experiência política, porque entendemos que na experiência estética, o juízo de gosto *puro* é aquele em relação ao qual nem *atrativo* nem *comoção* têm a menor influência na complacência, porque Kant distingue entre o *prazer do gozo*, a *complacência moral*, o *prazer no sublime* e o *prazer no belo*, e na experiência estética não há prazer pela afetação passiva dos sentidos, nem de uma atividade legal, e também não há contemplação raciocinante segundo idéias, mas há um *prazer na mera reflexão*,¹⁹⁰ o qual acontece por *refletir sobre a mera forma do objeto*.¹⁹¹ Na política, segundo nós entendemos, podemos estabelecer uma analogia, desde que a reflexão estética sobre um objeto da política aconteceria a partir de uma experiência de prazer na reflexão na mera forma do objeto da experiência política, isto é, os *espectadores* podem efetivar seus juízos e se manter distantes de todo envolvimento direto nos fatos e acontecimentos, porque sua atenção está, por exemplo, na *forma* da república e não ‘nesta’ ou ‘naquela’ república em particular. Por isso é que nos atrevemos a afirmar que a *reflexão estética* é uma das vias da *ação política* que acontece sem abalar a *imparcialidade* e o *desinteresse* do espectador cidadão do mundo.

A partir de certas leituras de Kant se enfatiza que o definitório na política é contar com regras para definir o particular, ou seja, poder determinar os fatos e ações particulares a partir do universal. Sem necessidade de negar este ponto, nós afirmamos que, também deve-se encontrar, para os fatos e ações particulares, seu

¹⁸⁹ Ver 3.2.3. pp. 67, 71, 72, 73 e 74, ver também 4.4.1. pp. 114 e 115.

¹⁹⁰ Cf. KU, § 39, 139.

¹⁹¹ Ver 3.2.3. p. 72.

universal, assim como acontece no juízo. Ou seja, a política também se faz, quando se subsume o particular sob o universal a partir de um princípio transcendental. Na primeira dessas vias da ação política, esta acontece a partir de conceitos teóricos, como, por exemplo, os do direito, e assim, acontece uma determinação dos casos particulares possíveis da experiência. Isto é, a política começa no plano teórico do entendimento e na racionalidade prática da moralidade, para determinar os conceitos empíricos e dar uma ordem à experiência. Por outro lado, afirmamos que freqüentemente acontece na política que, antes de existir conceitos como o de Estado, constituição ou até, o de direito mesmo, aconteceu que os homens foram protagonistas ou testemunhas de fenômenos, nos quais não tiveram mais do que uma percepção sensível deles, a qual, posteriormente, daria origem a propostas práticas, que finalmente se consolidariam em conceitos universais e necessários. Os próprios conceitos de república ou de republicanismo devem ter nascido assim. Ou como acontece diariamente, embora já existam os conceitos e as instituições teóricas da política, há setores mais incultos da sociedade que não têm conhecimento disso e é a partir de uma experiência estética que tomam contato pela primeira vez. Inversamente, setores mais ilustrados aproximam estas instituições daqueles que as desconhecem através de experiências estéticas. Estas podem não estar diretamente vinculadas ao conceito, acontecendo assim uma percepção estética de uma beleza pura. Este é o caso do prazer estético experimentado num mutirão entre vizinhos, que pode levá-los a intuir o conceito de democracia ou a idéia de bem-comum, por exemplo, a partir da beleza experimentada pelo espetáculo dessa ação comunitária.

Isto é possível a partir da pressuposição transcendental, subjetivamente necessária da *experiência* como um sistema empírico. Porque, assim como na

natureza, a unidade da política é um conjunto de fenômenos que possui sua realidade objetiva também na experiência, entendida como um sistema possível segundo leis empíricas.

Em segundo lugar, essa primeira pesquisa de elementos constitutivos da política acontece a partir de um julgamento que não precisa de conceitos como determinação do seu fundamento. Antes de conhecer e entender que uma determinada ação ou instituição é boa ou que é um dever, a partir da pressuposição da experiência como sistema, acontece uma apreensão a partir da mera *reflexão* que compara as representações de formas empíricas da política, ao mesmo tempo que mantém juntas as representações dadas entre si e estas com a faculdade do juízo. Este refletir, exercido a partir de um princípio próprio, permite que achemos conceitos empiricamente determinados para todos os elementos da política, e assim, a reflexão vai além das meras comparações, porque chega a conhecer formas específicas, por exemplo, da organização política entre os seres humanos.

De acordo com este ponto de partida, os fenômenos podem ser submetidos a conceitos empíricos segundo um procedimento técnico a partir de uma concepção desses como arte. No geral, a natureza é considerada arte e, no específico, a natureza humana aqui se pressupõe e se desenvolve como arte. Isto permite uma classificação para diferenciar, por exemplo, entre aquilo percebido como uma mera revolta daquilo que é uma revolução que exemplifica o espírito da humanidade em progresso, como foi o caso da Revolução Francesa para o próprio Kant.¹⁹²

Para essa classificação na política, o juízo do diverso permite que este seja dividido em gêneros e espécies, contando com a possibilidade de reduzir a

¹⁹² Cf. TERRA, R., *Passagens. Estudos sobre a filosofia de Kant*, ps 101-129. Editora UFRJ, RJ, 2003.

conceitos, todas as formas dos objetos da política que apareçam, por meio da comparação. Desta forma, a pressuposição *a priori* da natureza como um sistema segundo leis empíricas, permite que, através da comparação das formas da política, haja acordo e, a partir de conceitos empíricos e das conexões desses entre si, nos elevarmos a conceitos empíricos mais universais.

Então, um juízo de tipo reflexionante dentro da política traz os fenômenos dados sob conceitos empíricos de coisas naturais determinadas, de forma técnica e artística, não de maneira esquemática nem mecânica, a partir do princípio da técnica da natureza como o princípio que o próprio juízo assume para si. Um juízo deste tipo é a ferramenta política que permite uma ordenação da vida dos homens através da política, começando com uma *classificação* dos fenômenos políticos em classes e gêneros superiores. Assim foi elaborada, por exemplo, mais de uma listagem sobre os diferentes tipos de governos ou de formas do Estado; assim foram apreendidos os diferentes elementos empíricos, a partir dos quais experimentamos sentimentos de prazer ou desprazer, sobre os quais refletimos e aos quais, posteriormente determinamos como dever ou desobrigação, por exemplo.¹⁹³

Quando o juízo de reflexão pensa a política a partir de uma finalidade, faz-se possível, e também necessário, pensá-la além de uma necessidade mecânica. Esta pressuposição nos permite manter a unidade sistemática na classificação completa das formas particulares segundo leis empíricas. Essa finalidade, pela representação de um fim, cumpre então a função de uma *máxima* da unidade da

¹⁹³ Aqui é correto esclarecer que Kant não falou de uma classificação dos “diferentes tipos de governo”, mas se lembramos o exposto no começo do apartado 3.3, ele sim falou de uma *classificação da natureza no geral*, e o exemplo das listagens das formas de governo foi só um exemplo de como isso já foi feito na história da filosofia política, para reforçar a nossa tese de que isso não poderia ter acontecido por uma exclusiva determinação dos conceitos, mas, sim, a partir de uma experiência do particular contingente para o qual se procura o seu correspondente universal.

política segundo leis empíricas, já que nos permite estabelecer uma regularidade do contingente.

Assim, a ordenação política é possível, porque o juízo reflexionante, na política, pressupõe *a priori* e apenas subjetivamente a legalidade dos elementos da política como fins naturais¹⁹⁴, como conceito de finalidade objetiva possível. Desta maneira, os objetos são percebidos como *finais*, somente para o juízo.

Num juízo de reflexão política, *imaginação* e *entendimento* são as duas faculdades que intervêm, guardando certa proporção entre elas. Se a forma do objeto dado na intuição empírica é tal, que a apreensão do diverso na imaginação coincide com a *exposição* de um conceito do entendimento, então, nessa concordância de entendimento e imaginação na reflexão política, é possível iniciar a ordenação intelectual das formas da política a partir da mera experiência empírica e segundo os princípios subjetivos da reflexão sobre os objetos, a qual é entendida como regra do julgamento técnico.

Finalmente, afirmamos que essa primeira experiência da política acontece por um juízo da mera reflexão, o qual é de tipo *estético*.

Lembremos que aquela finalidade, julgada apenas subjetivamente, é uma referência ao sentimento de prazer e desprazer. Motivo pelo qual o juízo sobre ela chama-se *estético*. Então, como o juízo estético é do tipo empírico, por acompanhar a representação sensível do objeto, e a *estética* refere ao predicado daquilo que, em juízo de conhecimento, pertence à intuição, então, uma primeira apreensão dos fenômenos políticos acontece pela mera intuição sensível subjetiva. Essa apreensão estética é a que deve ter acontecido nos espíritos ilustrados da época de Kant, quando foram surpreendidos pela Revolução Francesa, a qual devia entrar em

alguma classificação e devia ser traduzida a conceitos para ser entendida, como Kant fez, já que não era percebida como uma mera revolta a mais, como tantas outras.

O juízo de reflexão estética, na política, proporciona uma legislação, não da natureza nem da liberdade, e sim, exclusivamente para si mesmo; não para gerar objetos, mas sim para a simples comparação e para indicar as condições subjetivas *a priori* da possibilidade dessa vinculação.

Assim, como este julgamento trata apenas da finalidade subjetiva dos objetos da política, de tal modo fica determinado que o sentimento de prazer e desprazer está necessariamente vinculado à representação sensível do objeto. Este sentimento de prazer e desprazer é o princípio *a priori* da finalidade formal subjetiva dos objetos sobre o qual repousam os conceitos do juízo de reflexão estética.

Afirmamos, então, que a política também começa pelas representações fixadas na forma da sensibilidade, isto é, no modo como o sujeito é afetado pelos fenômenos da experiência. Quer dizer que a política também começa pelo modo de representação que refere dita representação dos objetos não ao conhecimento, e sim ao sentimento de prazer e desprazer. Isto é, pela apreensão da mera forma dos objetos. Em outras palavras, a política também começa pela estética, que garante condições de transcendentalidade, embora esta apreensão pelo sentimento de prazer não gere qualquer conhecimento teórico objetivo e fique no mero âmbito da receptividade do sujeito, cujas determinações de significação são meramente subjetivas.

Esta possibilidade de julgamento na política define a necessidade de intervenção da faculdade que julga sobre a *beleza* dos fenômenos políticos, antes

¹⁹⁴ Não devemos esquecer o já exposto no primeiro capítulo acerca da *natureza*, entendida não como uma

destes serem classificados, agrupados em espécies e gêneros, para depois serem traduzidos em conceitos e idéias. Isto quer dizer que na política também intervém o *juízo de gosto*, já que há um julgamento sobre a finalidade das formas dos fenômenos, que serão entendidas, primeiramente, como *belas* ou não, desde que essas formas dos objetos da política são percebidas como finais, e essa finalidade é atribuída à coisa e à própria natureza.¹⁹⁵ Entendemos que, talvez tenha sido dessa maneira que Kant percebeu a paz, para depois elaborar o seu tratado filosófico-político para uma paz duradoura; dessa maneira acolheu as vantagens da Revolução Francesa para o progresso da humanidade.

Até aqui vimos como a faculdade de ajuizamento reflexiva estética pode se desenvolver na apreensão dos objetos da política, confirmando mais uma vez a conexão entre as faculdades do ânimo, viabilizada pela faculdade do juízo. Segundo nossa perspectiva de uma política kantiana, que desenvolve suas tarefas a partir das três faculdades do ânimo humano, apreciamos esta conexão na seguinte seqüência: sentimos *prazer* na percepção e reflexão sobre a forma de um objeto; esse prazer nos leva tanto ao *conhecimento* deste objeto, quanto a uma *determinação da faculdade de desejar a produzi-lo*. Em outras palavras, em certas situações da vida política, é a experiência estética a que levará o sujeito a uma primeira apreciação do político e a posterior criação de conceitos e de idéias para o conhecimento e determinação das ações na sociedade.

A outra fase desta unidade pode-se expressar da seguinte maneira: se queremos desenvolver a política no máximo das suas possibilidades para efetivar o

determinação cega e externa à própria natureza humana.

¹⁹⁵ Lembremos que no primeiro capítulo afirmamos que a política está na natureza humana, não como uma determinação mecânica e alheia, como um instinto da animalidade humana.

progresso da humanidade, necessariamente devemos considerar a estética como parte integrante da atividade política.

Após dessas considerações, analisaremos a tese de Hannah Arendt à respeito da relação entre filosofia política e *Crítica do juízo estético* por ela proposta e que anima nosso trabalho.

4.3. Confirmação ou retificação da tese de Hannah Arendt

Para nos orientarmos nesta análise tomamos como referência as observações feitas por André Duarte de Macedo às teses da filósofa.¹⁹⁶

Em primeiro lugar, o tradutor destaca que a interpretação de Arendt sobre a "Analítica do Belo" na *Crítica da faculdade do juízo* é do tipo *apropriativa*, sem se preocupar em se manter numa exposição analítica dos conceitos de Kant. De toda maneira, informa que a filósofa estabelece um diálogo crítico com o pensador, visando a tentativa de pensar 'com' e, sobre tudo, 'a partir desses' conceitos.¹⁹⁷ Segundo ele, essa disposição para a análise provoca ambigüidades e oscilações, no que diz respeito ao sentido atribuído por Arendt aos conceitos kantianos.¹⁹⁸

A este questionamento podemos responder com as palavras do próprio Kant, que não pretendia:

... tornar sua cabeça um pedaço de pergaminho no qual rabiscasse antigos e semi-apagados fragmentos de informação oriundos de arquivos. (Apud Arendt, op cit,p.42)

¹⁹⁶ "A dimensão política da filosofia kantiana segundo Hannah Arendt", ensaio incluso na edição brasileira já citada das *Lições*, traduzida ao português pelo próprio André Duarte. Doravante, citado como DP e número de página.

¹⁹⁷ Cf. DP, p. 111.

¹⁹⁸ Cf. DP, p. 127.

Este comentário confirma a rejeição de Kant a uma filosofia de mera erudição e, nesse sentido, a própria Hanna Arendt também não quer escrever com intenção de só “interessar a antiquários.”¹⁹⁹ Nas suas palavras:

E se em nossa apresentação, fomos além da interpretação de Kant, ainda permanecemos no espírito de Kant. Como ele mesmo afirmou, freqüentemente a posteridade “entende um autor melhor do que ele se entendeu a si próprio.” (Arendt, *op cit*, p. 46)

Segundo nosso entendimento, Arendt estaria estendendo conclusões de Kant para territórios onde ele mesmo não teria se manifestado explicitamente, e não teria entrado em contradição com as diretrizes gerais do pensamento kantiano.²⁰⁰

Por outro lado, nossa própria interpretação também segue essa orientação e todo nosso esforço foi direcionado nesse mesmo sentido: pensar ‘com’ e ‘a partir de’ Kant e Arendt, sem distorcer a intencionalidade explícita nos textos.

Em segundo lugar, Duarte questiona Arendt por preferir abordar o tema da filosofia política de Kant a partir dos conceitos da *Crítica do juízo* e não daqueles

¹⁹⁹ Cf. ARENDT, *op cit*, p. 42.

²⁰⁰ Esse caráter *apropriativo* do qual André Duarte nos fala, não deveria ser entendido como uma ‘fenda’ que Arendt aproveita para ela ‘deixar voar a sua própria imaginação’. Lembremos que ela começa seu trabalho afirmando a tese sobre a existência de uma filosofia política kantiana, embora ele nunca tenha escrito uma tal filosofia política. Então, eu entendo que longe de tentar se ‘aproveitar’ de alguma ‘fenda num mosaico’ já organizado e montado, ela, pelo contrário, está tentando reunir e organizar as peças de um quebra-cabeça, que estão soltas e dispersas, mas que dão sinais de se corresponder no mesmo desenho. Lembremos que ela resgata certos textos, mas se nega a lhes outorgar um status que não lhes corresponde, como o de ‘Quarta Crítica’, insinuado por K. Borries. Ela não pretende ‘descobrir’ uma ‘unidade oculta’, mas sim, se preocupa em estabelecer as relações de correspondência entre os elementos chave de um pensamento político que, explicitamente, não tem a pretensão de ser um ‘manual prático’, que o príncipe deva aceitar do filósofo e que, segundo ela, propositadamente se encontra assim, disperso em várias obras. Isto, porque, talvez, a política fosse para Kant menos uma ‘matéria’ à qual todo ‘bom filósofo’ deva se dedicar, e sim, mais uma atitude a ser exercida própria do filósofo preocupado e interessado nos assuntos da política. Esta atitude *não autoritária* de Kant, que vá a contramão da longa tradição ocidental inaugurada por Platão, assim como Arendt a apresenta, a conferimos na atitude explicitada pelo filósofo em *A paz perpétua*, *O conflito das faculdades* e em *Resposta à pergunta: o que é Ilustração?* Nestas obras (centrais na análise de Arendt e na nossa também) claramente Kant não pretende dar ‘conselhos’, do jeito que Sto. Tomás dedicou ao príncipe de Chipre (e outros tantos filósofos a outros príncipes) mas, sim, primeiramente: exercer sua função de filósofo institucional que se “atreve a pensar por si mesmo” e que faz um correto uso público e também privado da sua própria razão. Entendo que esta característica “não autoritária” na atitude de Kant, que dá sustentação para a tese de Arendt sobre o peculiar modo de se apresentar a filosofia política kantiana, cobra mais força se lemos os textos citados no contexto histórico concreto de uma eminente impossibilidade de ‘dar conselhos’ a um monarca autocrático, aliás, contrário ao projeto ilustrado, como era o caso de Frederico Guilherme II. Mas Kant se manifestou e não timidamente. Para encerrar este parêntese, entendo que Arendt não faz nada de mais, pelo menos, nada que

conceitos da *Crítica da razão prática*. E, mesmo nessa obra, a autora utiliza a “Analítica do Belo”, e não a segunda seção da obra, em que Kant trata da *faculdade de julgar reflexionante teleológica*.²⁰¹

Ao primeiro ponto Arendt responderia que a segunda Crítica não seria a mais adequada, porque diferente do que na moral, em política os critérios, princípios e ações são avaliados em função da *conduta pública* e não da liberdade. Por outro lado, lembremos o já exposto anteriormente:

... Para Kant, o ‘termo meio’ que mediatiza e provê a transição da teoria à prática é o juízo. (Arendt, *op cit*, p. 49)

Em relação ao segundo ponto, como esta objeção é relevante, já argumentamos prolixamente a seu respeito nas seções 3.3., 3.4. e 4.2. deste trabalho. Resumindo, podemos salientar dois aspectos relevantes para considerar a “Analítica do Belo” a principal fonte de interpretação da concepção kantiana a respeito da política, a saber: a analogia de problemas entre arte bela e política, por termos que lidar em ambas as atividades com o singular contingente de maneira semelhante. Por outro lado Kant entende o mundo como um *espetáculo* para os homens, que são seus *espectadores-artistas*.²⁰²

Em terceiro lugar, Duarte adverte que na procura das implicações dos conceitos da Analítica do Belo, Arendt os interpreta num registro que seria conflitante com alguns pressupostos, advertências, e exigências da filosofia transcendental kantiana, deixando assim “claras zonas de conflito e tensão com o universo do kantismo”, embora a exegese arendtiana de certeza não seja o resultado de um trabalho ingênuo. Segundo Duarte, a interpretação de Arendt da “Analítica do Belo”

outros intérpretes de Kant não tenham feito já, ao privilegiar certa perspectiva de análise, salientando certas teses e deixando outras em segundo plano.

²⁰¹ Cf. DP, p. 118.

²⁰² Cf. ARENDT, *op cit*, p. 79.

... caminha sobre o fio da navalha, tentando amarrar o plano da análise teórica do *modus operandi* das faculdades do espírito e o plano da explicação das implicações políticas de uma atividade do espírito que, de seu próprio ponto de vista, só pode fazer sentido em sociedade. (DP, p. 124)

A este respeito podemos fazer duas observações. Primeiramente, não coincidimos com as tais “zonas de conflito e tensão” que Duarte explicita.²⁰³ A afirmação de Duarte nos parece em excesso severa e alarmante em relação aos exemplos que ele depois explicita. Embora possam ser interpretações discutíveis, não nos parecem equivocadas a ponto de colocar em risco a lógica do pensamento kantiano. Sem dúvida não são interpretações monolíticas, e não acreditamos que seja a intenção de Arendt.

Por outro lado coincidimos com Adela Cortina Orts,²⁰⁴ na medida em que aceitamos a possibilidade de entender o transcendentalismo kantiano como uma *atitude*. Ela afirma a seguinte tese:

... Perante a profusão de textos somos obrigados a adotar uma das seguintes posições: só temos um modelo autêntico de dedução, que coincide com aquele das categorias do entendimento da primeira Crítica, de modo que nos restantes casos o termo é utilizado de maneira imprópria, ou o significado é mais amplo e existem diversos tipos de dedução, segundo seja o âmbito ao qual deva ser aplicado, ou o método transcendental é mais que uma técnica minuciosa, uma *atitude*, a possibilidade de adotar uma *perspectiva*... Em todos os momentos é inegável o esforço por realizar uma dedução a partir da razão prática e de sua lei universal, se abstraindo do mundo e dos condicionamentos empíricos. Este é o modo de entender a dedução como uma *atitude*, como a adoção de uma

²⁰³ Um dos exemplos citados refere à perspectiva de interpretação de Arendt sobre o termo alemão “do conceito de *allgemein*, como instância de alcance ‘geral’, e não ‘universal’”. Esta objeção achamos que já foi contemplada na resposta à primeira das observações de Duarte. O segundo exemplo afirma que Arendt pretende um caráter “persuasivo” do juízo reflexionante. Neste ponto não coincidimos, porque na argumentação de Arendt temos percebido mais a valorização da ‘poesia’ do que da ‘eloquência’ explicitadas no § 53 da KU, como metáfora da atividade política, desde que “alarga e fortalece o ânimo”, por ser ela a que permite a “liberdade à faculdade da imaginação”, “espontânea e independente”, sem que seus “jogos com a apariência” produzam “enganos”. Cf. KU, § 53. O terceiro exemplo nos parece injusto, porque é o próprio Kant quem salienta a importância do social e da comunicabilidade entre os homens na questão do gosto. Sobre isso já temos argumentado bastante quando desenvolvemos os conceitos de *Sensus communis*, insociável sociabilidade e dos agentes da política como espectadores.

²⁰⁴ Filósofa espanhola que apresenta um estudo preliminar à tradução que ela fez do alemão para o espanhol da *Metafísica dos Costumes* (Ed. Altaya, Barcelona, 1996).

perspectiva, mais do que como uma técnica minuciosa. (Cf. CORTINA, *op cit*, XXV-XXVII) Grifos nossos.

Seriam três alternativas de entender o método transcendental e Cortina se inclina mais a entendê-lo segundo as duas últimas. Perspectiva com a qual coincidimos e que orienta nosso trabalho.

Em quarto lugar, não concordamos em dizer que a estratégia de Arendt de opor a universalidade subjetiva dos juízos de gosto à universalidade objetiva própria dos juízos de conhecimento “obscurece a exigência lógica de ‘necessidade’ que os juízos de gosto devem possuir”.²⁰⁵ Entendemos que essa estratégia tem uma finalidade didática, para diferenciar as duas formas de universalização e de necessidade possíveis, mas não conflitantes. Pelo contrário, as duas se integram na unidade das faculdades do ânimo humano. Portanto, as outras analogias entre os juízos estéticos e os juízos políticos²⁰⁶ às quais Duarte se refere como provenientes desta ‘obscuridade’ na necessidade, são legítimas e corretamente deduzidas a partir das argumentações de Kant.

Em quinto lugar, estariam se repetindo as mesmas tensões expostas na terceira objeção, só que agora, na interpretação do *Sensus communis*, conceito que ela entende como a possibilidade de satisfazer a “exigência de uma ‘comunicabilidade geral’ do sentimento estético despertado pela reflexão sobre o particular em questão”.²⁰⁷

Neste ponto, entendemos que não é Hannah Arendt quem força a interpretação, desde que, como já argumentamos, o próprio Kant escreve que este *Sensus communis* é o princípio que estabelece a necessidade de validade universal

²⁰⁵ Cf. DP, pp. 125-6.

²⁰⁶ A saber, que “ambos dependem ‘da presença de outros’ ”; por outro lado que “o juízo ... é válido ‘para toda pessoa individual que julga’, mas a ênfase na sentença recai sobre ‘que julga’ ”; e finalmente “que essa modalidade de juízos nada mais expressa uma ‘opinião’, um ‘ponto de vista’, e, portanto, jamais pode pretender valer incondicionalmente. Cf. DP, p. 126.

do juízo de gosto, a partir de um sentimento e não de um conceito.²⁰⁸ A partir da definição deste princípio, Kant afirma que os juízos têm que ser universalmente comunicáveis, tanto quanto o conhecimento. Por último, entendemos que há uma afirmação dessa comunicabilidade geral, quando Kant afirma que o *Sensus communis* é:

... O entendimento humano comum <der gemeine Menschenverstand>, que como simples são-entendimento (ainda não cultivado) é considerado o mínimo que sempre se pode esperar de alguém que pretenda chamar-se homem... Por *sensus communis*, porém, se tem que entender a idéia de um sentido comunitário <*gemeinschaftliche*>, isto é, de uma faculdade de ajuizamento que em sua reflexão toma em consideração em pensamento (a priori) o modo de representação de qualquer *outro*. (KU, § 40, pp. 139-40)

Entendemos que fundamentalmente neste parágrafo estaria confirmada uma *dimensão intersubjetiva*, num livre jogo das faculdades do ânimo, garantindo assim, a comunicabilidade das sensações dos sentidos, para que estas não fiquem ‘barradas’ no isolamento de uma experiência particular incomunicável.

Finalmente, esperamos ter contribuído com esta importante discussão, mesmo minimamente, e continuamos a afirmar a tese não ortodoxa de Hannah Arendt, na qual ela afirma que podemos achar as chaves de interpretação do pensamento político kantiano numa re-leitura da *Crítica do juízo estético*. Neste sentido, concordamos ainda com Arendt em relação aos tópicos desta *Crítica*, e especialmente, o tratamento do *particular* -como fato da natureza ou como evento da história-, do *juízo* -como faculdade para lidar com o particular-, e da *sociabilidade* - como condição de funcionamento dessa faculdade-, pois são sem dúvida, de eminente significação política.²⁰⁹

²⁰⁷ Cf. DP, p. 128.

²⁰⁸ Cf. KU, § 20, pp. 83-4.

²⁰⁹ Cf. ARENDT, *op cit*, p. 22.

Neste sentido, a seguir explicitamos nosso entendimento sobre a política como atividade que unifica estética, moral e conhecimento teórico.

4.4. Dois momentos da política

Como já vimos, a natureza procede de duas maneiras em relação aos seus produtos: ora *mecanicamente*, considerando-os meros agregados, ela sendo mera natureza; ora *tecnicamente*, se os considera como sistema, e ela se comporta como *arte*.²¹⁰ Daí que optamos por chamar esses dois momentos que constituem a passagem do estado de animalidade para o de civilidade como *momento artístico da política* e *momento mecânico da política*.

À diferença de Platão, segundo a filosofia teórica de Kant todo conhecimento depende da interação e cooperação entre sensibilidade e intelecto. Portanto não há motivo para entender que a política não deva manifestar estas fontes e suas relações. A sensibilidade não só que não é fonte de erros ou do mal, como que é uma das vias de conhecimento com as quais o sujeito conta para ter notícias do mundo circundante.

Assim, como a natureza no geral é *mecânica* e *artística* ao mesmo tempo, por lógica a natureza especificamente humana também responde a essas características, e é na política que isso se manifesta. Em 3.3. argumentamos acerca dessa dupla natureza da política, ora *ciência*, ora *arte bela*.

Por esta razão tentaremos imaginar mais uma vez como teria acontecido aquele hipotético primeiro passo de um povo que sai do estado selvagem no

²¹⁰ “Na terminologia kantiana, ‘mecânico’ refere-se a causas naturais; seu oposto ‘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. Cf. ARENDT, *op cit*, pp. 21-2.

começo da construção do mundo civilizado. A seguir, então, desenvolvemos as características específicas daquele momento na história que entendemos teria sido 'o primeiro' em acontecer nessa passagem, isto é, o *momento artístico da política*.

4.4.1. *Momento artístico da política*

Se pensarmos como deve ter acontecido que uma horda, uma tribo ou um clã, pela primeira vez na sua história, passou a se transformar numa *sociedade* visando princípios ou critérios que já se encaminhavam para a construção progressiva de um futuro Estado civil, com certeza podemos afirmar que isto não aconteceu por via de conceitos, já que estes não existiam. Mas, a construção de formas de organização e governo mais civilizados, até chegarmos no Estado de direito moderno, pressupõe indubitavelmente não só a existência de certos conceitos, como a sua eficácia na vida real. Este é o caso por excelência dos conceitos de direito, de justiça, Estado de direito, entre outros. Então a pergunta é: como esse bando de homens, a partir de um pensamento ordenado por sensações, por algumas idéias talvez, conseguiu construir os primeiros conceitos e se organizar a partir deles?

É lógico pensar que esse 'primeiro' passo da política começa por uma percepção *estética* da maneira como esse povo se organiza, porque essa primeira experiência acontece pelo encontro com o particular, com o singular na sua contingência absoluta. Aqui o particular é o objeto que chamamos de belo a partir da reflexão crítica do juízo, sem que possamos subsumi-los a uma categoria geral de beleza como tal, portanto não teríamos uma regra que pudesse ser aplicada, para

concluir sobre a beleza de um indivíduo a partir de um silogismo, por exemplo.²¹¹ Por isso, como já o explicamos em 4.2., podemos iniciar a ordenação intelectual das formas da política a partir da mera experiência empírica e segundo os princípios subjetivos da reflexão sobre os objetos, a qual é entendida como regra do julgamento técnico. Essa regra é possibilitada pela consideração da natureza como um sistema, e entendida a partir do princípio de finalidade nos produtos dela. Este princípio tem um sentido heurístico para a investigação das leis particulares da natureza.²¹²

Afirmamos que esta percepção do particular contingente é estética porque o sentimento de “prazer e desprazer constitui o absoluto, porque é a vida em si mesma”.²¹³ Desta maneira a política necessariamente deve começar com este sentimento, porque no começo da sociabilidade não há razão propriamente, pelo menos, não racionalmente instituída a partir de leis. Nesta tarefa o filósofo tem uma contribuição chave a dar já que sua profissão é a de esclarecer, a de “clarificar a experiência que todos nós temos”, a partir, justamente, dessa avaliação da vida segundo o sentimento de prazer e desprazer que sentimos. Ele faz isso, sem deixar de se considerar um homem como qualquer outro. Isto define o princípio de igualdade entre os homens, qualquer que seja sua função, cargo, aptidão ou habilidade dentro da vida social.²¹⁴

A faculdade humana que toma esse sentimento como ponto de partida é o juízo reflexionante estético, o qual faz uma comparação entre as formas apreendidas pela imaginação e a faculdade deste juízo de referir intuições e conceitos. Como já foi desenvolvido por extenso em 3.2., se nessa comparação a imaginação acha seu

²¹¹ Cf. ARENDT, *op cit*, p. 21.

²¹² Cf. KU, § 78, apud ARENDT, *op cit*, p. 22.

²¹³ Cf. KANT, *Antropologia* § 29, apud ARENDT, *op cit*, p. 35.

²¹⁴ Cf. Arendt, *op cit*, pp. 38-9.

acordo com o entendimento e, se nela também acontece um sentimento de prazer, então o objeto deve ser assumido como um fim para o juízo reflexionante. Este tipo de juízo é estético acerca da finalidade do objeto.

Também convém lembrar que a partir deste sentimento, que acontece provocado tanto pelas formas de organização e ordenamento do social quanto pela reflexão sobre estas formas, o juízo de gosto é entendido como um senso comunitário, que estabelece a diferença entre o feio e o belo, que é sem dúvida a primeira forma de se manifestar sobre um fato ou uma ação, que posteriormente pode ser avaliada como *certa* ou *errada*. Em outras palavras, a percepção estética é uma das fontes e vias para a determinação da nossa razão prática, ou seja, para a construção da moralidade da sociedade.

Neste sentido, lembremos as palavras de Kant, quando diz:

... O sentimento pelo belo é não apenas especificamente (como também de fato) distinto do sentimento moral, mas que ainda o interesse que se pode ligar àquele é dificilmente compatível com o interesse moral, de modo algum, porém, por afinidade interna. Ora, concedo de bom grado que o interesse pelo *belo da arte* não fornece absolutamente nenhuma prova de uma maneira de pensar afeiçoada ao moralmente-bom ou sequer inclinada a ele. Contrariamente, porém, afirmo que tomar um *interesse imediato* pela beleza da natureza (não simplesmente ter gosto para ajuizá-la) é sempre um sinal de uma boa alma; e que se este interesse é habitual e liga-se de bom grado à *contemplação da natureza*, ele denota pelo menos uma disposição de ânimo favorável ao sentimento moral. (KU, § 42, pp. 144-5)

Nesta passagem está claramente exposta a possível relação entre beleza e moralidade, pois Kant afirma que na contemplação por uma bela figura existe a possibilidade de que no sujeito surja um *interesse*. Nas palavras dele:

... Um interesse imediato e na verdade intelectual pela beleza da natureza. Isto é, não apenas o seu produto apraz a ele segundo a forma, mas também a sua existência, sem que um atrativo sensorial tenha participação nisso ou também ligue a isso qualquer fim... O pensamento de que a natureza produziu aquela beleza tem que acompanhar a intuição e a reflexão; e unicamente

sobre ele funda-se o interesse imediato que se toma por ele. (KU, § 42, p. 145)

Indiretamente tínhamos sinalizado esta relação, quando argumentamos sobre a importância de considerar a unidade do ânimo humano na concepção e no desenvolvimento das atividades da política. Aqui, de maneira direta e explícita, Kant salienta esta possível relação entre beleza e moral. E o faz de maneira mais clara, quando afirma que:

... Esta prerrogativa da beleza da natureza face à beleza da arte, de contudo despertar sozinha um interesse imediato, concorda com a apurada e sólida maneira de pensar de todos os homens que cultivam o seu sentimento moral. (KU, § 42, p. 146)

Aqui se produz o encontro e a interação entre as duas faculdades. Por um lado a faculdade do juízo simplesmente estética, que permite a experiência de complacência a partir do seu julgamento, sem conceito, de formas da natureza, modalidade do prazer que é tomada como regra para qualquer pessoa, e, contudo, este juízo não se funda em interesse algum nem o produz. Por outro lado uma faculdade de juízo intelectual, que determina *a priori* uma complacência que assumimos como lei para qualquer ser inteligente, para criar simples formas de máximas práticas. Contudo, este juízo também não se funda sobre interesse algum, mas é capaz de “produzir um interesse tal”. A partir do julgamento sobre o prazer ou desprazer da primeira destas faculdades, chama-se *prazer do gosto*, o segundo é o *prazer do sentimento moral*.²¹⁵

Kant não argumenta só para explicitar esta relação, esta passagem entre os produtos de uma e outra faculdade, ele vai além, demonstrando como a beleza pode ser *causa* da moral.²¹⁶ Isto fica claro quando afirma:

²¹⁵ Cf KU, § 42, p. 146.

²¹⁶ O caso contrário, a saber, que a moral pode ser causa da beleza, já foi analisado quando sobre o final de 3.4. nos detivemos no caso da *beleza aderente*.

... O ânimo não pode refletir sobre a beleza da *natureza* sem se encontrar ao mesmo tempo interessado por ela. Este interesse, porém, é, pela sua afinidade, moral; e aquele que toma um tal interesse pelo belo da natureza somente pode tomá-lo na medida em que já tenha fundado solidamente seu interesse no moralmente-bom. Portanto, naquele a quem a beleza da natureza interessa imediatamente temos motivo para supor pelo menos uma disposição para a atitude moral. (KU, § 42, pp. 146-7)

O belo da natureza pode ser entendido como algum um tipo de “vestígio” mediante o qual ela nos “avisa” que contém em si algum fundamento que permita afirmar a existência de uma “concordância legal” entre seus produtos e a nossa complacência, que possamos reconhecer *a priori* e universalmente como lei, com independência de qualquer interesse. Isto, porque a razão também se interessa pela realidade objetiva das idéias que produzem um interesse imediato no sentimento moral.²¹⁷ Kant afirma que a natureza produz uma admiração pelos seus produtos que se mostram como arte, o que não acontece por acaso, mas sim como se fosse ‘intencionalmente’, segundo uma ordem que responde a leis e “conforme a fins sem fim”. Como este fim não é achado no mundo exterior, naturalmente é procurado no próprio sujeito, especificamente, naquilo que “constitui o fim último de nossa existência, a destinação moral”.²¹⁸

Essa ‘causalidade’ não acontece por determinação conceitual, claro.

Como então? De maneira *simbólica*. Kant diz que

... **o belo é o símbolo do moralmente-bom**; ... ele apraz com uma pretensão de assentimento de qualquer outro, em cujo caso o ânimo é ao mesmo tempo consciente de um certo enobrecimento e elevação sobre a simples receptividade de um prazer através de impressões dos sentidos e aprecia também o valor de outros segundo uma máxima semelhante de sua faculdade do juízo. É o *inteligível* que o gosto tem em mira, com o qual concordam mesmo nossas faculdades de conhecimento superiores e sem o qual cresceriam meras contradições entre sua natureza e as pretensões do gosto. (KU, § 59, pp. 197-8) Grifos nossos.

²¹⁷ Cf. KU, § 42, p. 146.

²¹⁸ Cf. KU, § 42, pp. 146-7.

O ponto de partida deste argumento é a afirmação de que na percepção estética as intuições sempre são necessárias para dar prova da realidade de nossos conceitos.²¹⁹ Lembremos que, no caso da arte bela, estas intuições são os *exemplos*, os quais são intuições *simbólicas* e não *esquemáticas*.²²⁰

Segundo Kant, freqüentemente podemos encontrar este tipo de símbolos na nossa linguagem, nas formas de “apresentações indiretas” segundo analogias, proporcionando, assim, não um esquema próprio de um conceito, mas sim um símbolo para a reflexão. A partir disso, Kant afirma:

... expressões não são esquemáticas, mas simbólicas para conceitos, não mediante uma intuição direta mas somente segundo uma analogia com ela, isto é, segundo uma transferência da reflexão sobre um objeto da intuição a um conceito totalmente diverso, ao qual talvez uma intuição jamais poderá corresponder diretamente. (KU, § 59, p. 197).

Talvez o exemplo que melhor ilustre este argumento seja a imagem ironicamente poética do título do seu projeto filosófico-político: *A paz perpétua*.

A faculdade do gosto é a que possibilita esta passagem do “atrativo dos sentidos” ao “interesse moral habitual”, sem que seja um “salto demasiado violento”.²²¹

Até aqui tentamos imaginar como deve ter acontecido naquela hipotética primeira saída do estado de natureza. Mas se pensarmos no dia-a-dia da sociedade prussiana de fins do século 18 ou, até, no nosso próprio cotidiano, devemos considerar outros elementos e situações.

Primeiramente, que as formas da natureza são tão diversas e são tantas as modificações dos conceitos universais da natureza, que ficam indeterminadas pelas leis transcendentais do conhecimento. Por isso o princípio e as regras do juízo

²¹⁹ Cf. KU, § 59, p. 196.

²²⁰ Cf. KU, § 59, pp. 196-7.

²²¹ Cf. KU, § 59, p. 199.

de gosto, como já foram explicados, são a mais adequada alternativa de apreensão da realidade.

Por outro lado, a *sociabilidade legal* sobre a qual comentamos em 3.3., seria a possibilidade de uma via que os setores mais cultos da sociedade teriam para inventar uma arte capaz de comunicar as idéias aos setores menos cultos. Isso seria a criação de um “meio termo entre a cultura superior e a simples natureza”, instrumento estético-teórico-prático que serviria de “padrão de medida correto” para o gosto, sem que possa ser indicado por regra universal alguma.²²²

Agora, vemos como continua se efetivando essa passagem de uma sociedade da simples natureza para a cultura civilizada.

4.4.2. Momento mecânico da política

Na seção anterior, assim como em 3.3 e 3.4. ficou bem exemplificado aquele primeiro pressuposto a partir do qual explicamos o que seja política para Kant, segundo o qual, o filósofo afirma que a natureza procede de maneira “ardilosa” e segundo um “plano oculto”, para que a espécie humana cumpra o seu ‘destino’, qual seja, o desenvolvimento pleno dos talentos dos indivíduos, mas em sociedade. Este destino se efetiva no processo de “saída da rudeza à cultura, o qual expressa o verdadeiro valor social do homem”, quem a partir de um “progressivo iluminar-se” atinge o crescimento moral.

Este momento mecânico da política se caracteriza pela possibilidade de definir *a priori*, universalmente, tanto as condições para o *conhecimento teórico* dos fenômenos da natureza, quanto as condições para a determinação de uma *vontade*

²²² Cf. KU, § 60, p. 200.

livre. Sem desconhecer nem desmerecer a importância do conhecimento teórico na política, daremos uma atenção privilegiada ao modo de proceder da razão prática, para dar continuidade à relação estabelecida no ponto anterior entre beleza e moral. Aqui, para salientar o sentido inverso no qual a natureza opera –do universal ao particular-, que é o modo segundo o qual também a política se desenvolve, integrada com o procedimento técnico-artístico já explicado.

Tanto a razão prática como a especulativa possuem a mesma faculdade de conhecer por fundamento. Por um lado, a “Analítica da Razão Pura Teórica” tem a ver com o conhecimento dos objetos que podem ser dados ao entendimento, começando pela intuição da sensibilidade para, a partir dela, avançar para os conceitos.²²³ Por outro lado, “Analítica da Razão Pura Prática” tem a ver com a faculdade de tornar reais os objetos, a partir de uma vontade que é uma causalidade, a qual deve começar com a possibilidade de princípios práticos *a priori*, para poder chegar aos conceitos dos objetos desta razão, quais sejam: os conceitos de *bem* e *mal*. A razão é considerada aqui no seu uso prático, isto é, a partir dos princípios *a priori* e não de princípios empíricos de determinação. Esta analítica prática é um modo de raciocínio que deverá proceder de maneira semelhante a um silogismo, isto é, partir do geral –o princípio moral-, para depois subsumir aquelas ações consideradas possíveis –como boas ou más-, para concluir na determinação subjetiva da vontade, que se traduz num interesse pelo bem praticamente possível e pela máxima aí fundada.²²⁴

No uso mais comum da razão confirmamos que o princípio prático supremo é um princípio que toda a razão humana natural reconhece como

²²³ Cf. Kant, *Crítica da Razão Prática* (1788), p. 105, Edições 70, Lisboa, 1997. Doravante citada como KpV e número de página.

²²⁴ Cf. KpV, p. 105.

inteiramente *a priori*, independentemente de todo dado sensível, e assim, como lei suprema da sua vontade. Esta razão pura também é prática por si mesma, porque na sua determinação não se mistura com princípio empírico algum.

Isto se explica porque a existência dos seres racionais acontece segundo uma dupla natureza, por um lado, a natureza sensível que é determinada por leis empiricamente condicionadas, o que significa uma heteronomia para a razão. Por outro lado, a natureza supra-sensível é a existência dos seres racionais segundo leis independentes de toda condição empírica, por ação das quais a existência das coisas depende do conhecimento, por isso, estas leis são chamadas de práticas. Nestas circunstâncias, a natureza desses seres está submetida à *autonomia* da razão prática pura. A lei dessa autonomia se chama *lei moral*. Esta natureza supra-sensível é um *arquétipo* que conhecemos simplesmente pela razão, cujo equivalente deve existir no mundo sensível. A essa natureza supra-sensível atribuímos, pelo menos no aspecto prático, uma realidade objetiva, porque é considerada como um objeto da vontade dos seres humanos, enquanto seres racionais puros.²²⁵

A moralidade é a primeira que nos revela o conceito de liberdade, é uma necessidade que se apresenta como uma obrigação, isto é, como um constrangimento, uma imposição. Ela é uma lei do dever para todo ser racional finito. A moralidade é o princípio que não precisa de procura nem de descoberta, pois “desde há muito tempo já está na razão de todos os homens e incorporado na sua natureza”. Por isso, a moralidade é uma causalidade incondicionada, ou seja, absoluta que, juntamente com a liberdade e com o ser humano –tanto sensível, quanto inteligível-, não são meramente pensados de modo indeterminado e problemático, mas sim determinados e conhecidos de fato, no que diz respeito à lei

²²⁵ Cf. KpV, pp. 56-7.

da sua causalidade. Assim é dada a realidade do mundo inteligível sob o aspecto prático. Desta maneira entendemos que a moralidade é uma determinação *transcendente* desde o ponto de vista teórico e *imane*nte, desde o ponto de vista prático.²²⁶

Esta determinação da vontade promove e efetiva o desenvolvimento dos talentos dos seres humanos, individual e coletivamente visando atingir a perfeição, tanto do indivíduo, quanto da espécie, a qual só pode ser pensada por via de conceitos racionais, ou seja, da moralidade. Esta perfeição, no ser humano é, então, uma qualidade interna intrínseca, em outras palavras, é o *talento*, a *habilidade* que o reforça e o completa.²²⁷

Tal perfeição do homem e da espécie é alcançada através da *lei moral*, da qual nos tornamos imediatamente conscientes para nosso conhecimento do incondicionalmente prático. Dispomos dessa lei para nos conduzirmos diretamente à liberdade, pois é uma lei universal que o homem se dá a si mesmo por intermédio da razão pura, que é por si mesma prática. Esta lei é um *imperativo categórico* para os seres racionais, porque a vontade pura não é “santa”, pois é afetada por necessidades e causas motoras sensíveis. Contudo, é capaz de ordenar o mundo e exigir a mais pronta obediência, a mais estrita observância. Enquanto lei da liberdade, é uma imposição, é obrigatória e, desta maneira, garante a realização do dever.²²⁸

De todas formas, não devemos nos confundir, porque esta obrigatoriedade exprime a autonomia da razão pura prática, isto é, expressa a liberdade, e esta é a condição formal de todas as máximas, razão pela qual, podemos dizer que é o

²²⁶ Cf. KpV, pp. 97; 98; 120-1.

²²⁷ Cf. KpV, p. 53.

²²⁸ Cf. KpV, pp. 41, 43-4.

reverso do princípio da própria felicidade como determinante da vontade. Esta lei proporciona ao mundo sensível a forma de um mundo inteligível. É uma lei fundamental da natureza supra-sensível, submetida à autonomia da razão prática pura.²²⁹

A lei moral é relativa a um tipo de conhecimento que pode ser o fundamental da existência dos próprios objetos –da política, por exemplo- e graças ao qual a razão tem causalidade num ser racional, isto é, a razão pura, que pode ser considerada como uma faculdade determinando imediatamente a vontade, através deste tipo de lei, que o homem se dá a si próprio, de certo modo, como um “fato da razão pura”, da qual somos conscientes *a priori* e é necessariamente certo, pressupondo que na experiência não encontremos exemplo algum em que ela seja exatamente observada. Por esta razão, sua realidade objetiva não pode ser demonstrada por nenhuma dedução, nem por meio de todo o esforço da razão teórica, especulativa ou empiricamente sustentada, do mesmo modo em que essa realidade objetiva não pode ser demonstrada *a posteriori*, e todavia, ela se mantém firme por si mesma, já que é uma lei da causalidade pela liberdade.²³⁰

Estas condições são as que possibilitam a existência efetiva de uma natureza supra-sensível no ser humano, que não precisa de quaisquer princípios que a justifiquem. A partir do princípio da liberdade se demonstra não só a possibilidade, mas também a sua realidade em seres que reconhecem esta lei como obrigatória para eles. Pois a liberdade opera como um princípio de dedução como causalidade da razão pura, portanto inteiramente suficiente, sem outra justificação *a priori*, visto que a “razão teórica é obrigada a *admitir* pelo menos a possibilidade de uma liberdade para satisfação de uma necessidade sua.” Desta maneira, a lei moral

²²⁹ Cf. KpV, pp. 45, 47, 49, 50, 55.

demonstra a sua realidade acrescentando uma determinação positiva, qual seja, o conceito de uma razão que determina imediatamente a vontade por intermédio da forma legislativa universal das máximas. Com o qual, confere uma realidade objetiva à razão, embora apenas prática e transforma o seu uso *transcendente* num uso *imane*nte.²³¹

Aqui, a lei moral dispõe do entendimento –e não da imaginação- como a faculdade do conhecimento que lhe permite sua aplicação a objetos da natureza, para submeter, enquanto lei da faculdade de julgar, a uma idéia da razão, não um esquema da sensibilidade, mas sim uma lei que possa ser representada *in concreto* nos objetos dos sentidos, isto é, uma lei natural, mas só na sua forma.²³²

O essencial desta lei moral é que, enquanto determinação de toda vontade, só ela a determine sem qualquer cooperação de impulsões sensíveis, e com a exclusão de todas as inclinações que possam se opor a ela, e assim, garantir que essa seja uma vontade livre. Só assim, a lei pode, por si mesma e imediatamente, ser princípio determinante da vontade. Isto constitui o essencial de toda moralidade.²³³

A lei moral é objeto de respeito, tanto objetiva quanto subjetivamente, porque é, em si, algo positivo, a saber, a forma de uma causalidade intelectual, isto é, da liberdade, que enfraquece toda inclinação com base no sentimento sensível. Por isso, é fundamento de um sentimento positivo que não é de origem empírico e pode ser conhecido a priori, a saber, o sentimento de dever. A lei moral é princípio *formal* de determinação da razão por intermédio da razão pura prática, também é princípio *material* de determinação unicamente objetivo dos objetos da ação sob o

²³⁰ Cf. KpV, pp. 59, 60.

²³¹ Cf. KpV, pp. 60-1.

²³² Cf. KpV, p. 83.

²³³ Cf. KpV, p. 88.

nome de bem e mal, e é princípio *subjetivo* de determinação, portanto, é móbil para a ação ao ter influência sobre a moralidade do sujeito e ao produzir um sentimento que é favorável à influência da lei sobre a vontade.²³⁴

O efeito desta lei sobre o sentimento é “unicamente humilhação”, que podemos discernir *a priori*, mas não conhecer nela como motivo, é a força da lei pura prática como resistência contra os motivos da sensibilidade. Ela é a única que exclui todas as inclinações imediatas da sua influência sobre a vontade, por isso, nossa relação com ela é de dever e obrigação. Esta lei, dentro da relação das nossas ações –como fenômenos–, nos assegura a distinção entre a natureza sensível do sujeito, e aquela pela qual esta própria natureza se refere ao substrato inteligível nele.²³⁵

Com a definição de moralidade e de lei moral, fica mais claro compreender por que a liberdade pertence à determinação mecânica da política.

A *liberdade* é uma vontade à qual só a pura forma legisladora da máxima pode servir de lei, é independente das leis naturais dos fenômenos nas suas relações recíprocas, ou seja, da lei de causalidade, da mesma maneira, guarda independência das condições empíricas. A liberdade refere à lei prática absoluta e, vice-versa, a lei moral refere à liberdade.²³⁶ Essa vontade é livre, porque o ser humano é transferido para uma ordem inteligível das coisas, e, por via da lei moral, de tudo o inteligível, a liberdade é a única que existe absolutamente com alguma realidade, mas só em vistas dessa mesma lei e do uso da razão pura prática. Assim, a liberdade prática é a independência que a vontade conquista em relação a toda outra lei diferente da lei moral.²³⁷

²³⁴ Cf. KpV, pp. 88-90.

²³⁵ Cf. KpV, pp. 94, 96, 98 e 115.

²³⁶ Cf. KpV, p. 40.

²³⁷ Cf. KpV, p. 55, 84, 109.

A liberdade não é uma propriedade psicológica e também não é possível implicá-la segundo princípios empíricos como qualquer outra faculdade natural. Pois a liberdade é um predicado transcendental da causalidade de um ser que faz parte do mundo sensível, que como ser determinável no tempo, não há possibilidade de excluí-lo da lei de necessidade natural de todos os eventos da sua existência e de todas suas ações. Portanto, o caminho para salvar a liberdade é atribuir a necessidade da lei natural apenas ao *fenômeno*, e a liberdade a este mesmo ser como *coisa em si*.²³⁸

A liberdade é o fundamento de todas as leis morais, e não interessa se a causalidade determinada pela lei natural é necessária em virtude de princípios determinantes que residem ‘dentro’ ou ‘fora’ do sujeito. É um fundamento transcendental, pois é concebida com independência de todo elemento empírico, e podemos afirmá-la, independentemente do mecanismo natural das ações enquanto fenômeno, pois o fato de que os seres humanos sejam criaturas, não opera a mínima mudança, porque a criação concerne à sua existência inteligível, mas não à sua existência sensível, e, portanto, não se pode considerar a liberdade como princípio determinante dos fenômenos. A liberdade, como idéia racional é a categoria da causalidade, é o conceito que permite que os seres inteligentes não tenham de sair de si mesmos a fim de encontrar o incondicionado e o inteligível para o condicionado e o sensível, porque é a própria razão deles que, pela lei prática suprema incondicionada, se conhece a si mesma e ao ser que é consciente desta lei, ou seja, nossa própria pessoa.²³⁹

Completamos aqui nossa argumentação, através da qual nos interessa explicitar como o princípio e efeito prático da liberdade é atingido de maneira mais

²³⁸ Cf. KpV, pp. 109-111.

completa, abrangente e profunda se além do conhecimento prático da razão e o conhecimento teórico de entendimento, considerarmos os vestígios da moralidade presentes na arte da faculdade do juízo do gosto. Isto, não só pela força da unidade das faculdades do ânimo humano, quanto pela maximização das potencialidades perceptivas, cognitivas e práticas dos seres humanos, a partir, justamente, dessa unidade. Porque, se o “último fim da natureza” é a felicidade e a cultura dos homens e, por outro lado, estes dois fins se unificam no bem soberano, isto é, na autonomia das inclinações sensíveis, possibilitado por vias e criações da política, a percepção estética aqui não pode ser um mero ornamento na existência da humanidade.

Resumindo, nossa intenção nesta seção é a de salientar, primeiro, que muitas vezes, a primeira (e, até mais significativa) experiência de um objeto ou ação política é de tipo estética. É a beleza de um tipo de ordenamento da sociedade ou de uma ação de governo pode ser nossa primeira percepção política que, posteriormente, possa nos conduzir à liberdade. Em segundo lugar, que esse juízo sobre o belo não é arbitrário, nem uma isolada experiência meramente psicológica de um indivíduo, mas sim, sustentado num senso comunitário e na sociabilidade de um grupo de espectadores que, por sua vez, também podem ser artistas desse teatro da política. Em terceiro lugar, destacar a relação possível entre beleza e moralidade. Em quarto lugar, explicitar as duas maneiras em que a natureza opera, especificamente na política, a saber, a estética e a mecânica.

Após estas considerações sobre o pensamento político kantiano, propomos uma reconsideração sobre a avaliação que tradicionalmente encontramos sobre este filósofo.

²³⁹ Cf. KpV, pp. 112, 118-21.

4.5. Releitura de Kant

Segundo nosso entender, Kant é um pensador mais progressista do que conservador. É verdade que ele não é um revolucionário, mas também não era monarquista. Alguma defesa da monarquia permitiria defini-lo como conservador, mas não foi o caso. Embora ele fosse obrigado a aceitar a iminência do rei da Prússia, ele claramente explicitou que o importante não era a forma do Estado, a qual podia ser autocrática, mas que a diferença seria dada pela forma de governo, que *devia* ser republicana. Se atendermos à reflexão proposta por Pinzani, quando Kant se declara publicamente como republicanista, aliás, quando sugere publicamente ao próprio rei que ele, antes de qualquer outro, deveria ser um governante que visasse a forma republicana de governo, não é manifestação alguma de conservadorismo, mas, sim, de um pensamento radical, embora não participasse e nem sugerisse participar de revolta alguma.²⁴⁰

Por outro lado, na sua proposta de *esclarecimento* não há uma mera dica para o melhor desenvolvimento das faculdades do conhecimento, mas sim uma profunda proposta de liberdade que abrange desde o *uso publico* da razão, num pleno exercício da *maioridade*, até a constituição de um Estado de direito ilustrado, capaz de garantir a liberdade aos seus cidadãos dentro dele, através de uma constituição republicana e fora dele, na constituição de uma *liga das nações*, se associando livremente com outros estados também republicanos.

Sua proposta de nos liberarmos de todo preconceito, de toda autoridade e de todo dogmatismo, por via da atitude crítica e do exercício do pensar por si mesmo, vai além de ser um conjunto de regras práticas para um mero exercício de

consciência, pois são regras práticas para atingir a moralidade na efetivação do processo civilizatório da razão efetivada no mundo.

Se quisermos vincular o pensamento de Kant ao Liberalismo, antes devemos levar em consideração duas observações. Primeiramente, que o Liberalismo na Prússia de fins do século 18, obviamente não era o pensamento dominante nem era a fé do establishment prussiano, nem o da maioria das monarquias européias. Por outro lado, deveríamos definir com precisão a que tipo de Liberalismo nos referimos, quando analisamos este pensador. De todas maneiras, sem necessidade de entrar nessa tarefa, claramente podemos afirmar que foram as idéias de pensadores e atores políticos como Rousseau ou como os jacobinos da França revolucionária as que motivaram o estudo e a discussão filosófica-política de Kant sobre as almejadas liberdades políticas efetivadas positivamente nas leis e nos perigos do radicalismo revolucionário, por exemplo.

Não devemos estagnar o pensamento e a proposta de Kant, quando ele mesmo não fica amarrado a um fenômeno histórico, senão que tira dele –no caso, da Revolução francesa-, e não de outros, o exemplo para indicar qual é o rumo do progresso moral da humanidade.

Meio século antes de Hegel, Kant não vai propor um pensamento filosófico norteado pelo vôo da *coruja de Minerva*, que acontece após cair a noite, ou seja, após os fatos terem acontecido no mundo entre os seres humanos. Bem pelo contrário, Kant, como filósofo e ator na sua sociedade e no seu tempo, problematiza o próprio presente e a própria tarefa da filosofia nesse presente. Como profissional, discute com os colegas das faculdades e demais homens ilustrados dentro do Estado sobre qual deveria ser a consideração mais adequada da filosofia, tanto na

²⁴⁰ Cf. PINZANI, Alessandro, “Kant revolucionário?”, In: *KANT. Liberdade e Natureza*, Maria de Lourdes

vida acadêmica, quanto a sua influência nas políticas de Estado. Do mesmo modo em que dedica grande esforço para garantir as liberdades necessárias, para, pelo menos, o exercício do livre pensamento. Tudo isto, sem excluir o filósofo das obrigações que qualquer súdito deve observar.

Este exercício do livre pensamento tem um inequívoco sentido político, uma vez que propõe o “uso público da própria razão em qualquer domínio.”²⁴¹

Borges; José Heck Organizadores, Ed. UFSC, 2005.

²⁴¹ Cf. ARENDT, *op cit*, p. 52.

5. Conclusão

Com a certeza de não ter esgotado o assunto e com a esperança de ter produzido alguma contribuição significativa nas discussões de filosofia prática, isto é, com a intenção de ter convidado para algumas reflexões no que diz respeito à conquista da liberdade política, encaminhamos o encerramento deste trabalho de dissertação de mestrado.

No capítulo 2 levantamos quatro perguntas, cujas respostas pretendem esclarecer qual o entendimento que Kant tinha sobre a política. Assim, em 2.2. esclarecemos sobre a origem da política, em 2.3. explicamos quem são os atores e suas diferentes maneiras de agir no cenário político. Aqui destacamos especialmente o papel dos filósofos e a importância do tipo de contribuição que eles podem oferecer para a construção do corpo político e da vida pública. Em 2.4. expomos os diferentes artifícios elaborados em processos históricos-culturais que contribuem para a construção e a experiência de fato de um estilo de vida republicano. Em 2.5. destacamos a concepção de *Aufklärung* como diretriz do modo de pensar, agir e construir as relações e instituições políticas num Estado de direito constitucional republicano.

No capítulo 3, em 3.2. exploramos a *Crítica da Faculdade de Julgar*, pontualmente a “Analítica Do Belo”, para analisar as possibilidades de considerarmos o juízo reflexionante estético como uma das vias necessárias para a análise política e, assim, colocar em tensão a tese de Hannah Arendt. Em 3.3. começamos a estabelecer uma ponte entre a esfera estética e a da política, quando explicamos que entendemos a atividade política como uma arte, pois sem a intenção de negar a dimensão científica da política, queremos salienta esta dimensão

estética na organização e condução do bem comum inspirado na vontade geral. De maneira semelhante, estabelecemos essa ponte em 3.4., quando, além de considerar o político construtor do público como um cientista, também o entendemos como um artista. Não encontramos contradições que impossibilitem essa ponte entre essas duas esferas da vida social.

No capítulo 4, em 4.2., sem desconhecer a importância e a necessidade das instâncias e dos meios de caráter universal na política, sejam eles construídos pelo conhecimento teórico, ou o sejam pelo raciocínio prático, prestamos uma especial atenção à maneira como o singular contingente pode ser apreendido na política, pois entendemos que em muitas oportunidades, aquilo que depois será uma formulação universal dentro da organização política de uma sociedade –uma lei, um critério de governo ou uma instituição- antes começou pela percepção estética dos fenômenos. Para isto analisamos se a via da experiência permitida pelo juízo reflexionante estético é idônea para a experiência do singular contingente na política. Não achamos contradições e, mais ainda, chegamos ao entendimento de que a estética é uma esfera presente dentro da política, de fato, pouco ou nada valorizada. Também entendemos que sua valorização e exploração podem enriquecer as possibilidades da atividade política que visa a conquista da liberdade efetiva do coletivo. Em 4.3. colocamos em tensão as tese de Hannah Arendt e acrescentamos algumas considerações às já feitas por André Duarte de Macedo, quando discute a perspectiva dela. Em 4.4. definimos com mais detalhes o que entendemos por momento artístico e momento mecânico da política, dois conceitos que propomos para entender essas duas vias de apreensão dos fenômenos políticos. Entendemos que eles são complementares e permitem compreender de maneira mais fiel como acontece a passagem da animalidade à civilidade, sem cair

em explicações míticas ou dar um salto abrupto, que deve ser assumido como hipótese de 'ponto zero', a partir do qual, posteriormente, será construído o Estado civil. Entendemos que essa passagem acontece constante e cotidianamente nos processos civilizatórios das sociedades ocidentais modernas. Finalmente, em 4.5. propomos uma leitura que reconsidere Kant. Nessa leitura tentamos salientar alguns aspectos da sua proposta filosófico-política, que o apresentam como um pensador e um ator político mais progressista do que usualmente é considerado. Por outro lado, entendemos que ele próprio é um bom exemplo de exercício da política segundo as diretrizes da *Aufklärung*, para uma melhor conquista da liberdade política, isto é, no plano estético, teórico e moral, tanto para o indivíduo, como para o conjunto da sociedade organizada.

Esperamos que nossas reflexões sejam o suficientemente estimulantes e significativas, como para propor alguma discussão que seja de utilidade para construirmos nossa liberdade no plano político.

Bibliografia

- ARENDDT, H: *Lições para uma filosofia política de Kant*, Relume-Dumará, RJ, 1993.
Tradução de André Duarte de Macedo.
- CORTINA ORTS, Adela: “Estudio preliminar”, In: *Metafísica de las Costumbres*, Ed. Altaya, Barcelona, 1996 (MC).
- GIANNOTTI, José Arthur: “Kant e o espaço da história universal”. In KANT: *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, Brasiliense, SP, 1986.
- KANT, I: *À paz perpétua*, L&PM Editores, Porto Alegre e SP, 1989 (PP).
- _____ : *Crítica da faculdade do juízo*, Forense Universitária, RJ, 2002. (KU).
- _____ : *Crítica da razão prática* (1788), Edições 70, Lisboa, 1997 (KpV).
- _____ : *Crítica da razão pura*, Editorial Losada S.A., Buenos Aires, Argentina, 1986 (KrV).
- _____ : *Duas introduções à Crítica do Juízo*, Org. Ricardo Terra, Ed. Iluminuras Ltda., SP, 1995. (1ª Int. ou 2ª Int.)
- _____ : *El conflicto de las facultades*, Losada, Buenos Aires, 2004 (CF).
- _____ : *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, Brasiliense, SP, 1986 (IHU).
- _____ : *Metafísica de las Costumbres*, Ed. Altaya, Barcelona, 1996 (MC).
- _____ : “Respuesta a la pregunta ¿Qué es la Ilustración?” In: *En defensa de la Ilustración*, Alba Editorial, Barcelona, 1999 (I).
- PINZANI, A., “Kant revolucionário?” In: *Kant. Liberdade e natureza*, Maria de Lourdes Borges e Jose Heck Orgs., Ed. UFSC, 2005, Florianópolis.
- TERRA, Ricardo: “Algumas questões sobre a filosofia da história em Kant”. In: KANT, *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, Brasiliense, SP, 1986.
- _____ : *Passagens. Estudos sobre a filosofia de Kant*, Editora UFRJ, RJ, 2003.
- VILLACAÑAS, J.L.: “Crítica y presente: sobre las bases de la Ilustración kantiana”. In. *En defensa de la Ilustración*. Alba Editorial, Barcelona, 1999.