

UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CULTURA E SOCIEDADE
MESTRADO INTERDISCIPLINAR

NILDO FRANCISCO DA SILVA

POLÍTICA E COMUNICABILIDADE: diálogo entre Kant e Hannah Arendt

São Luís

2023

NILDO FRANCISCO DA SILVA

POLÍTICA E COMUNICABILIDADE: diálogo entre Kant e Hannah Arendt

Dissertação apresentada como requisito para obtenção do título de Mestre em Cultura e Sociedade ao Programa de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade da Universidade Federal do Maranhão.

Linha de Pesquisa 1: Expressões e Processos Socioculturais

Orientadora: Profa. Dra. Zilmara de Jesus Viana de Carvalho

São Luís

2023

Silva, Nildo Francisco da.

POLÍTICA E COMUNICABILIDADE : diálogo entre Kant e
Hannah Arendt / Nildo Francisco da Silva. - 2023.
150 f.

Orientador(a): Zilmara de Jesus Viana de Carvalho.

Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-graduação em
Cultura e Sociedade/cch, Universidade Federal do Maranhão,
São Luís, 2023.

1. Arendt. 2. Comunicação. 3. Juízo. 4. Kant. 5.
Política. I. Carvalho, Zilmara de Jesus Viana de. II.
Título.

NILDO FRANCISCO DA SILVA

POLÍTICA E COMUNICABILIDADE: diálogo entre Kant e Hannah Arendt

Dissertação apresentada como requisito para obtenção do título de Mestre em Cultura e Sociedade ao Programa de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade da Universidade Federal do Maranhão.

Linha de Pesquisa 1: Expressões e Processos Socioculturais

Orientadora: Profa. Dra. Zilmara de Jesus Viana de Carvalho

Aprovada em: ____/____/____

BANCA EXAMINADORA:

Profa. Dra. Zilmara de Jesus Viana de Carvalho (Orientadora)
Universidade Federal do Maranhão

Profa. Dra. Cacilda Bonfim e Silva (membro externo)
Instituto Federal do Maranhão

Prof. Dr. Flávio Luiz de Castro Freitas (membro interno)
Universidade Federal do Maranhão

AGRADECIMENTOS

“Não ficaram curados todos os dez? Onde estão os outros nove? Não se achou senão este estrangeiro que voltasse para agradecer a Deus?!” (Lc 17,17). Se o exercício do pensamento é, como diriam os pensadores helenistas, uma terapia para a vida, temeroso de incorrer na ingratidão, não posso deixar de lembrar os auxílios diretos ou indiretos que tive para a escrita dessa dissertação como um exercício do pensamento. Se pensar é curar-se ou purificar-se, ao menos de alguns preconceitos e de alguns comodismos existenciais, não posso deixar de ser grato pela “cura” de ter pensado e registrado os pensamentos na realização da presente pesquisa.

Por isso ponho-me a agradecer a Zilmara de Jesus Viana de Carvalho, que me orientou nessa dissertação, pelo acolhimento no Grupo de Estudo e Pesquisa Interdisciplinar Kant (GEPI Kant), pela inspiração, a constante companhia e os grandes auxílios que me prestou.

A todos as companheiras e companheiros do GEPI Kant da UFMA pelas partilhas, debates, trocas de ideias e discussões acerca da obra kantiana que me propiciaram um pouco de conhecimento da complexa filosofia crítica de Kant e contribuíram consideravelmente com este trabalho.

A Lúcia Cristina F. Lopes Pestana, pela parceria, o espírito fraterno e a solicitude na correção e normatização do texto, que me prestou, nesse sentido, um preciosíssimo auxílio.

A Francisco Lima Soares, pelo incentivo ao ingresso no Programa de Pós-graduação, pela constante motivação aos estudos e pelo diálogo e reflexão sobre as atuais questões sociais e políticas.

A Cristtyanna Pereira de Oliveira pela leitura, questionamentos e interlocução no decorrer da elaboração da pesquisa que contribuiu para algumas explicitações e maior clareza na linguagem utilizada no texto.

Ao Instituto de Estudos Superiores do Maranhão, especialmente na pessoa do diretor Ivanildo Oliveira Almeida, pela formação filosófica e pelos meios que me proporcionou para a execução da presente pesquisa.

Por fim, Àquele em quem vivemos, nos movemos e existimos, sem o qual nada somos, e a todos os amigos e companheiros de caminhada que direta ou indiretamente contribuíram para que o presente trabalho fosse levado a termo.

“Então nesse breve cambiar de vistas, como que essas duas almas mutuamente se falaram, exprimindo uma o pensamento apenas vago que na outra errava.”

Maria Firmina dos Reis

RESUMO

A presente pesquisa bibliográfica, de caráter interdisciplinar, utiliza o método hermenêutico a fim de abordar a convergência entre política e comunicabilidade a partir de um diálogo entre o pensamento de Immanuel Kant e a teoria política de Hannah Arendt. Discutindo, para tanto, o aspecto político da obra crítica kantiana, localizando-a no âmbito da Filosofia do direito, contextualizando-a histórica e filosoficamente, tratando da liberdade transcendental, bem como da coexistência das liberdades no corpo político. Apresentando a relação entre o juízo estético e a comunicabilidade na terceira Crítica de Kant, identifica a operação própria da faculdade de julgar (*Uteilskraft*) e a sua relação com as demais faculdades da mente, a saber, o entendimento (*Verstand*) e a razão (*Vernunft*). Verificadas essas relações, examina-se as características essenciais do juízo de gosto, assim como as máximas do entendimento comum e destaca o *sensus communis*, como fundamento da comunicação. Investiga, em seguida, a abrangência política do juízo estético kantiano, a partir da compreensão de Hannah Arendt, indagando-se, nesta pensadora, sobre o lugar da política entre as dimensões da *Vita Activa* e sobre o aprofundamento da política a partir do juízo estético kantiano, verificando como Arendt se apropria deste conceito, fazendo uma leitura do juízo estético na sua relação fundamental com o mundo comum e, portanto, com o âmbito da comunicação entre os agentes políticos. Ademais, verifica-se as características fundamentais do juízo estético como juízo político no pensamento arendtiano destacando o papel do *sensus communis*, da imaginação como habilidade ativa da mente do processo do julgar e o ponto de vista, no juízo, tanto do ator como do espectador.

Palavras-chave: Kant; Arendt; política; juízo; comunicação; presença do outro.

ABSTRACT

This bibliographical research, of an interdisciplinary nature, uses the hermeneutic method in order to approach the convergence between politics and communicability from a dialogue between the thought of Immanuel Kant and the political theory of Hannah Arendt. Discussing, therefore, the political aspect of Kant's critical work, locating it within the scope of the Philosophy of Law, contextualizing it historically and philosophically, dealing with transcendental freedom, as well as the coexistence of freedoms in the politic body. Presenting the relationship between aesthetic judgment and communicability in the third Critique of Kant, it identifies the operation of the faculty of judging (*Uteilskraft*) and its relationship with the other faculties of the mind, namely, understanding (*Verstand*) and reason (*Vernunft*). Once these relationships are verified, the essential characteristics of the judgment of taste are examined, as well as the maxims of common understanding, and the *sensus communis* is highlighted as the foundation of communication. It then investigates the political scope of the Kantian aesthetic judgment, based on Hannah Arendt's understanding, questioning, in this thinker, the place of politics among the dimensions of *Vita Activa* and the deepening of politics from the aesthetic judgment Kantian, verifying how Arendt appropriates this concept, making a reading of the aesthetic judgment in its fundamental relationship with the common world and, therefore, with the scope of communication between political agents. In addition, the fundamental characteristics of the aesthetic judgment as a political judgment in Arendt's thought are verified, highlighting the role of the *sensus communis*, of the imagination as an active ability of the mind in the process of judging and the point of view, in the judgment, of both the actor and the spectator.

Keywords: Kant; Arendt; policy; judgment; communication; presence of the other.

NOTA SOBRE AS CITAÇÕES E ABREVIACÕES

Nossa pesquisa se servirá, em diversas partes, das obras de Immanuel Kant. Visando maior praticidade para serem encontradas as referências que faremos às obras do filósofo, elas serão citadas, logo após a referência da tradução portuguesa, de acordo com a edição da Academia (*Kants gesammelte Schriften: herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften*, anteriormente *Königlichen Preussischen Akademie der Wissenschaften*, 29 vols. Berlin, Walter de Gruyter, 1902-) e conforme o modelo que segue: KANT, 2014, p. 153, Prol. IV 367, ou seja, a citação da tradução portuguesa que estamos utilizando, seguida, da abreviação do nome da obra, do volume e da página da edição da Academia. Nas citações da *Crítica da Razão Pura*, a página da edição da Academia é substituída pelas letras “A” e “B”, correspondentes respectivamente à primeira e a segunda edições da obra (por exemplo: KANT, 2015, p. 433, KrV B 568).

As abreviações das obras citadas seguem a referência dos seguintes títulos em alemão:

Anth: *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (Antropologia de um ponto de vista pragmático)

EE: *Erste Einleitung in die Kritik der Urteiskraft* (Primeira introdução à Crítica da Faculdade de Julgar)

GMS: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (Fundamentação da Metafísica dos Costumes)

Idee: *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita)

KrV: *Kritik der reinen Vernunft* (Crítica da Razão Pura)

KpV: *Kritik der praktischen Vernunft* (Crítica da Razão Pura)

KU: *Kritik der Uteiskraft* (Crítica da Faculdade de Julgar)

Log: *Immanuel Kants Logik ein Handbuch zu Vorlesungen* (Lógica)

MS: *Metaphysik der Sitten* (Metafísica dos Costumes)

Mut. Anfang: Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte (Começo Conjectural da História Humana)

Prol.: *Prolegomena zu einer jeden künftigen metaphysik* (Prolegômenos a toda metafísica Futura)

Träume: *Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik* (Sonhos de um visionário explicados pelos sonhos da metafísica)

UdG: *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis* (Sobre a expressão corrente: isto pode ser correto na teoria, mas nada vale na prática)

ZeF: Zum ewigen Frieden (À paz perpétua)

Com a mesma intenção de facilitar a localização das passagens citadas em qualquer edição ou língua, no que concerne aos autores gregos da Antiguidade, as referências aos seus escritos tanto no corpo do texto como nas notas de rodapé serão feitas de acordo com as páginas e demais divisões internas das edições clássicas, utilizadas universalmente por todas as edições que se prestam a um maior cuidado no que tange às pesquisas e estudos referentes a esses autores.

Sem entrar em detalhe sobre a organização clássica do Corpus Platicum ou do Corpus Aristotelicum, que envolvem uma complexa história, passamos aos exemplos de como ocorrerão as citações ao longo do nosso trabalho. Poremos nas nossas citações o modo comum de referenciar os textos, seguido do modo universal de referência aos autores antigos, assim, por exemplo, PLATÃO, 2009, p. 73-74, *Ap. Soc. 21b*; PLATÃO, 2009, p. 102, *Ap. Soc. 38b*; ARISTÓTELES, 2010, p. 351, *Top. I, V, 102a1*.

As referências ao final deste trabalho, entretanto, seguem as normas da ABNT: autor, obra, tradutor, local de publicação, editora e ano de edição.

Ademais, no que tange a outros autores, além das referências vigentes da ABNT, acrescentaremos referências feitas a partir de divisões que os próprios autores fizeram em suas obras ou que foram feitas por editores e que se tornaram normativas, o que propicia, como nos dois casos anteriores, que o leitor possa ter acesso às passagens citadas em edições diferentes que estiverem utilizando para conferir nossas citações. Desse modo, encontrar-se-á no texto referências como: DESCARTES, 200, p. 85, *Regras para a direção do espírito*, IV; AGOSTINHO, 1984, p. 295, Conf. X,27.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	11
2 A POLÍTICA NA OBRA CRÍTICA DE KANT.....	21
2.1 O Iluminismo e a razão	21
2.2 O projeto crítico	29
2.2.1 Quatro sentidos de razão e quatro sentidos de metafísica.....	30
2.2.2 O que significa crítica	38
2.3 Filosofia do direito	40
2.3.1 A liberdade transcendental.....	42
2.3.2 A coexistência das liberdades.....	48
3 O JUÍZO ESTÉTICO E A COMUNICABILIDADE	54
3.1 A faculdade de julgar	55
3.1.1 Relação da faculdade de julgar com o entendimento e a razão.....	58
3.1.2 Características essenciais do juízo de gosto	65
3.2 As máximas do entendimento comum	74
3.3 Sensus communis como fundamento da comunicação.....	76
4 ABRANGÊNCIA POLÍTICA DO JUÍZO ESTÉTICO KANTIANO NA COMPREENSÃO DE ARENDT	83
4.1 Aspectos gerais do pensamento de Hannah Arendt.....	83
4.2 Localização da política entre as dimensões da <i>Vita Activa</i>.....	95
4.3 Aprofundamento da política a partir do juízo estético kantiano	99
4.3.1 Apropriação arendtiana do juízo estético	106
4.3.2 O juízo estético como juízo político	111
4.3.2.1 A atividade do pensar	112
4.3.2.2 Atividade do julgar	120

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS	135
REFERÊNCIAS	142

1 INTRODUÇÃO

Política e comunicabilidade são duas dimensões conversíveis da existência humana em comunidade. Não há política, no sentido genuíno da palavra, sem comunicação, sem verdadeiro diálogo entre pessoas que se expressam, que atravessam o limiar de seu mundo privado e se colocam nas ágoras do mundo, na presença do outro, para ouvi-lo e ser ouvido, para tomar decisões acerca dos fatos do mundo que compartilham e, desse modo, agir nele para mantê-lo e transformá-lo. Por conseguinte, a comunicação entre os seres humanos implica a experiência política. Na medida em que nos comunicamos, discutimos questões que nos são comuns, criticamo-nos mutuamente e agimos conjuntamente estamos nos construindo como “homo politicus.”¹

Experimentamos, em nossos dias, um encolhimento significativo da dimensão política. Passamos de uma “participação do público” a uma “oposição ao público” (SANTOS, 1987, p. 41), num processo cultural em que se acentua sempre mais o retraimento dos indivíduos em relação ao seu ambiente comunitário ou o isolamento dos grupos que acolhem os indivíduos atomizados oferecendo-lhes conjuntos de verdades pretensamente absolutas que funcionam como bolhas em que se refugiam do mundo e dos seus acontecimentos reais. Em muitas das nossas experiências cotidianas, portanto, percebemos uma constante deformação dos interesses sociais ou comunitários e na mesma medida deparamo-nos com as expressões, tanto na linguagem quanto nas práticas e instituições, de posicionamentos decididamente antissociais, antipolíticos e anticomunicacionais.

A antipolítica tem funcionado, em nível mundial, – e particularmente nos últimos acontecimentos do nosso cenário nacional – como um padrão ideológico para grupos avessos, em seus discursos e sua militância, a uma configuração democrática de sociedade. Segundo Lucas (2003, p. 9), “a antipolítica é antipoder, como antipoder se manifesta em visões que se opõem às instituições políticas (Estado, partidos políticos), à lógica política (representatividade, diferença, discussão, especialmente contra o outro), bem como ao próprio poder pessoal e grupal (do eu e do nós).”

¹ Não usamos a expressão aristotélica *zoon politikon* (traduzida comumente por “animal político”), pois na perspectiva arendtiana que adotamos neste trabalho, a dimensão da animalidade e, portanto, da necessidade é diversa do aspecto político da existência humana que tem sua atuação no âmbito da liberdade e da ação, livre da necessidade, à qual o termo “animal” remeteria. Nesse sentido, a expressão *homo politicus* é mais propícia.

Como parte desse quadro de um obscurecimento da dimensão política da vida, percebemos um avanço de modos e métodos autoritários² de governo em diversos países que não se identificam com as costumeiras ditaduras cujos dias obscuros vimos florescer há algumas décadas na América Latina e em outros lugares do globo. De fato, temos assistido, na última década, a ascensão ao poder de “autocratas eleitos que mantêm um verniz de democracia ao mesmo tempo que corroem a sua substância.” (LEVITSKY; ZIBLATT, 2018, p. 9).

Ao invés de experiências de tomadas violentas de poder por golpes militares e/ou civis, o que temos observado é o fenômeno de indivíduos e grupos que assumem o poder dentro das regras normais da democracia vigente e provocam efeitos corrosivos nas instituições democráticas que, minimamente, garantem a manutenção de direitos e de conquistas alcançadas com lágrimas, sangue e suor e que mantêm, apesar de muitos aspectos meramente formais a serem efetivados, um espaço público de diálogo e de manifestação legítima das diferenças.

Essa configuração política nos remete às amargas experiências pelas quais a civilização ocidental passou no Século XX. Com efeito, alguns fenômenos atuais – tomadas as suas devidas proporções e sem esquecer suas peculiaridades históricas – faz-nos recordar que uma das maiores experiências de negação da dignidade do ser humano, resultando na descartabilidade de vidas humanas e no genocídio de populações indesejadas, ocorreu não com uma tomada violenta de poder, mas no interior de uma democracia liberal, “pela convivência com, e na verdade [...] por iniciativa do velho regime, ou seja, de uma forma ‘constitucional’”, diz o historiador Eric Hobsbawm (1995, p. 130), ao falar da queda do liberalismo, por ocasião da ascensão ao poder do partido nazista. Segundo o mesmo autor,

A novidade do fascismo era que, uma vez no poder, ele se recusava a jogar segundo as regras dos velhos jogos políticos, e tomava posse completamente onde podia. A transferência total de poder, ou a eliminação de todos os rivais, demorou bastante mais na Itália que na Alemanha (1933-4), mas, uma vez realizada, não havia mais limites políticos internos para o que se tornava, caracteristicamente, a desenfreada ditadura de um supremo ‘líder’ populista (*Duce; Führer*). (HOBSBAWM, 1995, p. 130).

² Usamos aqui o termo “autoritário” no sentido corriqueiro de um conjunto de práticas e discursos que propagam o ódio e o ressentimento social sobretudo das classes médias e/ou mais abastadas, com marcas de ataques às instituições democráticas e direitos humanos, trazendo em seu bojo certo desprezo ou atitudes de violência em relação a etnias, populações tradicionais e minorias em geral. Registramos o que entendemos por “autoritarismo”, nesse contexto preciso, para que não haja confusão conceitual no que se refere aos nossos autores de referência – Kant e Arendt – para os quais, em geral, – não obstante suas particularidades e matizes teóricos diferentes – convergem os conceitos de autoridade, poder e política de tal modo que a crise da autoridade abre espaço para a violência e para a perda da esfera propriamente política da existência que torna possível a ação humana ou a liberdade.

Essa curiosa e sombria semelhança nos leva a cultivar um pensamento e uma atitude vigilantes quanto a estruturas de violência e formas desmedidas de poder, que, no dizer de Hannah Arendt (1989, p. 531), ameaçam “destruir toda forma de vida humana em comum.” Quanto mais cresce o desinteresse político dos cidadãos mais aumenta o risco de o espaço de convivência entre as diferenças – e, portanto, o espaço de liberdade – perder seu valor e sua força de legitimação e mais próxima se encontra a possibilidade de construirmos corpos políticos pautados na força, na violência e no medo. Com a falta de interesse pelos assuntos humanos referentes à vida em comunidade aumenta proporcionalmente a probabilidade de perdermos as conquistas, os campos de atuação e os direitos adquiridos pelos trabalhadores e pelas minorias e, enfim, vê-se a real possibilidade da perda desse mundo humano comum no qual podemos aparecer publicamente, no qual somos alguém e no qual agimos juntos, reconhecendo-nos como seres fundamentalmente plurais.

Nesse contexto de negação da pluralidade e de proliferação de pensamentos e ações eivadas de elementos totalitários, pensamos na conveniência de trazer à reflexão o problema da relação do aspecto político da existência com a dimensão da comunicabilidade. Nesse sentido, numa perspectiva interdisciplinar, pretendemos desenvolver nossa reflexão levando a cabo o encontro entre esses dois campos da atividade humana e do saber. Nossa pesquisa, pois, busca articular esses dois ramos do conhecimento que comumente podem ser pensados como dimensões epistêmicas separadas ou não tão comunicáveis.

Com efeito, o diálogo entre esferas diversas do saber oferece-se, em nossos dias, como um antídoto ao fenômeno da fragmentação dos saberes e da sua crescente especialização sobretudo da segunda metade do século XIX até o século passado. Com o intuito de enfrentar essa racionalidade instrumental e operatória que especifica e compartimenta o território do saber (nos seus aspectos mais extremos em campos quase incomunicáveis), aparece, a partir de diversas reflexões epistemológicas contemporâneas,³ um convite a uma visão de conjunto que provoque um encontro com campos axiológica, hierárquica e gnosiologicamente separados. Essa perspectiva é chamada por Boaventura de “novo paradigma” ou “ciência pós-moderna” que apresenta

³ Lembramos aqui sobretudo Boaventura de Sousa Santos e Edgar Morin, que, de diferentes maneiras, chamam a atenção de seus leitores para paradigmas ou modelos epistemológicos alternativos à versão do pensamento científico fragmentador da realidade que teve seu início e seu desenvolvimento na modernidade.

uma “fragmentação” – ou seja, uma distinção de saberes – não tanto disciplinar, como o paradigma moderno, mas, acima de tudo, temática. Segundo Boaventura

Os temas são galerias por onde os conhecimentos progridem ao encontro uns dos outros. Ao contrário do que sucede no paradigma actual, o conhecimento avança à medida que o seu objecto se amplia, ampliação que, como a da árvore, procede pela diferenciação e pelo alastramento das raízes em busca de novas e mais variadas interfaces. (SANTOS, 2008, p. 88).

Assim, pois, nosso trabalho consiste nessa busca de interconexões, nesse cultivo do encontro entre temáticas que, de alguma forma, visa transcender uma visão disciplinar da racionalidade analítica e técnica que histórica e culturalmente se impôs ao mundo ocidental e que até hoje organiza e configura os espaços e instituições em que se cultiva a ciência.

O tema da comunicabilidade é deveras explorado no contexto social, econômico e político em que vivemos, sobretudo, como estratégia de sobrevivência pessoal e social, como diria o jovem Marx, num “mundo sem coração”.⁴ É um campo fértil para o mercado. É percebido como um importante instrumento de poder para que o indivíduo, utilizando-se de estratégias e técnicas, progrida na escala social, aumente sua influência e contribua para a produtividade do capital. Nessa pesquisa, pretendemos buscar as raízes mais profundas da comunicabilidade na capacidade humana de julgar e de compartilhar juízos com os demais dos quais esperamos um consenso.

A política, por sua vez, é experimentada e teorizada no ambiente hodierno como mera administração. Os governantes ao serem chamados de gestores e a agirem como tais mostram, com clareza, o modelo empresarial – e, portanto, privado – que se impõe ao espaço público, diminuindo-o ou reduzindo-o ao esquecimento em seus aspectos fundamentais. A vida política como tal, nesse contexto, sofre um rebaixamento significativo para não dizer uma genuína perda. Pretendemos, aqui, lançar um olhar sobre essa atividade humana, como um fenômeno que tem suas raízes no pensar e no agir em conjunto.

Entendemos, assim, que a monumental reflexão filosófica de Immanuel Kant e o denso pensamento político de Hannah Arendt podem contribuir para elucidar a interconexão entre esses dois temas e levar-nos a descobrir “novas e variadas interfaces”

⁴ Essa expressão foi usada pelo jovem Marx, em 1844, na *Introdução à Contribuição à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. A passagem ficou famosa na história. Falando do papel da religião dentro da civilização industrial, com suas terríveis mazelas, Marx fala da sociedade opressora, poeticamente, como de um *mundo sem coração*. Diz o pensador: “a religião é o suspiro da criatura atormentada, a alma de um mundo sem coração, da mesma forma que é o espírito das situações desprovidas de espírito. É o ópio do povo.” (MARX, 2010, 30-31).

desses campos do saber a partir de um profícuo encontro. Nosso fio condutor será o pensamento arendtiano, que nos oferece a possibilidade de pensar o político como fenômeno fundamental da atividade humana em diálogo com a comunicabilidade que encontramos no pensamento de Kant, inerente às suas considerações acerca dos juízos estéticos reflexivos.

Assim, com o procedimento que visa mobilizar os aspectos comunicacional e político da existência, tentamos dar voz ao pensamento kantiano e a sua riqueza teórica não obstante, o acento para pensar o contemporâneo passe pelo crivo arendtiano. Essa perspectiva metodológica, com efeito, faz-nos permanecer no registro de um autêntico diálogo entre os pensadores pelos quais optamos nessa pesquisa.

Na medida em que se elabora a reflexão que segue, dá-se também um diálogo entre o moderno e o contemporâneo: podemos, desse modo, experienciar o fenômeno da apropriação criativa de ideias modernas para pensar o mundo em que vivemos. Os autores que veiculam os temas em diálogo pertencem a mundos diferentes e trazem as contribuições e os limites de seu mundo. Sem deixar de apresentar as diferenças e sem ignorar possíveis querelas teóricas, o que nos interessa é muito mais ressaltar os termos da apropriação do moderno pelo contemporâneo – sem silenciar o primeiro – e entender o significado que o moderno, representado por Kant, ainda pode apresentar para a nossa atualidade em termos de convivência e de construção de um mundo comum.

Os temas da política e da comunicabilidade, em sua relação fundamental que aqui pretendemos encontrar, passam pelo campo da estética, considerada como representação a partir da experiência do belo ou como o fenômeno humano do gosto. Nesse aspecto, nossas considerações passarão pela interconexão entre estética e política, outro aspecto de marca interdisciplinar em que dialogam temas vinculados a campos em si diversos de atividade e de experiência humana. Partindo da estética kantiana e da teoria política arendtiana, veremos, no percurso da pesquisa, como esses dois campos da experiência dos seres humanos em sociedade convergem. De fato, os produtos da arte, sobre os quais incide o juízo de gosto, “partilham com os ‘produtos’ políticos, palavras e atos, a qualidade de requererem algum espaço público onde possam aparecer e ser vistas” (2009a, p. 272). Assim, a estética e a política não podem ser pensadas como fenômenos privados e meramente subjetivos. Ambos só podem existir como fatos comunicativos, no âmbito fenomênico, chamado por Arendt de aparição, num mundo comum a todos em que suas respectivas experiências possam ser comunicadas. Veremos que tais experiências apesar de diferentes, “compartilham um espaço aberto no campo público”

(ARENDT, 2021, p. 223) e requerem, por conseguinte, uma durabilidade do mundo construído pelo homo faber.

Como requer nosso objeto de investigação, empreenderemos uma pesquisa bibliográfica como diz João José Saraiva da Fonseca (2002, p. 32), “procurando referências teóricas publicadas com o objetivo de recolher informações ou conhecimentos prévios sobre o problema a respeito do qual se procura a resposta.” A pesquisa bibliográfica, que funciona como uma condição prévia para toda pesquisa científica, será utilizada por nós como procedimento de referência uma vez que nossa investigação será “desenvolvida em material já elaborado, constituído de livros e artigos científicos.” (GIL, 2002, p. 44).

Dentre as diversas abordagens que poderiam ser usadas numa pesquisa de cunho bibliográfico, como esta que ora empreendemos, escolhemos uma abordagem hermenêutica, dedicando-nos, no decorrer da presente pesquisa, à leitura e interpretação de determinados textos de Immanuel Kant e de Hannah Arendt. A razão para optarmos por esse método decorre do fato de entendermos que ele, mais do que outros, pode auxiliar-nos em nossa intenção de encurtar a distância cultural e histórica entre o mundo dos textos dos referidos autores e o nosso mundo. Com efeito, partindo da constatação gadameriana da distância histórica entre o texto e seu intérprete, vemos no procedimento hermenêutico a tentativa de construção de uma ponte teórica e existencial, atendendo à preocupação de que os textos falem a nós e nos digam algo sobre a dimensão política e comunicacional da vida, que é o objeto de investigação ao qual nos dedicamos.

Da obra de Immanuel Kant utilizaremos, diversos textos: ao abordarmos o aspecto político do pensamento do autor nos ateremos, sobretudo, aos chamados textos menores – ensaios e artigos – que se voltam para a área da história e do direito. Mas trabalharemos, de modo mais prolongado, com a terceira Crítica da sua trilogia filosófica: a *Crítica da faculdade de julgar* porque é precisamente nessa obra que o filósofo trata de forma mais direta e orgânica de um dos temas a que nos propomos a investigar. O caráter de sistematicidade do pensamento kantiano, ao qual estaremos sempre atentos na nossa investigação, leva-nos a uma maior concentração na obra citada. Com efeito, uma das experiências humanas, por nós buscada, que se desdobra sobre o estético na forma de juízo reflexionante está contida efetivamente na terceira Crítica mais do que em qualquer outra obra do autor. Evidentemente também realizaremos uma interlocução com outros textos de autores dedicados ao pensamento kantiano que nos auxiliem na contextualização e na compreensão do pensamento do filósofo.

No que se refere à produção bibliográfica de Hannah Arendt, não nos ateremos a uma obra principal devido à forma assistemática da expressão de seu pensamento que requer, como diz Lafer (2018, p. 121), “certo esforço de decodificação pois as linhas de ordenação de seu pensamento não são óbvias e não se encontram apenas em seus enunciados, como também nas inquietações que estruturam seus trabalhos.” Procuraremos, pois, na medida do possível, acessar tais inquietações do pensamento arendtiano ao interpretar os textos da autora que estão no horizonte do nosso objeto de investigação. Não obstante esse procedimento metodológico, no quarto capítulo, faremos um uso um tanto mais prolongado de *A Vida do Espírito, Lições sobre a Filosofia Política de Kant* e de alguns textos de *Entre o Passado e o Futuro*.

Como o núcleo do vetor de diálogo entre os saberes investigados ou como ponto de convergência e de articulação das duas formas de conhecimento com que estamos lidando em nosso labor teórico, temos as considerações acerca do pensamento e do juízo, ponto no qual se encontram as temáticas e seus respectivos pensadores, já que a esfera da comunicabilidade e da vida política se tocam e se articulam nas atividades espirituais do pensar e do julgar respectivamente como a experiência humana de pôr-se diante de si mesmo em diálogo silencioso com o eu e como a disposição de ir aos outros tendo examinado a si mesmo e aos seus próprios conceitos, transpondo o mundo privado e abrindo-se para a intersubjetividade. No marco dessa capacidade humana de ouvir os outros e compartilhar pareceres, encontramos-nos no âmbito da pluralidade que propicia a coexistência dos sujeitos e o agir em conjunto.

Tendo em conta a pré-compreensão (Vorverständnis) indispensável a toda compreensão, ou seja, os pressupostos que dirigem e determinam nossa compreensão quando vamos ao objeto de pesquisa, dirigiremos nossa atenção às obras dos referidos autores na tentativa de estabelecer uma relação vital (Lebensverhältnis) com os temas abordados pelos textos, na pretensão de dialogar com os mesmos, instaurando, assim, aquela fusão de horizontes entre nós e os autores, que Gadamer (2003, p. 59) denomina “uma perspectiva comum.”

Essa perspectiva comum, que o método hermenêutico propõe, queremos estender também aos futuros leitores dessas páginas, imaginando que existirão. Para levar adiante a intenção de criar um mundo comum entre nós e quem nos lê é fundamental o elemento

da comunicabilidade. Com temor de ser como *Heráclito, o Obscuro*⁵, pretendemos nos distanciar o quanto nos for possível de uma linguagem demasiado técnica ou hermética. Lidaremos, é certo, com conceitos sutis do pensamento, mas queremos expressar sua compreensão de modo que sejam passíveis de ser acolhidos por um maior número possível de pessoas. José de Alencar, falando das vestes de sua personagem Cecília, diz que era uma “mistura de luxo e de simplicidade” (ALENCAR, 1981, p. 29). Assim intencionamos que seja a nossa linguagem: contendo o aspecto “luxuoso” dos conceitos sutis e profundos de Kant e Arendt – de fato um luxo intelectual –, mas também a simplicidade de expressão que torne os conceitos e o texto que os interpreta comunicáveis, tentando pôr em prática uma das disposições de espírito a que constantemente nos referiremos no nosso texto que consiste no exercício imaginativo de colocar-se no lugar do outro.

Nesse aspecto, no que se refere ao modo de expressão, como já temos feito desde o início dessa introdução, optamos pela primeira pessoa do plural ao invés da utilização da terceira pessoa ou da voz passiva. Isso é parte da nossa pretensão de melhor clareza e maior capacidade comunicativa do texto, uma vez que “o uso da primeira pessoa (no plural ou no singular) não apenas é aceito, como pode tornar o texto mais fluido e claro.” (YUKIHARA, 2013). Para não dar o tom de demasiada subjetividade, escolhemos o plural pelo fato de estarmos cientes de que normalmente uma pesquisa como essa não é de realização totalmente subjetiva. O conhecimento, segundo cremos, é, antes de tudo, atividade coletiva na qual nos colocamos como indivíduos para dar alguma contribuição. Com efeito, mesmo tratando-se de uma dissertação, que, a princípio, é escrita por um único autor, o presente trabalho, na verdade, não foi realizado de modo solitário. Como em todos os trabalhos acadêmicos do mesmo teor, a colaboração de quem exerce a função de orientação é fundamental e o diálogo com autores vivos e mortos, através das leituras, bem como o confronto com a experiência não poderiam ser esquecidos ou deixados de lado ao falarmos do processo de construção e de escrita do texto.

⁵ Heráclito de Éfeso (cerca de 540-470 a.C.) foi um pensador pré-socrático ou filósofo da natureza com o qual culminou a especulação da escola jônica. É autor de uma obra em prosa conhecida pela história da filosofia como *Sobre a Natureza*. Essa obra do pensador, da qual só restaram fragmentos, seria constituída de aforismos e sentenças breves e incisivas nem sempre claras, o que lhe valeu o epíteto de “Obscuro”. Segundo Diógenes Laércio, a obra se comporia de três partes: Do universo, Da Política e Da Teologia. Heráclito teria depositado o escrito no templo de Ártemis “e de propósito o escreveu obscuramente, para que só homens capazes pudessem abordá-lo e não fosse facilmente exposto ao desprezado público. Timão o caracteriza nestes termos: ‘Entre eles, com voz de cuco injuriando a turba, enigmático surgiu Heráclito.’” (SOUZA, 1973, p. 81, Diógenes Laércio, IX, 1-17 (DK 22 A 1)).

Ademais, no que tange à nossa atitude quanto à pesquisa, abrindo nosso horizonte de compreensão, entendemos com Hans-Georg Gadamer, o grande mestre da hermenêutica, que “compreender uma ‘coisa’ que surge ali, diante de mim, não é outra coisa senão elaborar um primeiro projeto que se vai corrigindo, progressivamente, à medida que progride a decifração.” (GADAMER, 2003, p. 61). Esse modo de ver converge com o que dizia Paulo Freire: “Pesquiso para conhecer o que ainda não conheço e comunicar ou anunciar a novidade.” (FREIRE, 1996, p. 29). Essa dissertação, por conseguinte, pretende ser essa abertura à ciência que se vai dando a nós à medida que nos pomos em um caminho de busca.

Assim temos a intenção de deixar-nos corrigir e modificar pelas ideias e pensamentos com os quais nos encontraremos nos textos dos autores escolhidos, conscientes de que o método hermenêutico implica uma dialogicidade na qual a compreensão de um texto nunca deixa de ser uma compreensão mais ampla e enriquecida de nós próprios. Na medida em que aqui estamos intentando produzir conhecimento e cultivar a ciência lembramos as palavras de Boaventura que, explicando o novo paradigma do saber científico afirma que “todo o conhecimento científico é autoconhecimento.” (SANTOS, 2008, p. 83).

Feitas essas considerações acerca do problema, da hipótese que norteia nosso trabalho e da metodologia que utilizaremos, acrescemos que para efetivar os objetivos a que essa investigação se propõe e sobre os quais até agora discorremos, nossa exposição se dará de acordo com três eixos principais de reflexão que se mostram nos três capítulos nos quais o presente trabalho de pesquisa se desdobrará.

Em primeiro lugar, apresentaremos uma discussão acerca da política na vasta obra de Kant, contextualizando-a dentro de um grande projeto crítico que o autor tinha em vista, envolvendo diversos elementos relacionados ao conceito iluminista de razão e aos problemas apresentados pela tradição metafísica sobre os quais o filósofo de Königsberg⁶ se debruça. Destacaremos, em seguida, alguns elementos fundamentais da filosofia do direito, elaborada por Kant, por ser esta uma das principais áreas de discussão do seu

⁶ Usaremos, com certa frequência, a expressão “filósofo de Königsberg” para nos referirmos a Immanuel Kant. A expressão remete à sua cidade de origem, localizada perto da costa sudoeste do Mar Báltico. Durante o tempo de vida de Kant, Königsberg era a capital da Prússia oriental e o seu idioma dominante era o alemão. Embora geograficamente distante do resto da Prússia e de outras cidades alemãs, era um relevante centro comercial, um importante porto militar e uma cidade universitária de caráter cosmopolita. Em 1946, foi renomeada Kaliningrado em homenagem ao revolucionário bolchevique Mikhail Kalinin.

pensamento em que se radica, na acepção corrente e canônica dos intérpretes, o pensamento político contido na sua obra.

Em segundo lugar, traremos à reflexão a relação entre juízo estético e comunicabilidade no pensamento kantiano. Neste capítulo, deter-nos-emos, de maneira especial, na faculdade de julgar, discutida na terceira crítica kantiana. Veremos a relação da faculdade de julgar com as outras duas faculdades da mente – o entendimento e a razão – e abordaremos as características fundamentais do juízo de gosto. Ademais, exporemos as máximas do entendimento comum, destacando a máxima do pensamento alargado e o conceito de *sensus communis* como fundamento de comunicação e do acordo entre os seres humanos, aspectos que nos oferecem a ponte com o pensamento político arendtiano, na medida em que tais ideias serão preciosas para Arendt nas suas reflexões sobre a política.

Em terceiro lugar, discorreremos sobre a abrangência política, dada por Hannah Arendt, ao juízo estético kantiano. Passando por aspectos gerais – históricos e teóricos – da obra da pensadora, localizaremos a política como um dos elementos fundamentais da coexistência dos seres humanos como seres que agem, naquela dimensão que Arendt denomina *vita activa* e abordaremos o aprofundamento teórico da política, empreendido pelo pensamento arendtiano, a partir do juízo estético, discutido no capítulo anterior. Veremos como Arendt se apropria e explora o potencial teórico do juízo de gosto para pensar a política e como, no pensamento arendtiano, o juízo estético torna-se fundamentalmente um juízo político.

2 A POLÍTICA NA OBRA CRÍTICA DE KANT

Antes de adentrarmos ao ponto mais específico do nosso tema de pesquisa, a saber, a relação intrínseca entre política e comunicabilidade a partir da interpretação política do juízo estético kantiano, queremos fazer uma breve incursão em alguns temas gerais do pensamento político produzido pelo filósofo de Königsberg.

O aspecto político da obra de Kant que queremos acentuar está ligado aos juízos de gosto, como juízos que implicam a comunicabilidade e a presença do outro, e, portanto, como juízos autenticamente políticos na medida em que incluem necessariamente a sociabilidade e a pluralidade. Porém, neste capítulo, queremos mostrar o viés mais explorado, por ser o mais imediatamente evidente, quando se costuma tratar do tema da política na obra do filósofo.

Para isso, em um primeiro momento, apresentaremos uma contextualização, abordando o fenômeno histórico e filosófico do iluminismo e o conceito de razão que lhe é fundamental, conscientes de que é nesse horizonte em que se dá o nascente, o brilho e o poente do pensamento kantiano; num segundo momento, apresentaremos, o desenrolar do projeto crítico de Kant que desemboca na filosofia prática, evidentemente, com muita brevidade, já que um desenvolvimento mais amplo do tema nos conduziria a sendas que não nos levariam ao ponto a que nos propomos chegar; num terceiro momento, adentramos ao pensamento político propriamente dito, fazendo uma incursão pelo direito político e a coexistência das liberdades, com o escopo de, enfim, apontar para as considerações kantianas acerca da expressão e da publicidade do pensamento como algo fundamental para a existência política.

2.1 O Iluminismo e a razão

A obra de Immanuel Kant (1724-1804) se constitui como um grande empreendimento teórico na história do pensamento ocidental. É difícil imaginar e interpretar o pensamento filosófico posterior ao século XVIII – e podemos afirmar que, inclusive, ainda o dos nossos dias – sem uma referência implícita ou explícita à filosofia kantiana. Forjada no contexto histórico e filosófico do empirismo inglês e do movimento iluminista, a obra de Kant se configura como um grande projeto crítico, em que a razão humana é convocada a colocar-se diante de si mesma como perante um tribunal e avaliar seus próprios limites e suas reais possibilidades.

Não obstante seja um grande crítico do pensamento kantiano em muitos pontos, o filósofo alemão Arthur Schopenhauer, segundo Will Durant (1996, p. 245), “considera qualquer homem uma criança até ter compreendido Kant”. Apesar da jocosidade dessa afirmação, a leitura de Kant tem proporcionado uma considerável estatura filosófica àqueles que se aventuram à leitura e à compreensão da obra por ele produzida, trilhando um caminho deveras árduo, mas também gratificante, para o pensamento. E se a passagem do intelecto pelo solo da crítica não levar a um estado de novos conhecimentos ao menos pode levar à compreensão dos próprios limites que nos reconduzem à tão antiga e tão nova⁷ sentença atribuída a Sócrates: “só sei que nada sei.”⁸ Tal sentença que aponta para os limites da nossa vontade de saber – e, por conseguinte, para nossa ignorância, muitas vezes, impensada e inconfessada – abre novos caminhos para um recomeço que nossa inquietude sempre procura.

Antes de prosseguirmos nossa pesquisa sobre a obra de Kant, pretendemos fazer uma breve referência ao solo político, social e filosófico em que suas investigações se realizaram para que não descuremos a historicidade que envolve e atravessa seu monumental sistema de pensamento.

A filosofia kantiana é forjada no atribulado período histórico do século XVIII – mais precisamente na segunda metade deste século – período que ficou consagrado na história como *Século das Luzes*, *Iluminismo* ou *Ilustração* (*Philosophie des Lumières* para os franceses, *Enlightenment* para os ingleses e *Aufklärung* para os alemães), tempo de profundas mudanças sociais, políticas, econômicas e epistemológicas. A França constitui como que o coração do Iluminismo, por ser este uma atividade muito ligada a famosos pensadores franceses da segunda metade do Século XVIII, os assim denominados “philosophes”, ligados ao projeto pedagógico da *Encyclopédie*⁹, como Diderot,

⁷ Expressão consagrada de Agostinho na literatura e no pensamento ocidental. Nas suas *Confissões*, a obra mais famosa da sua vastíssima produção literária, escreve com muito vigor poético e espiritual: “Tarde te amei, ó beleza tão antiga e tão nova, tarde te amei!” (AGOSTINHO, 1984, p. 295; Conf. X,27).

⁸ Na *Apologia de Sócrates*, escrita por Platão, Sócrates apresenta a verdadeira sabedoria como a consciência por parte da pessoa dos próprios limites do seu saber. A partir do diálogo com um político, que ele não nomeia, o filósofo tira a seguinte conclusão: “Sou mais sábio do que esse homem, pois há o risco de que nenhum de nós não saiba nada belo e bom, mas ele pensa saber algo, não sabendo, ao passo que eu, como não sei, também não penso saber. É provável ao menos, precisamente nesse ínfimo ponto, eu seja mais sábio do que ele, porque o que não sei também não penso saber.” (PLATÃO, 2020, p. 15, *Ap. Soc. 21d*).

⁹ Publicada em trinta e cinco volumes, levou vinte e um anos para ser concluída (1751-1772). A obra foi compilada por Diderot, d’Alembert (até 1759) e por mais um grupo de cento e cinquenta filósofos e cientistas. Trazia consigo a ambiciosa ideia de organizar todo conhecimento existente, o que historicamente não era uma ideia nova. Porém, se o formato não era uma novidade, ela se torna uma referência por permitir que as ideias discutidas nos salões, por um pequeno número de homens (os intelectuais), chegassem até o povo.

D'Alembert, Voltaire e Montesquieu. Porém, o movimento não se resume ao reino francês. Há outros centros importantes do pensamento das Luzes, para além da França.

Há um renomado Iluminismo escocês (cujos expoentes são Francis Hutcheson, Adam Smith, David Hume, Thomas Reid), um Iluminismo alemão (*die Aufklärung*, em que estão incluídos como expoentes Christian Wolff, Moses Mendelssohn, G. E. Lessing e Immanuel Kant), e há também outros centros do Iluminismo e pensadores iluministas espalhados por toda parte da Europa e da América no século dezoito. (STENFORD, 2017, tradução nossa).

Tentar conceituar ou encontrar um conteúdo comum no movimento iluminista é um empreendimento problemático, uma vez que o Iluminismo não se configurou histórica e filosoficamente como um movimento dotado de uma unidade imediata e evidente, ao contrário, ele compreende autores diversos com pensamentos diversificados e até contrários como, por exemplo, Voltaire e Rousseau, pensadores com ideias deveras diversas e até antagônicas em muitos pontos.

De fato, “por Iluminismo não se pode entender um sistema coerente e homogêneo de pensamento, nem sequer com o mínimo de unidade para classificar uma ‘escola’ filosófica.” (GRESPLAN, 2019, p. 15). De acordo com a Stanford Encycloedia of Philosophy, “para os próprios pensadores iluministas, o Iluminismo não é um período histórico, mas um processo de desenvolvimento social, filosófico e espiritual, desvinculado de tempo ou lugar” (STENFORD, 2017, tradução nossa). Assim podemos perceber a problematidade em encontrar uma unidade temática, conceitual ou “ideológica” que identifique o pensamento ilustrado, problemática que acaba sendo descurada por quem pretenda fazer um juízo apressado acerca desse fenômeno do pensamento ocidental.

Não obstante essa multiplicidade e complexidade que caracterizam histórica e filosoficamente o Iluminismo, não podemos abordá-lo simplesmente como uma espécie de doxologia, como um amontoado, soma ou sucessão de opiniões emitidas pelos pensadores desse período. Em toda essa diversidade, percebe-se que há “um processo de desenvolvimento”, como vimos acima, algo presente que perpassa e atravessa todos os temas tratados e questões levantadas por essa gama diversa de pensadores e pensamentos. O Iluminismo, no dizer de Ernst Cassirer (1992, p. 13) se destaca, não numa adição de opiniões, mas precisamente “na arte e na forma de conduzir os debates de ideias”. Sua marca é a atitude ou o empenho em pôr em marcha uma crítica social e política. Com efeito, a predisposição de tudo submeter à crítica, é o que comumente move as ideias do século XVIII,

[...] imprimindo-lhes uma dinâmica, impedindo que se cristalizem numa totalidade estática, pronta. O iluminismo não podia ter uma forma sistemática, portanto, já que se definia justamente pelo repúdio de todo e qualquer sistema rígido e acabado de pensamento. (GRESPLAN, 2019, p. 15).

Vemos, pois, uma atitude eminentemente “revolucionária” desse modo de pensar: a rejeição do pensamento, tal como se configurava até então. O pensamento das “Luzes”, em confronto com o século anterior, procurava rejeitar a forma em que este normalmente se apresentava e buscava a verdade, ou seja, o “espírito de sistema”. Os iluministas, porém, não pretendem descurar totalmente o espírito de sistematicidade, ao contrário, pretendem dar mais valor e eficácia ao pensar sistemático. O que rejeitam é o sistema como uma construção dedutiva e rígida, à qual sempre tendem a transcender. Veem, por conseguinte, este espírito sistemático do século XVII muito mais como um freio ou um obstáculo para o exercício da razão do que algo que lhe propicie conquistas e progressos. A disposição fundamental ou as forças espirituais que governam a Ilustração “só são perceptíveis na própria ação e no movimento contínuo do debate; somente aí será possível captar a pulsação da vida interior do pensamento iluminista.” (CASSIRER, 1992, p. 13). Portanto, a marca fundamental do Esclarecimento é essa ação de pôr em marcha o debate e a crítica.

Porém, essa atitude crítica não se restringe à razão e à sua sistematização anterior, como vimos até aqui. Essa atitude se dirige, falando de maneira mais específica, a três aspectos da vida social e cultural, ou a três “dogmas”, como nomeia o historiador Jorge Grespan (2019, p. 38-45): o político, o religioso e o racional. Além de uma crítica da razão sistemática que lhe antecede, há outrossim uma crítica da religião positiva ou das crenças religiosas “irracionais” e uma crítica da ordem política existente, encarnada na monarquia absolutista. Tal espírito eminentemente crítico que define e constitui o pensamento ilustrado deve-se ao fato de que ele nasce a partir de um solo histórico revolucionário. Com efeito, é no contexto das revoluções inglesas ocorridas no século XVII – a revolução puritana (1640) e a revolução gloriosa (1688), – que é “elaborado e consagrado um pensamento crítico, marcando decisivamente o século seguinte em toda a Europa.” (GRESPLAN, 2019, p. 19).

Nicola Abbagnano (2012, p. 618) sugere que pensemos a Ilustração a partir de três aspectos principais: a extensão da crítica a todo tipo de crença ou a toda espécie de conhecimento, a capacidade de autocriticar-se como forma de corrigir a si mesmo e o objetivo de melhorar a vida humana social e pessoalmente através do uso do conhecimento atingido nos diversos campos.

Como dissemos, o pensamento de Kant está vinculado a toda essa perspectiva presente no pensamento das Luzes. É nesse chão que nasce suas ideias, com as perguntas e respostas da Ilustração ele se confronta, por elas é influenciado e a elas dirige a sua crítica. Com efeito, não se pode entender sua obra mais conhecida, a *Crítica da Razão Pura*, sem alguma informação prévia sobre a obra do grande iluminista alemão Christian Wolff e do empirista escocês David Hume, em textos como *Sobre a expressão corrente: Isto pode ser correto na teoria, mas nada vale na prática* e *Que significa orientar-se no pensamento*, vemos a interlocução com o grande expoente da Haskala¹⁰ Moses Mendelssohn e com o poeta alemão, dramaturgo, filósofo e crítico de arte Gotthold Ephraim Lessing. Seu pensamento jurídico e político dá-se num constante diálogo com o iluminista e romântico francês Jean-Jacques Rousseau e com o empirista inglês John Locke cujo pensamento é paradigmático para as Luzes na França.¹¹

Marcante na história do pensamento ocidental é a famosa resposta dada por Kant à pergunta *Was ist Aufklärung?* (O que é o Esclarecimento?) proposta pelo periódico alemão *Berlinische Monatsschrift* em dezembro de 1784. Pergunta que, para Foucault, a filosofia moderna não foi capaz de responder, com a qual é sempre confrontada e da qual, desde há dois séculos, nunca conseguiu se desvencilhar (cf. FOUCAULT, 2015, p. 351). Como que fazendo um balanço do século que se aproximava do seu ocaso com todas as suas conquistas e limites, Kant responde que o Iluminismo é a “*saída do homem da sua menoridade da qual ele próprio é culpado*” (KANT, 2010d, p. 63, grifo do autor). Em seguida define o que entende por *menoridade*, afirmando que esta consiste na “incapacidade de fazer uso de seu entendimento sem a direção de outro indivíduo” (KANT, 2010d, p. 63).

Com essa resposta de vastos horizontes, o filósofo expressa “as convicções partilhadas entre os pensadores ilustrados de doutrinas amplamente divergentes.” (STENFORD, 2017, tradução nossa). E encontra o lema do pensamento ilustrado na

¹⁰ O termo Haskala do vem hebraico השכלה ("iluminismo," "intelecto") que está intimamente relacionado com o termo *sekhel* ("senso comum"). A palavra se refere ao chamado “Iluminismo judaico”, movimento intelectual e cultural que surge no final do século XVIII e se estende até o século XIX entre os judeus da Europa central e oriental. O movimento consistiu numa tentativa de familiarizar os judeus com a educação e a cultura seculares como suplementos aos estudos tradicionais do Talmud, consistindo em um esforço de integração dos judeus às sociedades europeias.

¹¹ Evidentemente, há interlocução, influências e críticas relativas a muitos outros autores. Destacamos aqui apenas aqueles que são mais conhecidos e estão mais diretamente ligados ao movimento iluminista.

sentença latina *sapere aude*¹², como desafio lançado ao leitor. Tal desafio traduziria o espírito questionador e crítico do Século das Luzes.

Para levarmos à frente nossa investigação acerca do pensamento de Kant, queremos agora nos reportar a uma questão fundamental da relação do seu pensamento com o contexto do Esclarecimento: a questão da razão.

Pelos próprios títulos de suas obras mais conhecidas, – como *Crítica da Razão Pura*, *Crítica da Razão Prática*, *Religião nos limites da simples razão* – vê-se que um dos conceitos fundamentais na filosofia de Kant é o de *razão*. O filósofo a identifica com as Luzes. De fato, o conceito de razão que chega até Kant passa por uma elaboração iniciada com Thomas Hobbes e acolhida pelo iluminismo através do empirista inglês John Locke. A razão, desse ponto de vista, é considerada como um órgão autônomo e eficaz para conduzir o ser humano no mundo. Até aí não há nada de novo, uma vez que com René Descartes, a razão já adquire essa configuração e é introduzido, no mundo moderno, “o conceito antigo (e especialmente estoico) de razão como guia de todo o gênero humano.” (ABBAGNANO, 2012, p. 971).

Como aludimos acima, a nova concepção de razão, porém, não é a mesma veiculada pelo racionalismo iniciado pela filosofia cartesiana no século XVII. É comum a afirmação de que a ilustração é um projeto racionalista que, tendo uma grande confiança nas potências do intelecto humano pensa poder explicar, desvendar e resolver as grandes questões teóricas e práticas da existência humana com os instrumentos da ciência e o poder do entendimento. Diz-se, por vezes, que com o iluminismo, a razão, tendo destronado as religiões positivas e as formas de pensamento anteriores, acaba por aparecer como uma “nova deusa”, como outro dogma que substitui o que fora rejeitado. No entanto, é mister voltarmos a nossa atenção para o fato de que o projeto iluminista, nos seus mais sublimes representantes, se distancia consideravelmente da perspectiva racionalista e que o século XVIII é marcado pela explícita consciência do risco de criar novos “dogmas”, agora legitimados pela razão.

Não se pode negar que os grandes sistemas metafísicos racionalistas do século XVII – os sistemas de Descartes, de Spinoza e de Leibniz – tenham exercido uma tremenda influência sobre a filosofia no Iluminismo e que, além disso, no próprio

¹² A expressão latina usada por Kant é uma passagem de um texto do poeta romano Horácio que viveu na época imperador Augusto. O verso inteiro do poeta é: “Dimidium facti qui coepit habet: sapere aude”. (HORÁCIO, 2017, p. 202, *Ep. 1.2. 40*). Em tradução livre, o verso significa: “aquele que começa já está na metade: ousa saber.”

pensamento do século XVIII vemos algumas tendências racionalistas como a que se faz presente no sistema de Christian Wolff. No entanto, a *Encyclopédie* de Diderot e D'Alembert, que simboliza a grande perspectiva do pensamento ilustrado, é dedicada a três empiristas (Francis Bacon, John Locke e Isaac Newton), o que sinaliza a ascendência do empirismo no período e mostra uma concepção da razão distinta do modo de pensá-la no século anterior.

Com efeito, o Iluminismo se caracteriza como uma luta contra todos os preconceitos existentes nas sociedades de então, uma crítica da tradição e uma busca de estabelecer a razão como fonte última da autoridade no ato de conhecer. Essa razão, no entanto, não é mais a razão pensada como antes, ela não é infinita nem onipotente, sem limites ou condições. Jorge Grespan, ao descrever a razão iluminista, afirma que seus maiores pensadores “opunham-se ao ‘racionalismo’, que eles consideravam como um dogmatismo da razão, tão criticável quanto o da religião e da política.” (GRESPLAN, 2019, p. 42). A razão cultivada pelos iluministas não é mais a razão que possui um conteúdo fixo, pensada como uma coisa ou um ser, mas é, sobretudo, uma capacidade ou faculdade, que só pode ser entendida na sua atividade.

A partir de Hobbes, a razão humana deixa de significar uma capacidade de desvendar ou decifrar a essência das coisas e passa a reduzir-se a uma atividade ou um procedimento de cálculo. Segundo o autor do *Leviatã*, a “razão, neste sentido, nada mais é do que cálculo (isto é, adição e subtração) das consequências de nomes gerais estabelecidos para *marcar e significar* nossos pensamentos.” (HOBBS, 2003, p. 39-40). Portanto, estabelecer fins e calcular meios para atingi-los seria a verdadeira atitude racional.¹³

¹³ Hannah Arendt, contextualizando essa razão calculadora à nova configuração social do século XVII afirma que “por ser filósofo, Hobbes já podia perceber na ascensão da burguesia todas aquelas qualidades antitradicionais da nova classe, que iriam levar três séculos para desenvolver-se por completo. Seu Leviathan não se perdia em especulações ociosas a respeito de novos princípios políticos nem da velha busca da razão que governa a comunidade dos homens; era estritamente um ‘cálculo de consequências’, que advém da ascensão de uma nova classe na sociedade, cuja existência é estritamente ligada à propriedade como um mecanismo dinâmico produtor de mais propriedade.” (ARENDR, 1989, p. 174).

Com John Locke e seu empirismo a confiança cartesiana na capacidade da razão, expressa, sobretudo, na *mathesis universalis*,¹⁴ é abalada, uma vez que para o empirista inglês, as ideias – que considera cartesianamente como o único objeto do conhecimento humano – derivam da experiência que se configura como limite intransponível de qualquer conhecimento que seja possível ao intelecto humano. Nesse sentido, a razão deve ser sempre controlada e limitada pela experiência.

D’Alembert e Voltaire promovem a física de Isaac Newton como a grande referência, que para eles superaria em muito a física cartesiana. Grande expoente da “revolução científica” do ocidente e sucessor de Copérnico e Galileu, Newton não tinha a pretensão de buscar conhecer a essência das coisas. A história do pensamento imortalizou a sua sentença “*hypotheses non fingo*”¹⁵. Com essa expressão, Newton revelava seu procedimento metodológico que não procurava formular hipóteses ou trabalhar com conjecturas acerca da natureza última dos fenômenos (hipóteses metafísicas ou físicas), mas se detinha nas proposições gerais que podem ser deduzidas a partir dos fenômenos observados.

Para Voltaire, Locke e Newton passam a ser considerados como “os destruidores dos antigos dogmas da razão.” (GRESPLAN, 2019, p. 44). A razão como algo distinto da experiência, como uma fonte independente de conhecimentos, é radicalmente questionada por David Hume, que, aplicando o método experimental de Newton à

¹⁴ O conceito moderno de *mathesis universalis* não é tão claro ou bem definido. A expressão é um composto do grego μάθησις (transcrição latina *mathesis*) e o latim *universalis*. Em primeiro lugar, a matemática em latim, geralmente significa *disciplina* ou *scientia* (aprendizagem/conhecimento/ciência). Em segundo lugar, designa mais especificamente a *scientia mathematica* (matemática), embora possa até significar astrologia. O primeiro sentido geral de *mathesis universalis*, portanto, significa tão somente ciência universal (*disciplina universalis* ou *scientia universalis*). Em terceiro lugar, devido à terminologia grega subjacente, não há diferença entre universal, geral ou comum na Antiguidade, o que mudará no tempo de Leibniz. Este significado mais específico, isto é, ciência matemática universal (geral ou comum) ou matemática universal, é essencial, e mais ou menos a linha de fundo para a maioria das ocorrências da expressão, embora ainda permaneça muito vaga. No *Discurso do Método*, Descartes constata que a razão era comum a todos os seres humanos. Porém, o modo de usá-la diferia de uma pessoa para outra. Diante disso, o filósofo inicia uma busca pelo modo correto de utilizar a razão. Encontrando na matemática o modelo do conhecimento verdadeiro e rigoroso, ele a estende a todos os domínios do conhecimento. A esse projeto teórico Descartes atribuiu o nome de *mathesis universalis* ou matemática universal (Cf. DESCARTES, 200, p. 85, *Regras para a direção do espírito*, IV).

¹⁵ Essa expressão latina pode ser traduzida por não *construo hipóteses*, não *invento hipóteses* ou, na tradução portuguesa de João Resina Rodrigues, “não faço hipóteses” (NEWTON, 2017, p. 888). O contexto dessa assertiva encontra-se no Escólio Geral do Livro III dos *Princípios Matemáticos da Filosofia Natural* (*Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*) em que Newton, discute sobre a gravidade, constatando que ela existe pela observação dos fenômenos, mas não conseguindo deduzir dos fenômenos as razões das suas propriedades. Diante disso, o pensador inglês não se aventura a ultrapassar os fenômenos, fazendo deduções que não poderiam ser fundadas nas observações, daí as palavras ditas na mesma página da citada tradução dos *Princípios*: “E para nós basta que a gravidade exista realmente, actue segundo as leis que expusemos e seja suficiente para explicar todos os movimentos dos corpos celestes e do nosso mar.” (NEWTON, 2017, p. 888).

natureza humana, leva a crítica desse modelo de razão até às últimas consequências, considerando que o ser humano só tem acesso às suas impressões e ideias¹⁶ e que sujeitos e objetos são meras crenças criadas pelo hábito. Portanto, com o empirismo, a ciência avança com muito vigor e intensidade, entretanto, este avanço se dá também com muita cautela.

Essa razão ilustrada, importante para guiar o gênero humano e contribuir para o seu conhecimento científico e o seu melhoramento ético e social é uma razão limitada e condicionada, reduzida aos limites do mundo humano e entendida não como algo separado da experiência, mas compreendendo as faculdades cognitivas humanas em geral. Por conseguinte, se quiséssemos usar uma contraposição para explicitar o significado da razão iluminista, diríamos que a “Idade da Razão” contrasta com uma era de fé religiosa irracional, mas não com uma era de experiência sensorial.

É a razão, sobretudo na acepção descrita acima, que Kant encontra em seu ambiente cultural e é com ela que ele dialoga. É ela que atravessa a sua construção filosófica e é ela que o filósofo pretende pôr à prova na sua crítica.

2.2 O projeto crítico

O aspecto sistemático da obra kantiana, por si mesmo, já a revela como um projeto. O desenrolar do pensamento não se dá meramente ao sabor das circunstâncias, mas mostra um plano a ser seguido que compreende caminhos determinados do pensar a serem percorridos. Caracterizamos esse percurso com o adjetivo “crítico”, já que ele tem como marca fundamental, em toda a sua diversidade de abordagens e temas, colocar em questão as forças racionais dos seres humanos convocando-as, socraticamente, a um exame de si mesmas.¹⁷

¹⁶ Hume faz uma distinção entre impressões e ideias. De acordo com o filósofo escocês, as percepções que temos podem ser vivazes e imediatas ou podem ser fracas como imagens evanescentes das impressões. No primeiro caso temos as impressões, no segundo temos as ideias. Essa distinção implica também uma diferenciação tão somente em termos de graduação entre sentir e pensar: sentir seria ter percepções vivazes e pensar consistiria em ter percepções fracas. De modo que, a razão, enquanto pensar, perde a sua característica de ser uma capacidade humana distinta da experiência, passando a ser entendida tão somente como um grau mais fraco de percepção, como uma operação da mente dependente e derivada das impressões.

¹⁷ O exame, a investigação, ou, mais literalmente, a inspeção à qual Sócrates se dedica ao dialogar com os homens pretensamente sábios é algo fundamental no seu procedimento filosófico. Ao final da sua defesa diante do tribunal de Atenas, descrita por Platão, o filósofo assevera: “uma vida sem exame não é digna de ser vivida.” (PLATÃO, 2020, p. 46, *Ap. Soc.* 38a). A disposição socrática de examinar a si mesmo e aos outros para testar o seu saber e tornar-se ciente dos próprios limites é uma atitude que converge com o projeto kantiano que consiste em promover um exame da razão por si mesma para tornar-se ciente das suas fronteiras.

É importante observarmos, no que se refere ao pensamento kantiano, que tanto o termo “razão” quanto a palavra “metafísica” devem ser desvincilhados de toda univocidade. Com efeito, é devido à carência de uma aproximação um pouco melhor dos diversos sentidos desses conceitos que certos comentários ou algumas pretensas críticas apresentam-se como indevidas. Por esse motivo, tentando conduzir nossa reflexão numa perspectiva aristotélica, procuraremos fazer as devidas distinções no que se refere aos sentidos dessas palavras com o objetivo de remover da nossa exposição, na medida do possível, alguma confusão intelectual que poderia nos advir. Intentamos também, neste item, discutir o significado da palavra crítica e, por fim, abordar a filosofia do direito de Kant, onde encontramos mais imediatamente o seu aspecto político.

2.2.1 Quatro sentidos de razão e quatro sentidos de metafísica

O termo “razão” tem muitos significados. Poderíamos facilmente nos perder em nossa pesquisa se entrássemos no labirinto de sentidos que esse termo abrange no decorrer da história do pensamento. Por isso, limitamo-nos aqui a acompanhar a distinção feita por Abbagnano (2012, p. 969-974), segundo a qual este termo possui quatro sentidos fundamentais.

Em primeiro lugar, a palavra razão pode significar uma faculdade própria do ser humano que o distingue dos demais animais. Esse significado é contido na conhecida expressão grega *zoon logikon*, entendida sobretudo a partir da expressão latina *animal rationale* que a traduz. Nesse sentido, pode-se entender a razão como a experimentavam os estoicos na Antiguidade, os racionalistas do século XVII e os pensadores das Luzes do século XVIII, como já dissemos acima. Essa faculdade ou capacidade própria do gênero humano funciona como “um referencial de orientação em todos os campos em que seja possível a indagação ou a investigação.” (ABBAGNANO, 2012, p. 969).

Em segundo lugar, temos uma acepção de razão historicamente ligada ao pensamento de Aristóteles, a Tomás de Aquino e, em geral, às correntes de pensamento inspiradas no aristotelismo. Nessa perspectiva, a razão é concebida como “fundamento ou razão de ser.” Essa maneira de pensar comumente identifica essa razão de ser de algo com aquilo que ele é, ou seja, com a sua substância ou essência. A substância ou essência de algo (da coisa ou do ente) é expressa na definição, como assevera Aristóteles (2010, p. 351, *Top.* I, V, 102a1): “uma definição é uma frase que indica a essência de alguma

coisa.” Assim, “assume-se às vezes por razão a própria substância ou a sua definição.” (ABBAGNANO, 2012, p. 970).

A terceira maneira de pensar a razão é como prova ou argumento. Na linguagem cotidiana, utilizamos com frequência essa acepção quando dizemos que alguém expôs suas razões acerca de alguma coisa ou que determinada pessoa tem ou não tem razão ou ainda quando dizemos que é justo ouvir as razões do outro antes de julgá-lo. Nesse sentido, razão coincide com “argumentos ou provas suficientes”, portanto, significa estar com a verdade.

A razão, enfim, pode ser entendida como relação. Essa acepção tem fundamentalmente um caráter matemático. “Nesse sentido fala-se também em razão direta ou razão inversa.” (ABBAGNANO, 2012, p. 970). Essa concepção está presente na doutrina contemporânea da relação, em autores como Charles Sanders Pierce, Bertrand Russel e Alfred Whitehead. Na referida doutrina, a lógica e a matemática são pensadas como ciências das relações.

Tendo, porém, apresentado esses quatro significados fundamentais da palavra razão no cenário do pensamento ocidental, queremos nos concentrar aqui no sentido da razão como referencial da conduta humana no mundo. Ater-nos-emos a esse significado pelo fato de ser esse o que está presente, como já foi dito, na razão iluminista e, portanto, também ligado ao pensamento de Immanuel Kant que bebe das fontes da Ilustração. Nessa acepção, a razão pode ser entendida de duas formas diversas: como faculdade orientadora geral ou como procedimento específico de conhecimento que pode ser identificado com a própria atuação da razão.

Nossa reflexão se circunscreverá apenas a esse primeiro sentido com o fim de localizarmos o terreno teórico em que se insere a crítica kantiana. Pois bem, como orientadora da conduta humana, a razão está ligada intrinsecamente ao slogan da livre pesquisa ou ao emblema da soberana liberdade de investigação, típica do movimento iluminista, como historicamente pode-se constatar. Pensada assim,

a razão é força que liberta dos preconceitos, do mito, das opiniões enraizadas nas falsas aparências, permitindo estabelecer um critério universal ou comum para a conduta do homem em todos os campos. Por outro lado, como orientador tipicamente humano, a razão é a força que possibilita a libertação do apetite que os homens têm em comum com os animais, submetendo-os ao controle e mantendo-os na justa medida. (ABBAGNANO, 2012, p. 970).

Essa concepção da razão pode ser encontrada nos pensadores pré-socráticos como Heráclito e Parmênides bem como nos filósofos da Grécia clássica como Platão e Aristóteles. Mas essa forma de pensar a razão como guia dos seres humanos está mais

tipificada nos estoicos, que representam o auge dessa acepção. Como que numa curva descendente na história do pensamento, ela perdura até Agostinho. Com Plotino e o neoplatonismo, a razão acaba por ser subordinada ao intelecto e essa forma de pensar é herdada pela Escolástica.

Essa disposição do discurso sobrepondo o intelecto à razão é, de certa forma, abandonada por Descartes que, no início do seu *Discurso do Método*, ao identificar razão com bom senso,¹⁸ recupera – e traz para os albores do mundo moderno – aquela concepção clássica da razão como *guia do gênero humano*, presente sobretudo no pensamento estoico. A formulação do problema do novo método para a ciência posto por Descartes está fundamentada justamente nessa acepção de razão.

Passando por Locke que, de forma inovadora, compreende a razão como instrumento do conhecimento provável, e não apenas do conhecimento indubitável, a razão, por fim, é qualificada segundo o “princípio de crítica radical da tradição e de renovação igualmente radical do homem.” (ABBAGNANO, 2012, p. 971). Assim, chegamos ao filósofo de Königsberg, que no seu pensamento tenciona realizar este ideal iluminista da razão e ele o faz em dois aspectos: primeiro, identifica a razão com a própria liberdade de crítica, e, segundo, pretende levar essa mesma razão perante o seu próprio tribunal.

No que concerne a este primeiro aspecto, afirma o filósofo na *Crítica da Razão Pura* que:

[...] a razão tem de submeter-se à crítica em todos os seus empreendimentos, e não pode comprometer a liberdade desta, através de proibições, sem prejudicar-se a si mesma e levantar uma suspeita desvantajosa contra si. E não há nada tão importante, no que diz respeito à sua utilidade, nem nada tão sagrado, que pudesse eximir-se dessa inspeção de controle e exame que não leva em conta a reputação das pessoas. Nessa liberdade está baseada a própria existência da razão, que não tem uma autoridade ditatorial, e cuja sentença, pelo contrário, nunca é outra senão o livre consenso dos cidadãos, que têm de poder sempre, cada um deles, expressar tanto suas reservas como também seu veto sem qualquer resistência. (KANT, 2015, p. 546, KrV B 767).

Essas palavras de Kant mostram a razão como essencialmente crítica, de modo que a ausência da crítica seria prejudicial para a própria faculdade da razão, seria, por assim dizer, o próprio suicídio da razão, degenerando-a e fazendo dela um procedimento

¹⁸ As palavras iniciais do famoso *Discurso do Método*, um dos eloquentes registros de nascimento do pensamento moderno, são as seguintes: “O bom senso é a coisa do mundo melhor partilhada, pois cada qual pensa estar tão provido dele, que mesmo os que são mais difíceis de contentar em qualquer outra coisa não costumam desejar tê-lo mais do que o têm. Não é verossímil que todos se enganem a tal respeito; mas isso antes testemunha que o poder de bem julgar e distinguir o verdadeiro do falso, que é propriamente o que se denomina o bom senso ou a razão, é naturalmente igual em todos os homens.” (DESCARTES, 1973, p. 38).

autoritário que leva a suprimir a própria liberdade na sociedade, já que a falta da crítica não é senão sinônimo da inibição de expressar publicamente o próprio pensamento.

Assim, como enuncia o segundo aspecto, a razão deve ser limitada por ela mesma, e não por nenhum elemento externo a si própria, seja a autoridade política ou religiosa seja a tradição. Desse modo, ela se põe perante o seu próprio tribunal. Ao se referir aos conflitos da razão (ou às suas antinomias) no que concerne a objetos que transcendem à aplicação do entendimento ao seu uso empírico, Kant considera que a crítica da razão pura é um autêntico tribunal para examinar todos esses conflitos ou controvérsias que o próprio uso (dialético) da razão suscita “pois ela não está implicada nestas últimas, que se dirigem imediatamente ao objeto, mas está na posição de determinar e julgar, segundo os princípios de sua primeira instituição, os direitos da razão em geral.” (KANT, 2015, p. 553, KrV B 779).

Vemos, pois, que o papel atribuído à razão crítica não se confunde com a pretensão de conhecimento dos seus objetos. Ela não entra nesses conflitos que ocorrem quando se pretende determinar apressadamente a capacidade ou a incapacidade da razão de conhecer determinados objetos. Ao contrário, a razão como crítica se coloca fora dessa arena, e se refere, antes de tudo, ao questionamento que se dirige à própria constituição ou capacidade da razão em geral, abstendo-se de se aventurar nas discussões sobre a sua matéria ou o seu conteúdo.

Esse papel condutor ou diretivo da razão em relação à humanidade perdura até Kant (ABBAGNANO, 2012, p. 971). Depois do pensamento kantiano, ocorre um eclipse dessa função da razão humana e esse eclipse dá-se marcadamente com Friedrich Hegel. O idealista alemão, com o famoso lema de que “o real é racional e o racional é real” (HEGEL, 1997, p. XXXVI),¹⁹ acaba por negar essa função da razão. A coerência com esse lema leva à conclusão de que separar a razão dos acontecimentos ou da história tal como efetivamente ocorre para fazer dessa mesma razão um guia ou condutor para o gênero humano seria uma clara abstração operada pelo intelecto. Na linguagem hegeliana,

¹⁹ Diz Hegel, na mesma página citada que “esta é a convicção de toda consciência livre de preconceitos e dela parte a filosofia tanto ao considerar o espiritual como o universo natural.” Para Hegel, com efeito, a filosofia deve captar o efetivo, ou seja, o real, e o efetivo não é outra coisa senão a própria ideia exposta racionalmente. A condição para que a Filosofia cumpra a sua missão – pensar “o que é” – é acompanhar os momentos da exposição da ideia, que são sempre racionais. Conclui-se, por conseguinte, que a razão não se configura como guia, mas chega *post factum* a compreender ou a justificar a realidade. Daí a metáfora da coruja de Minerva usada pelo filósofo: “Quando a filosofia chega com a sua luz crepuscular a um mundo já a anoitecer, é quando uma manifestação de vida está prestes a findar. Não vem a filosofia para a rejuvenescer, mas apenas reconhecê-la. Quando as sombras da noite começaram a cair é que levanta vôo o pássaro de Minerva.” (HEGEL, 1997, XXXIX).

esse tipo de razão seria uma razão que não se tornou conceito. E essa razão “abstrata” prossegue sendo justamente o objeto constante de crítica no pensamento de Hegel.

Voltando ao projeto crítico de Kant, importa salientar que seu pensamento nem sempre foi “crítico” no sentido que mencionamos acima e no modo corrente de se referir ao percurso do pensamento kantiano. Comumente se costuma dividir a produção filosófica de Kant em dois períodos distintos: período pré-crítico e período crítico. O primeiro teria início com a sua atividade literária, estendendo-se até 1781 (ano em que se publica a *Crítica da Razão Pura*). O segundo seria de 1781 em diante. Todavia, o percurso intelectual de Kant pode ser classificado de diversas maneiras.

Em sua *História da Filosofia*, Nicola Abbagnano (1994a, p. 415) distingue no percurso filosófico de Kant três períodos: um primeiro período em que predomina o interesse pelas ciências naturais que se estende até 1760; o segundo período marcado pela preponderância do interesse filosófico e em que “se determina a orientação para o empirismo inglês e para o criticismo”, que vai até o ano de 1781; e, por fim, o terceiro período que pode ser denominado filosofia transcendental, de 1781 em diante.

Já Frederick Charles Beiser (2009, p. 45-84) afirma, evocando uma metáfora originada do próprio Kant, que antes da publicação da *Crítica da Razão Pura*, o percurso filosófico do pensador de Königsberg é marcado pela sua relação amorosa instável e ambígua com a metafísica de maneira que se poderia distinguir, nesse conturbado percurso, quatro fases: a primeira (1746-1759) é a fase da obsessão em que o filósofo pretende dar uma fundamentação à metafísica²⁰; a segunda fase (1760-1766) é o tempo da desilusão em que ocorre o rompimento de Kant com sua epistemologia racionalista que leva à terminante rejeição da possibilidade de uma metafísica que pretendesse ir além da experiência; a terceira fase (1766-1772) é marcada por uma reconciliação parcial em que Kant delineia o plano de uma modesta ontologia, crendo que poderia afinal dar à metafísica uma sólida fundamentação; a quarta fase (1772-1780), Beiser chama de “período de divórcio” no qual o filósofo passa a perceber que sua anterior confiança na metafísica não poderia responder a uma questão fundamental: qual a validade dos princípios sintéticos a priori da experiência se não derivam da experiência? Enfim, após

²⁰ Aludindo também à metáfora, utilizada pelo próprio filósofo e destacada por Frederick Beiser, nas considerações sobre o percurso pré-crítico de Kant, Hannah Arendt (2008a, p. 24), ao discutir brevemente o que chama de história da “difamação da metafísica” destaca que em seus escritos chamados pré-críticos, Kant “espantosamente admite que ‘era seu destino apaixonar-se pela metafísica’; nos mesmos escritos, porém, o filósofo ‘fala também de seu ‘abismo sem fundo’, de seu ‘chão escorregadio’ e sua terra utópica de ‘leite e mel’ (Schlaraffenland) onde vivem como em uma aeronave, os ‘sonhadores da razão [...]’.”

1772, passando por um tempo de silêncio, Kant começa a esboçar seu pensamento crítico maduro acerca da possibilidade da metafísica que resulta na obra que o celebrizou na história do pensamento, ou seja, na famosa *Crítica da Razão Pura*.

Não pretendemos aqui fazer uma escolha entre as distinções diferentes dos autores apresentados sobre o desenvolvimento intelectual do filósofo de Königsberg. Apresentamos, todavia, esses diferentes pareceres, com o intento de explicitar que o que eles têm em comum consiste em localizar historicamente a *Crítica da Razão Pura* como um divisor de águas no percurso filosófico de Kant. De fato, a mencionada obra constitui um ponto fundamental de mudança de perspectiva que Abbagnano chama de uma passagem da orientação empirista e criticista para a filosofia transcendental e Beiser chama de passagem da percepção da insuficiência da metafísica para uma doutrina crítica madura.

Gostaríamos de brevemente trazer à discussão esse campo dos estudos filosóficos, apresentado por Beiser na conturbada aventura intelectual de Kant, ou seja, o campo da metafísica.²¹ O famoso ditado aristotélico segundo o qual o ser se diz de muitas maneiras²² convém deveras a esse ramo do saber. Kant comumente é apresentado como um crítico da metafísica e, de fato, ele o é. Porém, essa legítima constatação pode levar a equívocos se ao atribuir ao filósofo esse epíteto se pensar o termo metafísica univocamente, como um bloco monolítico.

A metafísica, com efeito, sempre foi um elemento marcante no percurso filosófico de Kant. O próprio filósofo, nos *Sonhos de um visionário explicados pelos sonhos da metafísica* (de 1766), como aludimos acima, afirma poeticamente que a metafísica para ele era semelhante a uma amante da qual o amado ainda não tinha recebido as esperadas

²¹ A palavra metafísica provém do grego tardio *τά μετά τά φυσικά*. Essa ciência tem as mais diversas definições. Abbagnano, em seu *Dicionário de Filosofia*, fazendo um apanhado geral sobre esse ramo do saber, afirma que ele consiste na “Ciência primeira, por ter como objeto o objeto de todas as outras ciências, e como princípio um princípio que condiciona a validade de todos os outros. Por essa pretensão de prioridade (que a define), a M. pressupõe uma situação cultural determinada, em que o saber já se organizou e se dividiu em diversas ciências, relativamente independentes e capazes de exigir a determinação das suas inter-relações e sua integração com base num fundamento comum.” (ABBAGNANO, 2012, p. 766).

²² Em sua famosa obra, que ficou consagrada na história com o título *Metafísica*, Aristóteles afirma que “o ser se diz em múltiplos significados, mas sempre em referência a uma unidade e a uma realidade determinada.” (ARISTÓTELES, 2002, p. 131, *Met.* 1003a 30). Tal concepção do ser é chamada comumente “análoga” que se diferencia tanto do modo unívoco quanto do equívoco de se referir ao ser. Aniceto Molinaro, ao abordar esses três pontos de vista referidos ao ser, assevera que a univocidade implica “um termo, *um* significado, *uma* coisa,” a equivocidade implicaria “*um* termo, *muitos* significados discrepantes e desconexos, *muitas* coisas discrepantes e *desconexas*”, enquanto, por fim, a analogia compreenderia “*um* termo, *muitos* significados unificados, *muitas* coisas *unificadas*.” (MOLINARO, 2002, p. 117, grifo do autor).

demonstrações de favor.²³ Reflitamos um pouco acerca dessa amante por quem Kant se sente altamente atraído e até obcecado, com ela se desilude, com ela se reconcilia e, por fim, dela se divorcia, mas nunca renuncia a ela totalmente porque, segundo o filósofo, renunciar à metafísica é como renunciar à própria respiração, “sempre haverá metafísica no mundo.” (KANT, 2014, p. 153, Prol. IV 367).

A partir de uma distinção conceitual apresentada por Oliver Dekens (2008, p. 23-26), podemos encontrar o termo metafísica no pensamento kantiano em pelo menos quatro sentidos. Ele pode significar a disposição natural da razão; pode ser entendido como uma pseudociência, revelando-se como uma mera sofística ou tagarelice dogmática que não apresenta nada de sólido; pode ter o sentido de um conhecimento teórico do supracensível, como uma ciência dos limites da razão humana (filosofia transcendental); e, pode, por fim, conotar uma doutrina da liberdade também denominada por Kant de *metafísica dos costumes*.

Vejamos o que o próprio filósofo diz acerca desses diversos sentidos da palavra metafísica.

Falando da metafísica, no primeiro sentido que mencionamos acima – como uma disposição natural da razão –, de um modo um tanto dramático, o filósofo de Königsberg afirma que

em certo gênero de seus conhecimentos, a razão humana tem um destino singular: sente-se importunada por questões a que não pode esquivar-se, pois elas lhe são propostas pela própria natureza da razão; mas também não pode resolvê-las, pois ultrapassam toda capacidade da razão humana. (KANT, 2010b, p. 13, KrV A VII).

Esse “gênero de conhecimentos” que constitui o destino singular da própria razão, com essa inquietação, com essas perguntas sem respostas, e que constituem questões intrínsecas à própria natureza da razão não é outra coisa senão a metafísica. Dessa forma é que se pode dizer que a metafísica é essa espécie de “jaula de aço”, para usar uma

²³ Textualmente, o filósofo assim se expressa, ao falar das duas vantagens que a investigação metafísica oferece a quem a ela se dedica: “A metafísica pela qual é meu destino estar apaixonado, apesar de raramente poder me vangloriar de alguma demonstração de favor, oferece duas vantagens. A primeira é cumprir as tarefas que o ânimo inquiridor propõe quando espia com a razão propriedades ocultas das coisas. Mas aqui o resultado frustra demasiadas vezes a expectativa e escapam também desta vez de nossas mãos ávidas [...]. A outra vantagem é mais adequada à natureza do entendimento humano e consiste em ver se a tarefa oriunda daquilo que se quer saber é de fato determinada e que relação a questão tem com os conceitos de experiência, nos quais sempre têm de se basear todos os nossos juízos.” (KANT, 2005, p. 209-210, Träume II, 367).

expressão weberiana,²⁴ da qual não se pode escapar na medida em que atuamos como seres pensantes

Que a mente humana venha um dia a abandonar completamente as investigações metafísicas é tão pouco de se esperar quanto que algum dia paremos completamente de respirar só para não mais inalarmos ar impuro. Sempre haverá, portanto, metafísica no mundo e, o que é mais, em todo ser humano, especialmente nos que refletem. (KANT, 2014, p. 153, Prol. IV 367).

Convergindo com essa mesma ideia de uma espécie de disposição presente nos seres pensantes, dirá Hannah Arendt, ao emitir um juízo acerca do fenômeno moderno que se convencionou denominar *morte da metafísica*, que “os homens têm uma inclinação, talvez uma necessidade, de pensar para além dos limites do conhecimento, de fazer dessa habilidade algo mais que um instrumento para conhecer e agir.” (ARENDT, 2008a, p. 26).

Quanto à metafísica posta na perspectiva de uma ciência sofisticada, assevera o filósofo que “ninguém que refletiu sobre os princípios da crítica e os compreendeu, mesmo se apenas nesses prolegômenos, retornará jamais àquela velha e sofisticada pseudociência.” (KANT, 2014, p. 152, Prol. IV 366). Pretendendo estender o conhecimento ou o discurso teórico para além da experiência, a razão humana se desorienta, envolve-se em trevas de discussões infundáveis e contraditórias das quais não consegue sair e acaba por se encontrar numa espécie de chão escorregadio no qual não consegue se mover. Segundo Kant, “a arena dessas discussões sem fim chama-se *Metafísica*.” (KANT, 2010b, p. 14, KrV A VIII).

Como ciência dos limites da razão ou filosofia transcendental, Kant considera a metafísica como a ciência que “contém todos os princípios puros da razão a partir de meros conceitos do conhecimento *teórico* de todas as coisas.” (KANT, 2015, p. 605, KrV B 869). A questão que põe a possibilidade da metafísica, Kant responde, nessa passagem, ao final da primeira Crítica, que a metafísica é possível teoricamente, não como ciência que visa alcançar objetos transcendentais, mas tão somente como *ciência da forma do conhecimento* que põe as suas condições de possibilidade. Nesse sentido estrito, o que Kant produz, ao longo de seu sistema, é uma metafísica.

Como doutrina da liberdade, Kant vê a real possibilidade da metafísica enquanto ciência no seu uso prático, isto é, a moral, denominada também *metafísica dos costumes*.

²⁴ Metáfora ou alegoria de Max Weber para referir-se ao capitalismo. De acordo com o pessimismo cultural (Kulturpessimismus) que marca sua reflexão, o sociólogo alemão realiza o “seu diagnóstico implacável da civilização capitalista burocrática – dura como aço.” (LÖWY, 2014, p.12). Com efeito, como sistema total, o capitalismo impõe aos indivíduos a sua lógica impessoal, fazendo-os dela prisioneiros, constituindo, desse modo, como uma escravidão sem mestre.

Ela conteria “os princípios que determinam e tornam necessários *a priori* o *fazer* e o *deixar de fazer*.” (KANT, 2015, p. 605, KrV B 869). Esse sentido, para Kant, é o mais importante uma vez que o papel da crítica, ao delimitar o terreno da atividade teórica, consiste em abrir espaço para o mundo da liberdade e levar a filosofia a realizar-se como uma doutrina da liberdade.

Tendo apresentado os quatro sentidos do termo *razão* e destacado o sentido que está predominantemente presente na obra de Kant e tendo outrossim investigado os quatro sentidos que ele próprio dá à palavra metafísica, sentimo-nos teoricamente mais apoiados para prosseguirmos nossa reflexão acerca do seu projeto crítico.

2.2.2 O que significa crítica

A palavra “crítica” tem uso muito vasto na literatura filosófica e nas ciências humanas ou sociais em geral. Muitos autores utilizam essa palavra das maneiras mais diversas. Karl Marx utilizou abundantemente a palavra crítica, inclusive em alguns títulos de suas obras. Sua obra-prima, *O Capital*, tem como subtítulo *Crítica da economia política*. De maneira geral, na tradição marxista é muito recorrente esse termo. Vimos no século XX florescer no ocidente uma escola de pensamento, a famosa Escola de Frankfurt, que se denominava a si mesma *Teoria Crítica*. Foucault, ao falar sobre a *Aufklärung*, diz que ela consiste em uma “ontologia crítica de nós mesmos” e a define como um ethos, “um trabalho paciente que dá forma à impaciência da liberdade.” (FOUCAULT, 2015, p. 369). Fala-se hoje de crítica literária, de consciência crítica, de método histórico-crítico, de pensamento crítico etc.

A palavra “crítica” tem origem na língua grega, do termo *krínein* que significa “examinar” ou “pôr à prova”. A disposição de espírito que essa palavra expressa sempre esteve presente no percurso do pensamento ocidental, particularmente na filosofia que se mostra como um saber examinador e questionador desde as suas origens. Porém, a palavra ganha um grande destaque na história do pensamento a partir de Kant que a utiliza como coluna dorsal de sua reflexão filosófica madura. A palavra é introduzida na modernidade por Kant “para designar o processo através do qual a razão empreende o conhecimento de si mesma.” (ABBAGNANO, 2012, p. 260). Aquela velha máxima délfica usada por Sócrates na Antiguidade γνῶθι σεαυτόν (conhece-te a ti mesmo) é aplicada por Kant à razão humana, entendida como guia dos seres humanos na perspectiva do pensamento ilustrado.

Assim, o filósofo visa ao estabelecimento de um tribunal em que a razão se coloque diante de si mesma e avalie as suas pretensões, discernindo o que nelas há de legítimo e o que carece de fundamento ou de legitimidade. Esse tribunal é o que o filósofo denomina *crítica da razão pura*. Essa Crítica não se caracteriza como uma espécie de crítica literária em que se avalia ou na qual se julga determinados autores ou as suas respectivas obras. Daí o dizer de Kant que a Crítica que pretende empreender não é uma crítica

dos livros e dos sistemas, e, sim, da faculdade da razão como tal, em relação a todos os conhecimentos a que esta possa aspirar *independentemente de toda a experiência* e, por conseguinte a decisão sobre a possibilidade ou impossibilidade de uma metafísica em si bem como a determinação tanto das fontes quanto dos limites da mesma, mas tudo isso a partir de princípios. (KANT, 2010b, p. 16, KrV A XII).

Esse projeto crítico kantiano do qual viemos falando até aqui está registrado em toda a sua obra a partir de 1781, em que após pairar sobre o oceano sem orla da metafísica, Kant, finalmente, encontra na crítica um lugar seguro para o pensamento, não obstante este lugar gere sempre novos problemas e questionamentos. Porém, a crítica se expressa de modo mais sistemático, sobretudo nas três obras clássicas em que se apresenta ao público e à história os fundamentos do pensamento kantiano: *Crítica da Razão Pura*, *Crítica da Razão Prática* e *Crítica da Faculdade de Julgar*. Nessas três obras, respectivamente, o filósofo busca os fundamentos a priori do entendimento, da moral e do gosto, tematizando a possibilidade da ciência, da ação moral e das considerações estéticas e teleológicas. Sem dúvida, cremos que seja uma grande aventura intelectual, exigente mas gratificante, tentar mergulhar nas entranhas dessas obras. A isso muitos estudiosos dedicam seu tempo e seus esforços. No caminho que estamos trilhando nas presentes reflexões, a fim de nos ater aos objetivos mais específicos da nossa pesquisa, passaremos, em seguida, às considerações acerca do pensamento político de Kant, enfatizando a elaboração desse pensamento principalmente a partir do aspecto histórico e jurídico, antes de empreendermos uma abordagem do juízo estético com sua fundamental dimensão de comunicabilidade, do qual Hannah Arendt extrairá a característica essencial do juízo político.

2.3 Filosofia do direito

Uma vez que, no filósofo de Königsberg, o campo da política está incluído na dimensão prática da filosofia, antes de mover nosso pensamento rumo à política propriamente dita, nos deteremos, por alguns instantes, na reflexão acerca da possibilidade da filosofia prática.

Com efeito, a filosofia prática ou a dimensão prática do pensamento compreende, na obra kantiana, a Filosofia Moral, a Filosofia Política e a Filosofia do Direito. De acordo com Leonel Ribeiro dos Santos, passamos, atualmente, por uma espécie de “descoberta” da filosofia prática de Kant. Muitos estudiosos voltam a dedicar a ela suas pesquisas, depois de um tempo em que pareceu não interessar muito a um grande público devido ao seu aspecto formal e, de acordo com os críticos, abstrato.²⁵ Com efeito, o aspecto prático da filosofia kantiana constitui, juntamente com os problemas estéticos e artísticos, “um dos aspectos mais relevantes do interesse pela filosofia de Kant nas últimas quatro décadas.” (SANTOS, 2012, p. 301).

Uma das questões elencadas na *Crítica da razão pura* para a qual a razão teórica ou especulação não tem resposta é a questão da liberdade. Juntamente com a ideia de uma origem ou de uma causa última da realidade e com o problema da totalidade dos fenômenos ou a ideia de cosmos, a liberdade é algo sobre o qual a razão teórica não pode emitir juízo ou pretender objetivar, isso equivaleria a ultrapassar o campo das experiências possíveis, que é o campo ao qual o entendimento deve aplicar-se, o “lugar” onde ele encontra seus objetos. Quando se especula sobre essas três ideias, o entendimento trilha labirintos dialéticos dos quais não consegue sair. As antinomias que aí encontra não o deixam progredir e produzir algo. Ele permanece, para usar uma expressão nietzschiana, como que em um *eterno retorno*, girando em torno de si mesmo, por um abismo sem fim e ou mergulhando em um oceano sem orla.

²⁵ De acordo com Hannah Arendt – que distingue pensamento, vontade e juízo, como atividades essenciais do espírito – a “vontade” em Kant não é uma capacidade do espírito distinta do pensamento, sendo razão prática, a vontade é tão somente uma *Vernunftwille*, muito parecida com o *nous practicos* aristotélico, desse modo, a razão prática não passaria de uma espécie de disfarce da razão teórica, daí o fato de a moral kantiana só poder oferecer regras universais e nunca oferecer critérios para decisões em situações concretas, nunca exigir ou até mesmo dispensar juízos pessoais próprios nas situações concretas em que estamos envolvidos. Levando em conta essas premissas, de acordo com Leonel Ribeiro dos Santos (2012, p. 524) “o que Arendt reconhece como falha original da ética kantiana é a incapacidade de ela servir para apreciar o concreto e relativo de que se tecem as relações humanas, consistindo antes em fórmulas abstractas com carácter absoluto”. Essa crítica à moral kantiana, que já estava presente nas considerações do jovem Hegel sobre Kant, também se encontram em outros pensadores contemporâneos como Jürgen Habermas e Hans Jonas.

Isso pode parecer ceticismo, mas o que Kant pretende fazer é tirar da razão teórica sua prepotência de tudo abranger. Quando ela age assim perde sua força crítica e se vê na esfera do dogmatismo, pretendendo afirmar mais do que seria capaz e ignorando suas próprias forças e seu próprio terreno de atuação legítima. Diz Kant, com efeito, sobre a metafísica, entendida como pretensão de tudo abranger pela razão, que “No começo, sob a administração dos *dogmáticos*, seu governo era *despótico*.” (KANT, 2015, p. 18, KrV A IX, grifo do autor). Desse modo, a crítica serve justamente para a razão avaliar esses seus empreendimentos, como já aludimos acima.

O projeto kantiano, com efeito, visa fazer essa geografia do saber determinando até onde a razão teórica pode se estender. Com isso, evita-se um império da especulação, um despotismo metafísico, e se reconhece o terreno de outros saberes e outras esferas de compreensão da vida e do mundo para além da *theoria*.²⁶ Talvez a falha identificada na história do pensamento até aqui, de acordo com as considerações kantianas, seja justamente a falta de trilhar esse caminho, abrindo espaço a essas outras vias para as quais o despotismo da razão especulativa tinha fechado o acesso. É bem elucidativo, nesse aspecto, a famosa sentença do filósofo: “Eu tive de suspender o saber, portanto, para dar lugar à fé.” (KANT, 2015, p. 37, KrV B XXX).²⁷ Como diz Arendt, comentando essa asserção kantiana: Kant “não abriu espaço para a fé, e sim para o pensamento, assim como ‘não negou o conhecimento’, mas separou o conhecimento do pensamento” (ARENDT, 2008a, p. 29). De acordo com a pensadora, com essa disposição teórica de estabelecer um limite para a razão especulativa, o filósofo, de acordo com uma sugestão a que fez menção

²⁶ Do grego θεωρία ou do latim *theoria*, o termo pode abarcar, pelo menos, quatro significados: pode referir-se à especulação ou vida contemplativa (como para os antigos gregos); pode significar uma condição hipotética ideal, observada só parcialmente na prática; pode ter o sentido de ciência “pura” que não considera sua aplicação; por fim, pode significar uma hipótese científica. (ABBAGNANO, 2012, p. 1122). Usamos aqui o termo no sentido de um campo de ação da razão, a razão teórica, que se preocupa fundamentalmente com as questões referentes ao modo como os objetos podem ser conhecidos, consistindo, pois, na análise das condições de possibilidade do conhecimento denominada por Kant *filosofia transcendental* que compreende a estética transcendental (que diz respeito às formas puras da sensibilidade e às intuições) e a analítica transcendental (que diz respeito aos conceitos puros do entendimento ou categorias). Essas duas áreas da filosofia transcendental fornecem os critérios que permitem distinguir os usos legítimos dos ilegítimos da razão teórica no campo do conhecimento.

²⁷ Essa “fé” (no alemão *Glaube*) deve ser entendida de modo bem determinado. Para o leitor pouco habituado à linguagem kantiana, pode parecer que se trata de uma adesão a algo divinamente revelado, que transcenderia aos limites da razão humana. Ao invés disso, “o que Kant quer dizer é que a limitação dos princípios fundacionais da visão científica de mundo à maneira como as coisas se nos aparecem é necessária, mas não somente para explicar sua própria certeza, mas também para permitir que nós concebamos a nós mesmos como agentes racionais não restringidos pelo domínio determinista da natureza, mas podemos nos governar livremente pela lei moral, conforme exige a razão prática.” (GUYER, 2009, p. 31). Vemos, pois, que a “fé”, à qual se refere Kant, não denota um espaço aberto à mera crença ou à adesão irracional ou a-razional nas questões morais, às quais o entendimento não abrange, mas trata-se de uma “fé racional” que, em termos kantianos, encontra-se no terreno da razão prática.

certa vez, “na verdade ‘eliminou os obstáculos pelos quais a razão atrapalha a si mesma.’” (ARENDT, 2004, p. 231).²⁸

2.3.1 A liberdade transcendental

Retomamos aqui a questão da liberdade, a que acima fizemos referência. Quando Kant limita a razão teórica, ele abre espaço para pensar os pretensos objetos da metafísica elencados por Christian Wolff: o mundo, a alma e Deus. Com efeito, Wolff havia pensado a metafísica como compreendendo dois campos: o da metafísica geral e o da metafísica especial. O campo da metafísica geral teria a denominação de *ontologia* e consistiria na ciência do ente enquanto pensável e conceituável; o campo da metafísica especial se dividiria em três ciências diversas: a *cosmologia* (ciência do mundo), a *psicologia* (ciência da alma) e a *teologia* (ciência de Deus). Segundo Aniceto Molinaro (2002, p. 41, grifo do autor), “a crítica kantiana é dirigida explicitamente à metafísica especial na subdivisão wolffiana: às três ciências de Wolff [...] correspondem em Kant as *três ideias* da razão pura, que ele critica na *Dialética Transcendental*: mundo, alma, Deus.”²⁹ Para o filósofo de Königsberg, aqui está o campo da *coisa em si* (noumenon) que a dimensão teórica da razão não pode atingir, uma vez que necessariamente aplicada ao âmbito dos fenômenos, ela só pode ser legitimamente empregada no domínio físico-matemático, ao modo do método de Isaac Newton e da física moderna. Portanto, seu modelo é o da causalidade mecânica aplicada às relações dos fenômenos da natureza. O que foge a essa explicação está para além da competência do conhecimento teórico.

Para Kant, a razão pura acaba num grande dilema. As três ideias da razão, que mencionamos acima, não têm lugar na ciência ou na razão teórica. Entretanto, elas não

²⁸ A referência, na obra kantiana, em que aparece essa sugestão do próprio Kant sobre o propósito da sua referida operação teórica está localizada, segundo Arendt, em *Akademie Ausgabe*, vol. XVI, nº. 6900.

²⁹ É importante ressaltar que o termo *dialética* – que originariamente estava associado à arte do diálogo ou da discussão – em Kant é carregado de um sentido pejorativo, “comum no século XVIII”. (MORA, 2001, p. 184). Ele chama de dialética todos os raciocínios ilusórios. Nesse sentido, ela seria “uma arte sofisticada de dar ares de verdade à própria incerteza, e mesmo à própria ilusão intencional.” (KANT, 2015, p. 102, KrV B 86), mas como ciência, ela seria “a crítica da ilusão dialética” (KANT, 2015, p. 103, KrV B 86). A *Crítica da razão pura*, em sua parte central, a *doutrina transcendental dos elementos* está estruturada em duas partes: a *estética transcendental* que trata das formas a priori da sensibilidade (espaço e tempo), e a *lógica transcendental* que, por sua vez divide-se em duas partes: a *analítica transcendental* que aborda as categorias do entendimento (as quais já mencionamos na nota 26) e a *dialética transcendental*, a parte mais extensa da obra, em que realiza a crítica da ilusão dialética, apresentando as antinomias e paralogismos da razão especulativa ao pretender conhecer objetos que não estão inscritos na esfera dos fenômenos. Nessa parte da obra, o filósofo argumenta que a metafísica que chegou até ele, encarnada em diversas doutrinas modernas, era “derivada falaciosamente pela tentativa de usar conceitos do entendimento sem correspondência com os dados da sensibilidade.” (GUYER, 2009, p. 32).

podem ser ignoradas pela razão, elas estão permanentemente presentes no pensamento humano como algo inevitável e irreprimível. Portanto, a metafísica acaba por apresentar-se como uma disposição natural da própria razão, como vimos no item 1.2.1. Então, o que fazer com essas ideias, às quais não podemos renunciar, mas que não nos leva a nenhum tipo de conhecimento válido e faz nossa razão vagar num deserto sem fim sem encontrar lugar? Aqui é formidável a estratégia encontrada por Kant: se elas não têm lugar no âmbito teórico, podem encontrar o seu espaço de legitimidade na razão prática. Com efeito, a razão, entendida como condutora ou como guia da humanidade, não pode ser restringida à dimensão especulativa, ela compreende também, e de maneira muito especial, o âmbito do agir humano, ou seja, a prática.

A liberdade, fonte da prática ou da moral, não pode ser encontrada no âmbito da ciência que se dedica a entender a natureza. Se quiséssemos encontrar aí essa realidade denominada liberdade, nós a entenderíamos de tal maneira que, ao mesmo tempo, deveríamos negá-la. Daí o caminho aberto pela crítica da possibilidade de pensá-la para além do âmbito físico-matemático da necessidade natural e dos fenômenos que mecanicamente se concatenam. Para isso, há que se buscar outro tipo de causalidade, diferente daquela que se dá e que se descobre pela operação da faculdade do entendimento nos fenômenos físicos ou psíquicos, qual seja o princípio de que “tudo o que acontece encontra sua causa nos fenômenos (no estado anterior).” (KANT, 2015, p. 433, KrV B 568).

Partindo do fato de que só podemos conhecer aquilo que se apresenta às nossas faculdades cognitivas, por meio das formas a priori da sensibilidade (espaço e tempo) e das categorias do entendimento (conceitos aplicados a intuições), conclui-se que o objeto do nosso conhecimento são os fenômenos, ou seja, as coisas tais como aparecem a nós, sob a ótica das nossas estruturas cognitivas. Esse modo de entender o conhecimento, porém, à primeira vista, poderia nos levar a um idealismo radical em que nossas representações como fenômenos seriam compreendidas como meras ilusões, fundadas em nada. Nossas representações não teriam nenhum suporte além das intuições e conceitos de que dispomos. O mundo, como o denominaria depois Schopenhauer, não seria nada mais do que representação nossa, ilusões da nossa vontade. Esse modo de pensar o conhecimento

[...] equivale à concepção de que não há coisas reais, independentes da consciência. Como após a supressão das coisas reais, só restam dois tipos de objeto, a saber, os existentes na consciência (representações, sentimentos) e os ideais (objetos da lógica e da matemática), o idealismo deve necessariamente considerar os pretensos objetos reais quer como objetos existentes na

consciência quer como objetos ideais. Daí resultam dois tipos de idealismo: o subjetivo ou psicológico e o objetivo ou lógico” (HESSEN, 1999, p. 81).

O neokantismo³⁰ pretendeu encontrar no pensamento de Kant o idealismo objetivo ou lógico. Johannes Hessen (1999, p. 82), porém, adverte que olhando mais de perto o pensamento kantiano não se pode falar seriamente num idealismo lógico. Não é o propósito da nossa pesquisa, entrar nos pormenores da relação de Kant com o idealismo. Sobre isso só queremos ressaltar que Kant refuta, na *Lógica Transcendental*, dois tipos de idealismo: o de Berkeley que ele chama de *idealismo dogmático* e o de Descartes que ele denomina *idealismo problemático* (cf. KANT, 2015, p. 231, KrV B 274-275). Além do combate a esses dois tipos de idealismo, o filósofo também admite ou pressupõe um *ser em si* ou *coisa em si* (noumenon), não obstante, isso nos seja incognoscível. Com efeito, o noumenon seria o objeto independente da nossa sensibilidade, porém sem significar “um conhecimento determinado de alguma coisa, mas apenas o pensamento de algo em geral em que eu faço abstração de toda forma de intuição sensível.” (KANT, 2015, p. 250, KrV A 252). Portanto, a ideia de noumenon, como algo que não é objeto da intuição sensível, tem um sentido puramente negativo. Um sentido positivo de seu uso é interditado à razão teórica uma vez que pressuporia o conhecimento do inteligível e assim a aplicação das categorias do entendimento a objetos que não se dariam na intuição. Assevera Kant (2015, p. 253, KrV B 311) que o conceito de noumenon “não foi inventado arbitrariamente, e se vincula à limitação da sensibilidade sem poder estabelecer algo positivo fora do âmbito desta”.

Essa breve incursão no árduo terreno do conceito de *coisa em si* foi para fazer a ligação com o conceito de liberdade, fundamento da ética e da política em Kant. Agora, poderia ficar mais clara a argumentação de que há a possibilidade de outra causalidade para além da causalidade natural cuja função teórica é a de possibilitar o conhecimento

³⁰ O neokantismo ou neocriticismo consiste em uma pretensão de retorno à filosofia crítica kantiana, configura-se historicamente como um movimento filosófico, desenvolvido sobretudo na Alemanha entre 1860 e 1914, com diversas tendências, escolas e orientações. De acordo com Abbagnano (1994c, p. 453, grifo do autor, tradução nossa), “No neocriticismo, a filosofia se entende e se exercita como *reflexão crítica* sobre a ciência (ou sobre as demais formas da experiência humana) orientada a descobrir na ciência (ou em geral naquelas formas) as condições que tornam possível a sua validade. A validade da ciência é, desse modo, admitida pelo neocriticismo, como também a validade do mundo moral e estético. Mas o criticismo é contrário à afirmação do caráter absoluto ou metafísico da verdade científica na forma em que o afirmava o positivismo; por outro lado, é também contrário a todo tipo de metafísica ou de integração metafísico-religiosa do saber científico, segundo a orientação seguida pelo espiritualismo e pelo idealismo [...] O ‘retorno a Kant’ é, pois, o retorno ao ensinamento fundamental do filósofo de Königsberg: ou seja, à exigência de não reduzir a filosofia à psicologia, à fisiologia, à metafísica ou à teologia, senão de restabelecê-la em sua tarefa própria de análise das *condições de validade* do mundo do homem.”

das coisas sensíveis. Se o caminho para *conhecer* a coisa em si ou o inteligível está interditado, está aberto, por outro lado, o caminho para *pensá-lo*. Desse modo, assim fala o filósofo a respeito dos fenômenos, acenando para a liberdade como causalidade:

Pois uma vez que estes não sendo em si coisas, tem de possuir um objeto transcendental por fundamento que os determine como meras representações, nada nos impede de atribuir a esse objeto transcendental, além da propriedade através da qual ele aparece, também uma *causalidade* que não é fenômeno, muito embora o seu efeito seja encontrado no fenômeno. (KANT, 2015, p. 432, KrV B 566-567, grifo do autor).

Assim a liberdade, como *coisa em si* não pode ser determinada pelo fenômeno e não pode ser incluída no mundo fenomênico, ou seja, nas explicações científicas da natureza com seu caráter físico e matemático ou, se quisermos, com seu caráter mecânico. Vemos, desse modo, que, no pensamento kantiano, a explicação por causalidade física não é absoluta, não pode se constituir numa explicação total. Ela é, sem dúvida, o único tipo de explicação no campo do entendimento, no entanto, pelos argumentos já expostos, a razão teórica não pode estender seu reinado para além da sensibilidade, havendo assim outra ordem de coisas pensáveis, embora não passíveis de cognição.

Portanto, pensar que um acontecimento no mundo físico possa ter um caráter inteligível, além de um caráter sensível não implicaria contradição.³¹ Ao contrário, nós mesmos, como agentes morais, precisamos nos representar simultaneamente com esses dois caracteres: em um aspecto, como seres do mundo inteligível que iniciam novas cadeias de causas fisicamente e, em outro aspecto, como seres do mundo sensível submetidos à causalidade fenomênica. Desse modo, fica aberto o espaço para se pensar a liberdade como causalidade inteligível que não se encontra na concatenação necessária dos fenômenos, mas que, por outro lado, tem seu efeito no mundo fenomênico. Isso leva, destarte, à possibilidade de pensar um sujeito livre de toda influência e determinação das leis naturais e físicas enquanto agente ou enquanto sujeito da própria ação. Daí as palavras de Kant sobre o sujeito, como ser ativo e livre: “Dir-se-ia dele, com razão, que inicia por si mesmo os seus fenômenos no mundo sensível, sem que a própria ação comece nele [no mundo sensível].” (KANT, 2015, p. 434: KrV B 569).

³¹ Diz Kant na *Dialética Transcendental* que “Toda causa eficiente [...] tem de possuir um *caráter*, i e, uma lei da sua causalidade sem a qual ela não seria causa alguma. E assim nós teríamos, em um sujeito do mundo sensível, primeiramente um *caráter empírico*, pelo qual suas ações como fenômenos, estariam em uma contínua concatenação com outros fenômenos segundo leis constantes da natureza, e poderiam ser deduzidas destes, enquanto condições delas, e assim constituir, em ligação com eles, membros de uma única série na ordem da natureza. Em segundo lugar, também teria de ser concedido a ele um *caráter inteligível* que lhe permitiria ser causa daquelas ações como fenômenos, mas que não seria ele próprio um fenômeno.” (KANT, 2015, p.432-433, KrV B 567, grifo do autor).

A liberdade, assim, não se encontrando na série das condições empíricas que tornam necessários os acontecimentos no mundo físico que são objetos de conhecimento possível por parte do entendimento, é lançada para outro registro do saber, ou seja, para o mundo da prática, onde não só é possível como, sobretudo, é necessária como fundamento ou como postulado.

Sendo a ideia de liberdade fundamental para se pensar a prática ou a moralidade, Kant questiona toda motivação empírica, física ou psicológica, para a ação moral. Toda determinação da fonte da moralidade que não estivesse no próprio sujeito, noumenicamente pensado, foi considerada como imprópria pelo filósofo. A fonte legítima para o agir moral não poderia estar em outra coisa senão no dever, já que este é livre, contendo em si a vontade – a única que pode ser pensada como boa em si mesma –, e não está apoiado em nenhum acordo pragmático, em interesses pessoais ou sociais, nas paixões ou sentimentos, na vontade de uma divindade suprema etc.

Há que se notar que se a moral kantiana não é muito convencional nem tão facilmente compreensível para nós que vivemos no século XXI também não o era para os seus contemporâneos. Ela se construiu, refutando diversas concepções morais existentes na época. Por isso, observa Pedro Galvão (2019, p. I) que “o pensamento moral de Kant deve parte da sua originalidade à rejeição de diversas perspectivas filosoficamente influentes.”

Se a fonte da moralidade não pode ser encontrada nos aspectos que elencamos acima, ela só pode ser encontrada no sujeito enquanto ser racional que não tem outra fonte para o agir senão aquilo que é ditado por si mesmo. O agir moral, portanto, prescinde de todo tipo de heteronomia. Se ajo motivado por interesses, inclinações, promessas de recompensas ou sanções, enfim, por algo que não seja a própria razão prática, o motor da minha ação encontra-se fora de mim e isso é precisamente o que se denomina heteronomia.

A razão prática, livre de todo condicionamento externo ou interno ao sujeito é que fundamenta, de fato, a moralidade. Atuando como ser racional, o ser humano, como sujeito moral, age de modo que a máxima da sua ação é passível de ser universalizada, ou seja, é incondicionada e livre de qualquer motivação empírica, em outras palavras, de qualquer inclinação. Agir conforme máximas que possamos querer como lei universal é que nos torna, efetivamente, sujeitos morais. Daí a importância do imperativo

categórico.³² A autonomia da vontade erige-se como princípio supremo da moralidade uma vez que agir de um ponto de vista universalizável, para um ser racional, é agir em conformidade consigo mesmo, com sua própria regra. Tal autonomia é definida por Kant como

aquela sua propriedade graças à qual ela é para si mesma a sua lei (independentemente da natureza dos objectos do querer). O princípio da autonomia é, portanto: não escolher senão de modo a que as máximas da escolha estejam incluídas simultaneamente no querer mesmo, como lei universal. (KANT, 2019, p. 90, GMS BA 87).

A liberdade é entendida por Kant, essencialmente, como uma propriedade da vontade. A partir de uma concepção *negativa* essa propriedade é compreendida como a capacidade de produzir efeito no mundo sem a determinação de causas estranhas ou estando livre da necessidade natural. *Positivamente* a liberdade é concebida como “a propriedade da vontade de ser lei para si mesma” (KANT, 2019, p. 100, GMS BA 98), portanto de ser evidentemente autônoma. Desse modo, o pensamento de Kant chega ao seu ponto fulcral, isto é, à liberdade, podendo ser entendida essencialmente como uma filosofia da liberdade. E é precisamente essa liberdade que fundamenta sua concepção política que passamos a investigar a partir de agora.

É mister destacar aqui, antes de passarmos para o próximo item, que há um elemento de “realismo” na moral kantiana que não nos permite romantizar ou idealizar a ação moral como algo espontâneo e natural e, por conseguinte, como algo fácil de ser realizado. O agente, enquanto membro da espécie humana, está entre as suas inclinações naturais e a sua racionalidade. Há dilemas e problemas existenciais para se agir moralmente, por isso Kant fala de uma dialética da razão prática.³³ O sujeito necessita aderir à prescrição da sua própria razão que se apresenta, porém, como um imperativo, não hipotético, mas categórico. Se a ação moral fosse natural ou espontânea, não haveria necessidade de o verdadeiro motor da moral se apresentar como um imperativo, ou seja, como uma ordem da própria razão.

³² O imperativo categórico, na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, expressa-se fundamentalmente na renomada fórmula: “Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal.” (KANT, 2019, p. 62, GMS BA 52). Há também outras formas para expressar o imperativo categórico, sendo, pelo menos, duas mais ilustrativas 1) “Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio” (KANT, 2019, p. 73, GMS BA 66,67); 2) “Age segundo máximas de um membro universalmente legislador em ordem a um reino dos fins somente possível.” (KANT, 2019, p. 87, GMS BA 84)

³³ Acenada por Kant, na *Fundamentação*, como uma “tendência para opor arrazoados e subtilezas às leis severas do dever” (KANT, 2019, p. 39: GMS 23,24), o tema da dialética da razão prática é desenvolvido na *Segunda Crítica* que lhe dedica o segundo livro da sua primeira parte (Cf. *Crítica da Razão Prática*, KpV A 192-A 266).

Confrontando-nos com a constatação kantiana dessa luta do sujeito para tornar-se, de fato, um agente moral, livre e autônomo em seu agir, vemos, que a racionalidade, no ser humano, encontra-se, acima de tudo e inicialmente, como uma disposição natural a ser desenvolvida. O sujeito torna-se efetivamente racional pela sua ação. Agindo no mundo, na luta com suas próprias inclinações e interesses pessoais ou gerais, numa missão agonística com idas e voltas, ele desperta as suas potencialidades racionais, tornando-se livre e podendo contribuir para o progresso da comunidade em que vive. Assim a razão está presente no ser humano, como uma dádiva mas, também e fundamentalmente, como uma conquista, fruto de sua reação aos limites que a natureza lhe impõe e das suas lutas através de gerações.

2.3.2 A coexistência das liberdades

Nessa breve passagem pela ética kantiana, encontramos o agente moral como sujeito livre e autônomo, independente de autoridades ou motivações externas bem como de inclinações naturais que funcionassem como motor para o seu agir. Ainda não havíamos entrado no aspecto propriamente político da atividade humana enquanto ação em comunidade ou, dito de outro modo, ainda não havíamos tratado a liberdade, em Kant, enquanto liberdade política ou civil. O que pretendemos agora é investigar como se dá essa liberdade em termos sociais ou comunitários, ou seja, nossa questão fundamental aqui é examinar como é possível uma comunidade livre em termos kantianos.

Como veremos mais adiante, a partir da reflexão arendtiana, a liberdade é fundamental para a existência política e a política, por sua vez, cria um espaço de liberdade entre as pessoas. Podemos dizer mesmo que não há um espaço político, no sentido estrito da palavra, sem o exercício da liberdade. Pois “[...] política e liberdade são idênticas” (ARENDT, 2009b, p. 60).³⁴ Não obstante, as conceituações diversas da liberdade entre os dois autores, de que somos conscientes,³⁵ o fato que queremos destacar é que, em ambos, essas duas realidades são deveras convergentes e uma não pode ser pensada sem a outra. A partir dessa convergência, queremos evocar, no presente item, a maneira como o filósofo de Königsberg opera essa articulação entre política e liberdade.

Do que dissemos até aqui, podemos arrazoar que uma comunidade que pretenda ser livre não pode, em última instância, ser movida pelas inclinações de seus membros ou pelos seus interesses. Se a lei moral é o que rege os sujeitos particulares enquanto seres livres e racionais que obedecem somente a si próprios (a lei que rege sua ação emana de si mesmos), assim também ocorre com uma comunidade humana. Com efeito, se um corpo social é composto de diversos membros, a liberdade compartilhada nesse ambiente exige um princípio que possibilite uma liberdade civil, isto é, uma condição em que todos e cada um seja regido por um princípio comum e universal que garanta a todos a possibilidade de serem livres. Essa lei deve ser externa a cada membro, mas interna à comunidade. Uma pretensa liberdade “selvagem” ou “ilimitada” – que, no fundo, não seria liberdade – é incompatível com uma existência política. Uma sociedade que se pretenda livre deve reger-se pelo direito que, segundo Kant (2008, p. 20) “é a limitação da liberdade de cada um à condição da sua consonância com a liberdade de todos

³⁴ No interior de uma reflexão acerca da liberdade para a coisa pública, presente na polis grega, essa afirmação de Arendt refere-se especificamente à liberdade no sentido de ir em frente e começar algo inédito. Para a autora, “onde não existe essa espécie de liberdade, tampouco existe o espaço político no verdadeiro sentido.” (ARENDT, 2009b, p. 60).

³⁵ Para desfazer qualquer confusão conceitual entre os dois autores, lembramos que a liberdade em Kant é fundamentalmente entendida em contraposição à necessidade ou à natureza. De modo que diversamente das “leis da natureza” compreendidas pela operação teórica da razão nas ciências, Kant apresenta as “leis da liberdade” como terreno da moral. Há no pensamento kantiano uma distinção entre “liberdade no uso externo do arbítrio” chamada liberdade jurídica e “liberdade no uso interno e externo do arbítrio” denominada liberdade ética, também chamadas respectivamente legalidade e moralidade (a reflexão sobre essa distinção está na sua obra *Metafísica dos Costumes*: MS VI 214). Em ambas, vemos a pressuposição da liberdade como propriedade da vontade. Em Arendt, por sua vez, há uma liberdade em relação à natureza. O ser humano se liberta das determinações naturais, como o trabalho e os afazeres privados, para a dedicação à vida pública. A liberdade, assim, só se dá na pluralidade, na ação conjunta. Com efeito, afirma Arendt que “Antes que se tornasse um atributo do pensamento ou uma qualidade da vontade, a liberdade era entendida como o estado do homem livre, que o capacitava a se mover, a se afastar de casa, a sair para o mundo e a se encontrar com outras pessoas em palavras e ações.” (ARENDT, 2009a, p. 194).

enquanto esta é possível segundo uma lei universal.” Isso significa que coexistindo em comunidade, os humanos devem também coexistir em liberdade.

No sentido político, liberdade e coação não são contrárias ou contraditórias, mas constituem termos de uma mesma equação. Nesse sentido, há liberdade somente na medida em que existe também coação, havendo liberdade para se fazer tudo o que não for proibido pela lei. Assim, o direito vem a consistir no fundamento da noção de liberdade externa. Ele permite a limitação da liberdade de cada um dos membros de uma comunidade para que todos entrem num acordo, havendo, desse modo, uma coerção que visa a garantia de liberdade para todos. A constituição civil, por conseguinte, será uma relação de seres humanos livres que se encontram sob leis coativas.

Sem ter a pretensão de adentrar às diversas e complexas questões relacionadas à filosofia kantiana do direito – o que nos desviaria do fio condutor da nossa pesquisa –, o que intentamos aqui é nos centrar em alguns aspectos do que o filósofo de Königsberg chama de Direito político.³⁶ Concentrando-nos neste aspecto do direito pretendemos tão somente mostrar que o direito, assim entendido, é a garantia racional da qual depende a comunidade política. Sem esse princípio, fundado na razão, a convivência humana corre o risco de ser envenenada pela arbitrariedade e degenerar na injustiça e na opressão.

Esse princípio determinante que deve reger as relações sociais para que sejam efetivamente “políticas” consistiria na união entre os seres humanos que levasse em conta o imperativo categórico de considerar a humanidade nos outros e em si próprio, antes de tudo, como fim, e não como meio. Nesse sentido, afirma o filósofo que

união dos homens que neles próprios é um fim (que todos *devem ter*), portanto, a união em toda relação exterior dos homens em geral, que não podem deixar de se enredar em influência recíproca, é um dever incondicionado e primordial: tal união só pode encontrar-se numa sociedade enquanto ela radica num estado civil, isto é, constitui uma comunidade (*gemein Wisen*). (KANT, 2008, p. 19).

A lei universal que deve reger um corpo político para que, de fato, seja promovida uma vida livre para todos os seus membros deve ser a razão na forma do contrato originário. Tal contrato também chamado em alguns pensadores da época de contrato social (elemento fundador da sociedade civil), é pensado em Kant não como um fato ou um evento histórico, mas como uma ideia da razão, “ideia que serve de norma (*norma*) a toda unificação efetiva em uma comunidade política (portanto internamente).” (KANT,

³⁶ Na obra denominada *Metafísica dos costumes* de 1797, em sua primeira parte intitulada *Primeiros princípios metafísicos da doutrina do direito*, Kant faz uma distinção entre dois tipos de direito: o direito privado e o direito público. O direito público, por sua vez, é dividido pelo filósofo em três partes: o direito político, o direito das gentes e o direito cosmopolita. (Cf. MS VI 205-372).

2013, p. 119, MS VI, 313). O contrato não é algo que já ocorreu ou pode futuramente ocorrer na história, não é um fato que foi efetivado em um momento do passado ou o será no futuro em alguma comunidade humana. Não se refere ao que uma comunidade humana é ou será, mas ao que ela “deve” ser para que se torne livre, por conseguinte, verdadeiramente política. É a ideia reguladora e incondicionada que pode unificar um grupo de pessoas a fim de que se tornem efetivamente uma comunidade política no sentido próprio da palavra.

Nessa perspectiva, o filósofo busca refutar todo pensamento político que ponha o seu fundamento na experiência. Com efeito, quando o alicerce da sociedade se encontra em qualquer base empírica, apresenta-se de modo condicionado e sob elementos contingentes, o que gera incertezas, divergências e confusão. Essa situação acaba por levar ao prejuízo da convivência livre dos seres humanos entre si.

A vida política, portanto, traduz-se numa coexistência das liberdades em que os membros de uma comunidade humana possam desfrutar, juntos, de uma vida livre. Como podemos perceber, esse ambiente de liberdade, que constrói uma vida autenticamente política não pode ser garantido sem um fundamento seguro e a única rocha sobre a qual se pode edificar uma sociedade livre seria, para Kant, a razão regendo os seres humanos nas suas relações sociais pelo direito.

Sem essa garantia racional de um princípio universal (a priori) corre-se o risco de todos perderem a liberdade e, portanto, de a existência política tornar-se inviável. Se o corpo político estiver fundado sobre a areia de algum fim natural ou empírico – no ideal de atingir o conjunto de todas as satisfações possíveis, o que se costuma denominar felicidade – ele facilmente poderia se degenerar em injustiça, violência e tirania. Desse modo, teríamos a experiência de um declínio da política.

Um ponto fundamental que não pode ser esquecido, para o encaminhamento da nossa pesquisa, é a ideia de que essa coexistência das liberdades, fundamental para a existência política, implica também a possibilidade dada aos membros da sociedade de expressarem seus próprios pensamentos, o que Kant denomina *liberdade de pensar* (KANT, 2010c, p. 58). De maneira deveras elucidativa, no opúsculo *Que significa orientar-se no pensamento?* o filósofo apresenta sua compreensão da liberdade de pensar envolvendo necessariamente a ideia de comunicação do pensamento, de expressão das próprias ideias ou de visibilidade do próprio pensamento no espaço público. Uma pretensa liberdade “solitária” do indivíduo, sem comunicar seus pensamentos a outrem

não seria propriamente liberdade de pensamento. Nas palavras de Kant (2010c, p. 59, grifo do autor)

Sem dúvida, ouve-se dizer: a liberdade de *falar* ou de *escrever* pode nos ser tirada por um poder superior, mas não a liberdade de *pensar*. Mas quanto e com que correção poderíamos nós *pensar*, se por assim dizer não pensássemos em conjunto com os outros, a quem *comunicamos* nossos pensamentos, enquanto eles comunicam a nós os deles! Portanto, podemos com razão dizer que este poder exterior que retira dos homens a liberdade de *comunicar* publicamente seus pensamentos rouba-lhes também a liberdade de *pensar* [...]

O espaço político não pode ser imaginado, por conseguinte, sem a ideia de publicidade. A ousadia de pensar ou o atrevimento de pensar por si, espinha dorsal do Esclarecimento, não se faz na solidão e no isolamento. Não se trata de uma mera liberdade interior, como dizia Hannah Arendt (2009a, p. 192, grifo da autora), “o espaço íntimo no qual os homens podem fugir à coerção externa e *sentir-se* livres.” A liberdade de pensar não pode dar-se na fuga do cidadão em relação à sociedade. Por isso, não se pode abstrair a liberdade de pensar, da de falar e de escrever, como vimos no texto kantiano. Ao contrário, a liberdade efetiva-se na saída da esfera privada em direção à dimensão da pluralidade, do espaço público comum, onde se dá o encontro com os outros e se está em companhia dos demais. Por conseguinte, pensa-se livremente por uma atitude comunicativa do próprio pensamento que Kant denomina de uso público da razão.

Assim, liberdade de pensamento implica “expor publicamente suas ideias” (KANT, 2010d, p. 66), comunicar o que se pensa é fundamental para a vida pública, para a existência política. Se não há política sem liberdade, não pode haver pensamento sem comunicabilidade. Numa sociedade livre, os cidadãos devem ter a liberdade de comunicação, de expressão tanto na fala quanto na escrita, sem a coação de nenhuma autoridade.

Porém, para que isso ocorra é necessário que cientistas, filósofos ou escritores exerçam suas atividades levando em conta as próprias leis da razão que permitem a expressão do pensamento ao mesmo tempo que não ferem o bom funcionamento da sociedade e, portanto, o bem comum. Daí a posição assumida por Kant segundo a qual pode-se raciocinar sobre o que se quiser, mas é preciso também obedecer. Enquanto “sábio”, cidadão do mundo ou sujeito universal uma pessoa tem a liberdade de raciocinar e apresentar seu parecer à comunidade para ser avaliado e discutido, mas enquanto sujeito particular ou peça da engrenagem social deve obedecer para o bom funcionamento das instituições e para que se mantenha uma mínima ordem que não leve a uma enérgica reação das autoridades constituídas.

Diante disso, o filósofo apresenta uma clara oposição ao que ele chama de “livre-pensamento.” Por esta expressão ele entende o procedimento de uma razão dogmática e arrogante que se guia pelo princípio de não mais reconhecer nenhum dever. Se os intelectuais agem conforme esse princípio, provocam uma situação caótica em assuntos civis e uma consequente reação dos poderes estabelecidos, que para evitar uma maior desordem no corpo político, acabam por suprimir, de forma lapidar, a própria liberdade de pensar, que se pretendia exercer, submetendo “esta atividade, como todas as outras, aos regulamentos do país. E assim a liberdade de pensamento, quando quer proceder de modo absolutamente independente das leis da razão, destrói-se finalmente a si mesma.” (KANT, 2010c, p. 61).

As palavras de Kant pretendem mostrar a importância de orientar-se adequadamente no uso da razão, e de uma razão crítica e, portanto, coerente consigo mesma. Vê-se, assim, que o papel do sábio ou do intelectual não seria impor-se arrogantemente, mas apresentar seu parecer adequadamente fundamentado em diálogo com os demais e em respeito as instituições políticas, justamente para preservar a condição que permite a tão desejada liberdade de pensar por si, a atividade que pode contribuir, por excelência, para um melhoramento da sociedade.

3 O JUÍZO ESTÉTICO E A COMUNICABILIDADE

Fizemos, no capítulo anterior, uma exposição bem geral de alguns elementos que julgamos relevantes para a nossa pesquisa, no que se refere ao pensamento político de Kant. Vimos aquilo que mais imediatamente se costuma abordar do pensamento kantiano no que tange à política. Por isso, a ênfase que demos foi justamente no aspecto jurídico da política, sem termos adentrado a um outro aspecto que nos levaria talvez a nos distanciar do caminho a que nos propomos, que é a dimensão histórica do pensamento kantiano, também muito relevante para pensar a política. O outro elemento da nossa pesquisa, a comunicabilidade, apareceu ali, sobretudo, sob a forma da expressão do próprio pensamento no espaço público. No entanto, a partir de agora, faremos uma incursão pela obra kantiana que trata do juízo, ou seja, temos a necessidade de adentrar por um momento à sua terceira crítica, onde aparece o elemento da comunicabilidade sob outro aspecto.

Nesse ponto, encontramos o diálogo de Hannah Arendt com o pensamento kantiano. Com efeito, segundo Arendt, os conteúdos mais fundamentais da terceira crítica e, poderíamos dizer particularmente dos juízos estéticos reflexionantes, “estão mais intimamente relacionados com o político do que com qualquer outra coisa nas outras Críticas.” (ARENDT, 1994, p. 17). Assim a condição de possibilidade da política, assentada sobre esses juízos, leva a pensar em um diferencial da filosofia kantiana, tanto em relação ao pensamento político tradicional³⁷ como em relação às outras grandes obras do próprio sistema kantiano. Nesse aspecto, podemos asseverar com Ursula Ludz (2009, p. 162) que “é só em Kant, a quem ela gosta de chamar ‘o Triturador de tudo’, recorrendo a Moses Mendelssohn, que Hannah Arendt encontra então rudimentos de um novo pensamento político”. Para falar da possibilidade do juízo político, Arendt remete à noção de senso comum presente em Kant.³⁸ Ela não o encontra no sistema kantiano como um

³⁷ Com efeito, na análise arendtiana, com a morte de Sócrates, condenado pelo tribunal de Atenas, inicia com Platão, seu discípulo, decepcionado com a polis, a linha da tradição que distancia a filosofia da política cada vez mais até a hostilidade entre ambas. Tal disposição caracteriza, segundo Arendt, a tradição ocidental que se faz presente na filosofia política. E Platão, nesse sentido, é o verdadeiro “pai da filosofia política do Ocidente”. (ARENDT, 2009b, p. 62).

³⁸ Embora encontremos essa retomada de Kant no pensamento de Arendt, no que se refere ao *sensus communis*, a pensadora dialoga com toda a tradição do pensamento ocidental. Nesse aspecto, a noção de *sensus communis*, como veremos mais adiante, remonta ao pensador romano Cícero. Por esse motivo, afirma Bethania Assy que Arendt, em suas considerações acerca do juízo estético, “literalmente descreve o *sensus communis* como o ‘poder de afetar e proporcionar satisfação.’ De forma que é plausível considerar que a noção arendtiana comporta o sentido primário de comunicabilidade atribuído a Cícero.” (ASSY, 2015, p. 162).

todo ou no seu pensamento moral, mas especificamente na sua reflexão empreendida na *Crítica da faculdade de julgar*.

No entanto, antes de apresentarmos as considerações de Arendt e seu resgate da estética kantiana para pensar a política, queremos abordar o que o próprio pensador expõe acerca do juízo e em que contexto do seu monumental sistema filosófico ele empreende essa abordagem. Para isso, discorreremos, em primeiro lugar sobre a faculdade de julgar na sua relação com a faculdade do entendimento e da razão; em segundo lugar, abordaremos as máximas do entendimento comum e, por fim, a ideia de *sensus communis* como fundamento da comunicação.

3.1 A faculdade de julgar

A faculdade de julgar é o objeto de estudo da terceira Crítica, concluída por Kant em 1790. Porém, não podemos afirmar que é nessa obra que Kant trata do *juízo* – concebido de uma maneira mais geral – pela primeira vez. De fato, o filósofo já havia abordado o juízo nas suas obras anteriores, particularmente nas duas críticas que precedem a *Crítica da faculdade de julgar*, trabalhando com os juízos teóricos e com os juízos práticos. Aqui é mister recordar que o problema fundamental da pesquisa kantiana é: como são possíveis os juízos sintéticos a priori? Os juízos analíticos não são objetos de problematização. Eles estão no terreno da lógica e não constituem um problema propriamente dito devido à sua evidência. Eles simplesmente explicitam ou desdobram no seu predicado que já está no sujeito.³⁹ Fornecem a análise de um objeto qualquer e são úteis para uma boa compreensão de conceitos uma vez que os tornam mais explícitos, mais límpidos para a mente humana. Eles têm, contudo, um limite: são necessários apenas para atingir a clareza do que já se disse, como assevera Dekens (2012, p. 41) “tem no máximo uma função de esclarecimento dos conceitos.” Desse modo, eles não trazem nada de novo, não podem produzir conhecimento. A ciência ou o conhecimento requer que se liguem conceitos diversos, que se conectem a objetos. Portanto, requerem o que Kant denomina juízos sintéticos, que operam a síntese entre conceitos, que os liguem, tragam à mente humana novas aquisições e, assim, movam a máquina da ciência.

³⁹ Por exemplo, o juízo “todo corpo é extenso” é um juízo analítico pois o conceito de corpo já está contido no conceito de extensão. Não se ligam dois conceitos diversos, mas se explicita o conceito de corpo no de extensão. Extensão, portanto, não oferece nenhum conceito complementar a corpo.

Entretanto, os juízos sintéticos, para produzirem conhecimento, não podem ser meramente *a posteriori*, ou seja, juízos que têm seu fundamento na experiência porque careceriam de duas notas fundamentais para um legítimo saber científico: a necessidade e a universalidade. Aqui vale lembrar que a ciência, para Kant, não tem vínculo direto com a atual concepção de ciência experimental, mas o filósofo recebe a herança aristotélica, segundo a qual a ciência é conhecimento universal e necessário. Daí a busca de Kant por juízos que tenham uma imprescindível conexão com a experiência, mas, ao mesmo tempo, não sejam fundados nela como se ela fosse o seu princípio.⁴⁰ E a estes juízos o filósofo chama de *sintéticos a priori*. Eles ligam conceitos, levam, pois, à aquisição de conhecimentos, e, ao mesmo tempo, são não-empíricos, ou seja, providos de necessidade e universalidade. Diz Kant (2015, p. 53, KrV B 14) que “o inteiro propósito final de nosso conhecimento especulativo a priori repousa em tais princípios sintéticos, i.e., de ampliação.”

Na primeira Crítica, Kant pergunta se são possíveis esses juízos na *matemática*, na *física* e na *metafísica*⁴¹ e constata que são possíveis nas primeiras duas ciências, mas não o são na metafísica. Resta o problema do lugar da metafísica. Na segunda Crítica, Kant lança as ideias fundamentais da metafísica para a moral, justamente para mostrar que na moral ou na razão prática também são possíveis juízos sintéticos a priori.⁴² Estes juízos, pois, foram importantes e fundamentais, no pensamento crítico, para fundamentar tanto a ciência quanto a moral, proporcionando pensar os conceitos da natureza e os conceitos da liberdade, sem excluir nem uns nem outros e sem que os primeiros contradigam os segundos.

⁴⁰ É mister lembrar aqui as palavras de Kant segundo as quais, “a razão é a faculdade que fornece os princípios do conhecimento a priori.” (KANT, 2015, p. 59, KrV B 25).

⁴¹ Para fins de contextualização, evocamos os modelos de cada uma dessas ciências na época de Kant. A matemática é a geometria euclidiana, a física a mecânica de Newton e a metafísica a síntese racionalista de Christian Wolff.

⁴² Embora, pela natureza e a delimitação da nossa pesquisa, não tenhamos a intenção de nos deter nesse tema, é mister esclarecer aqui que os juízos sintéticos a priori na moral tem um aspecto diverso em relação a esses mesmos juízos no fazer teórico uma vez que enquanto os objetos da ciência especulativa são sensíveis os da filosofia prática são inteiramente inteligíveis. Na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, após discorrer sobre o imperativo hipotético, Kant investiga como é possível o imperativo categórico ou o imperativo da moralidade. Nesse ínterim, o filósofo chega à conclusão de que só é possível esse imperativo como uma proposição sintético-prática a priori através da qual “Eu ligo a vontade, sem condição pressuposta de qualquer inclinação, o acto a *priori*, e portanto necessariamente [...]. Isto é uma proposição prática que não deriva analiticamente o querer de uma acção de um outro querer já pressuposto (pois nós não possuímos uma vontade tão perfeita), mas que o liga imediatamente com o conceito da vontade de um ser racional, como qualquer coisa que nele não está contida.” (KANT, 2007, p. 57-58, GMS BA 50, grifo do autor).

Desse modo, a filosofia, segundo Kant, conforme a terceira Crítica, só pode, “como sistema, possuir duas partes” (KANT, 2016, p. 20, KU 202) e essas duas partes já foram examinadas nas Críticas anteriores através do julgamento respectivo da razão teórica e da razão prática. Com efeito, na *Crítica da Razão Pura*, Kant apresenta o ponto de vista da causalidade empírica e na *Crítica da Razão Prática* a perspectiva do dever moral. Delineia-se, assim, dois campos nitidamente distintos: o reino da natureza e da necessidade, apreendido nos juízos teóricos, e o reino da liberdade, apreendido pelos juízos morais ou práticos.

Trata-se, na terceira Crítica, não mais de investigar os juízos teóricos e os práticos, mas de procurar no reino da arte e das formas orgânicas da natureza, um modo de ver o mundo distinto tanto da causalidade mecânica quanto das normas morais, portanto, trata-se de buscar um outro tipo de juízo que dê conta dessa realidade específica que se investiga. Aqui encontra-se a *faculdade de julgar estética e teleológica*.

Tal faculdade é peculiar em relação às outras. Pois, diversamente das duas anteriores, ela não se propõe a produzir juízos sobre o que *acontece* no mundo nem sobre o que *deve ser*. Sua especificidade está no fato de ela produzir juízos estéticos tanto acerca da natureza como a respeito das obras de arte, ou seja, ela julga os produtos humanos ou os produtos da natureza como belos ou não belos.

Para falar dessa espécie de juízos, Kant retoma a distinção fundamental, que sistematicamente havia elaborado até então, entre conhecimento da natureza e conhecimento prático, com o objetivo de desfazer a ambiguidade do termo “prático”. Com efeito, era comum – como continua sendo no nosso cotidiano ou nos meios acadêmicos – chamar de conhecimentos práticos saberes instrumentais dedicados à construção de objetos ou saberes estratégicos com vista a algum fim ou mesmo conhecimentos pragmáticos. Kant chama a atenção para esse fato, denominando tais áreas da ação humana como “técnicas”. Como tal, toda essa gama de áreas diversas seria dependente do conhecimento teórico porque requereria um conhecimento da natureza para a sua consecução. Seriam consequências da ciência que compreende e descreve os eventos naturais, ou, em outras palavras, que apreende e investiga o que acontece no mundo. Não poderiam, pois, ser enquadrados num conhecimento prático propriamente dito. “Pois elas pertencem à arte de instituir aquilo que se quer que exista, arte esta que, em uma teoria completa, é sempre uma mera consequência, e não uma parte autossustentada de um tipo de instrução.” (KANT, 2016, p. 19, KU 200). Essa área da

técnica ou do aspecto *técnico-prático*, distinto do campo *prático-moral*,⁴³ poderia corresponder ao aspecto da ação humana dedicada à fabricação de objetos, o que, como veremos, Hannah Arendt classificará como atitude fundamental do *homo faber*.

Entretanto, o termo “técnica” é usado por Kant em outro sentido. E esse sentido interessa mais diretamente à nossa pesquisa. *Técnica* pode ser usada significando certo olhar sobre os objetos da natureza segundo o qual eles possam ser julgados *como se* sua possibilidade se fundasse na arte. Essa espécie de juízo, desse modo, não seria nem teórica, como os juízos das ciências, nem prática, como os juízos morais. Sua peculiaridade consistiria no fato de que eles “não *determinam* nada a respeito do objeto ou do modo como produzi-lo, mas permitem julgar a própria natureza – ainda que apenas por analogia com uma arte, e numa referência subjetiva à nossa faculdade de conhecimento, não numa referência objetiva aos objetos.” (KANT, 2016, p. 20, KU 201, grifo do autor). Portanto, o que caracterizaria o juízo estético ou a capacidade de julgar, a *Urteilkraft*, seria não conter proposições objetivamente determinantes, como os juízos teóricos e os práticos.

3.1.1 Relação da faculdade de julgar com o entendimento e a razão

Para uma melhor aproximação do conceito kantiano da faculdade de julgar, faz-se necessário relacioná-la com as demais faculdades da mente humana. Com efeito, de um ponto de vista sistemático, a partir de uma abordagem unitária do pensamento kantiano,⁴⁴ as considerações acerca da faculdade de julgar não podem ser dissociadas de todo o sistema crítico que elabora, em seu árduo percurso, a distinção fundamental das faculdades ou capacidades cognitivas e práticas do ser humano. A partir do

⁴³ Em outra passagem da *Crítica do Juízo*, Kant elucida os dois sentidos da expressão “prática”. Essa expressão, segundo o filósofo, causa uma grande confusão quando é usada indistintamente – o que ocorre com frequência – uma vez que o prático, segundo os conceitos da natureza, poderia ser tomado como o prático de acordo com os conceitos da liberdade e, desse modo, os princípios diferentes que regem esses dois âmbitos do conhecimento acabam se encontrando em um amálgama que poderia dar a entender que não há distinção entre os princípios. Daí a preocupação de Kant, no início da terceira Crítica em deixar clara essa distinção: “[...] se o conceito que determina a causalidade é um conceito da natureza, os princípios são técnico-práticos; se, ao contrário, ele é um conceito da liberdade, estes são moral-práticos.” (KANT, 2016, p. 72, KU 172).

⁴⁴ Com o fim de entender a faculdade de julgar dentro do próprio sistema kantiano e como o filósofo pretende pensá-la como extensão e continuação de sua obra produzida anteriormente, apresentamos, nessa abordagem do tema, uma perspectiva unitária do pensamento kantiano. Sabemos que não é a única posição hermenêutica possível ante o conjunto dos escritos de Kant. Nesse aspecto, como veremos posteriormente Hannah Arendt, em sua apropriação do pensamento kantiano para pensar a política, não levou em conta o sistema como tal, mas focou sua reflexão nesse elemento do juízo estético reflexionante e nas suas implícitas potencialidades teóricas.

reconhecimento da importância de abordar essa relação com as outras faculdades, passamos a refletir acerca da representação sistemática da capacidade de pensar que, na perspectiva kantiana, compreende três faculdades, a saber, a faculdade de conhecer o universal através de categorias e regras, o que é chamado *entendimento*; a faculdade de determinar o particular por meio do universal, o que se denomina *razão* e, por fim, a faculdade de subsumir o particular sob o universal, o que seria propriamente a *faculdade de julgar*.

Podemos perceber que o grande problema filosófico contido na determinação dessa faculdade é a relação do particular com o universal. Após fazer toda uma contextualização histórico-filosófica, remontando às origens da metafísica ocidental com seu problema da unidade, de Sócrates a Kepler, Cassirer (1993, p. 332, tradução nossa) afirma que “A relação entre o geral e o particular é colocada pela mesma definição da capacidade do juízo no centro da investigação.” Que o particular seja pensado a partir do universal, isso já foi assentado tanto no conhecimento científico quanto no conhecimento prático. A questão que se coloca agora é o inverso: como dado o particular se pode procurar o universal?

Nessa perspectiva, o “como se”, que mencionamos acima nas palavras de Kant, é fundamental. Não se trata aqui de determinar algo sobre um dado objeto nem sobre a sua produção e nem a respeito dos modos de produzi-lo. Trata-se da “relação e da conexão interna entre o problema estético e o problema teleológico, entre a ideia do belo e a ideia do organismo” (CASSIRER, 1993, p. 332, tradução nossa), o que conecta inclusive as duas partes principais da terceira Crítica que consistem precisamente na *Crítica da faculdade de julgar estética* e na *Crítica da faculdade de julgar teleológica*.

Voltando à relação da faculdade de julgar com as demais, é mister elucidar a metáfora do abismo, usada pelo filósofo de Königsberg para expressar a diferença entre os dois domínios do saber que haviam sido objetos do empreendimento crítico até então. Com efeito, a distinção fundamental entre o entendimento (faculdade cognoscitiva) e a razão (faculdade prática) poderia comparar-se a um profundo abismo. Há, pois, nas palavras de Kant (2016, p. 76, KU 176), “[...] um abismo intransponível entre o domínio do conceito da natureza como domínio sensível, e aquele do conceito de liberdade, como domínio do suprasensível.” Entretanto, é preciso deixar claro que isso não significa que haja contradição entre ambas. Justamente para dissipar qualquer contradição no mesmo sujeito e afirmar nele a coexistência das distintas capacidades mentais foi necessário, no percurso crítico, determinar o campo próprio de cada faculdade da mente. Como dissemos

no capítulo anterior, uma parte não poderia invadir o campo da outra e esse foi o erro tanto dos dogmáticos quanto dos céticos.⁴⁵

De acordo com a metáfora do abismo, é vedada qualquer espécie de passagem do campo teórico para o prático por meio do uso teórico da razão, de modo que os dois campos subsistem “como se fossem dois mundos tão distintos que o primeiro não pode ter qualquer influência sobre o último, este deve, no entanto, ter influência sobre o primeiro, ou seja, o conceito da liberdade deve tornar efetivo no mundo sensível, o fim fornecido por suas leis.” (KANT 2016, p. 76, KU 176). No entanto, ainda que seja desejável e possa haver essa incidência da razão prática no mundo físico, realizando os ditames éticos na história, permanece o hiato entre os dois princípios supremos da razão. E resta a pergunta:

como podemos integrar estes a uma única concepção de mundo que nos permita transitar de um domínio a outro? A solução de Kant é introduzir a faculdade cognitiva a priori que ele denomina faculdade reflexiva do juízo, a qual nos dá uma perspectiva teleológica acerca do mundo. (STENFORD, 2017, tradução nossa).

Ademais, as duas faculdades, discutidas respectivamente na *Crítica da razão pura* e na *Crítica da razão prática*, teriam como ponte ou como elo a faculdade do juízo. Esta faculdade, por conseguinte, evidenciaria uma unidade mais explícita entre as referidas faculdades uma vez que ela se constitui como “um meio termo entre o entendimento e a razão” (KANT 2016, p. 77, KU 177). Desse modo, em sua pesquisa, o filósofo de Königsberg encontra mais uma faculdade ou capacidade da mente humana completando seu percurso crítico.⁴⁶

A tentativa de unificar a parte teórica com a parte prática do seu sistema filosófico é efetivada por Kant com suas considerações sobre a faculdade de julgar na sua dimensão reflexiva que requer a procura de um universal que consiste precisamente na ideia da

⁴⁵ Na *Crítica da Razão Pura*, particularmente na Dialética Transcendental, foi demonstrado como se cai em ilusões quando não se faz a devida distinção entre as duas grandes faculdades da mente humana. A primeira Crítica mostrou que não há contradição alguma na afirmação da coexistência das duas legislações em um mesmo sujeito e, desse modo, “anulou as objeções a isso revelando nelas a ilusão dialética.” (KANT 2016, p. 75, KU 175).

⁴⁶ No prefácio à primeira edição da terceira Crítica de 1790, o filósofo escreve uma frase que revela essa ideia de ter cumprido a sua tarefa crítica e concluído o seu sistema: “Com isso encerro toda a minha empreitada crítica. Passarei rapidamente à empreitada doutrinal para, na medida do possível, tomar de minha crescente velhice o tempo que, de certo modo, ainda possa ser favorável a isso.” (KANT, 2016, p. 70, KU 170).

finalidade – o télos – que leva a natureza a perder sua rigidez mecanicista⁴⁷ e possibilita o seu acordo com a liberdade.

Há que se observar, porém, que a noção de finalidade aí proposta não tem um caráter ontológico, *constitutivo* das coisas em si mesmas. Se a finalidade fosse pensada como presente nas coisas ou nos fenômenos se estabeleceria uma contradição com o sistema crítico, como já assentado na primeira Crítica, já que a natureza não admite a ideia de finalidade, como explicação (científica ou física) para o mundo empírico. Essa ideia implicaria uma transcendência no conhecimento da natureza e, portanto, traria de volta a metafísica como pretensão conhecimento válido. Por isso, já na *Dialética Transcendental*, falando da utilidade e conveniência de se pressupor a ideia de finalidade, o filósofo afirma que tal ideia é precisamente uma pressuposição “que, se fosse constitutiva, iria muito além do que nos autorizam nossas observações até aqui” (KANT 2015, p. 517, KrV B 716). Assim, podemos perceber que, nesta primeira obra do seu itinerário crítico, Kant já falava da conveniência de admitir a ideia teleológica (ideia de uma finalidade na natureza) para pensar a unidade da ciência tida como legítima. Por conseguinte, já aparece na primeira *Crítica* a necessidade de pensar um meio de unificação, porém, apenas no âmbito da possibilidade do saber científico que versa sobre a natureza.

A unidade formal suprema, que se baseia apenas em conceitos da razão, é a unidade das coisas *conforme a fins*, e o interesse *especulativo* da razão torna necessário considerar toda ordenação do mundo como se brotasse da intenção de uma razão suprema. Com efeito, tal princípio abre, para a nossa razão aplicada ao campo das experiências, perspectivas inteiramente novas para conectar as coisas do mundo segundo leis teleológicas e, assim, chegar à maior unidade sistemática das mesmas. A pressuposição de uma inteligência suprema como causa única do universo – apenas na ideia evidentemente – pode, portanto, ser sempre útil à razão e, assim, nunca prejudicá-la. (KANT, 2015, p. 516, KrV B 715).

⁴⁷ É importante recordarmos que o modo de conceber a natureza em termos de uma rigidez mecanicista se dá devido ao modelo da física newtoniana, o paradigma de ciência rigorosa e eficiente para Kant e para muitos dos seus contemporâneos. É o modelo de ciência, com efeito, como dissemos no primeiro capítulo, muito presente na visão de mundo iluminista. Nesse aspecto, “Kant é simpatizante da tendência dominante na filosofia moderna que bane as causas finais da natureza e, em vez disso, trata a natureza como nada além de matéria em movimento, que pode ser totalmente descrita pela matemática.” (STENFORD, 2017, tradução nossa).

Essa longa citação do filósofo é para evidenciar que o fato de pensar as coisas conforme a fins (teleologia)⁴⁸ é um recurso útil à razão, mas tão somente se esses fins são considerados como meras ideias,⁴⁹ ou seja, conceitos puramente nocionais para além das condições de possibilidade da experiência e não contendo nenhuma intuição, portanto, requer-se que essa finalidade da natureza não contenha em si, de maneira alguma, qualquer função constitutiva no conhecimento.

Ocorre que esse recurso já usado na *Crítica da Razão Pura*, agora é estendido e pensado não mais somente com o objetivo de oferecer racionalmente unidade à dimensão teórica do conhecimento, mas com o escopo de unificar o sistema crítico, dando uma unidade à fenda encontrada na razão, como discutimos acima, ou estendendo uma ponte sobre o abismo entre conhecimento da natureza e conhecimento do livre agir humano.

Doravante, essa função *regulativa* do juízo enquanto teleologia, tornará possível a unidade do múltiplo, conectando a faculdade cognoscitiva com a faculdade prática. Lembramos, porém, que essa espécie de juízo não é dotada de um caráter *determinante*, mas, de um caráter transcendental e *reflexionante*.

A faculdade de julgar é definida por Kant como “a faculdade de pensar o particular como contido sob o universal.” (KANT, 2016, p. 79, KU 179). Aqui, porém, se faz necessário, distinguir dois aspectos da faculdade de julgar que se fazem presentes em duas espécies de juízos: o juízo determinante e o reflexionante. O primeiro se dá quando o universal (as categorias do entendimento e as formas a priori da sensibilidade) é dado e o juízo concebe o particular também já dado (através da intuição) no universal. Os juízos determinantes, desse modo, operam a unidade do diverso, constituindo o objeto do conhecimento (aplicando à experiência as leis do entendimento). Trata-se, por

⁴⁸ Um importante alerta acerca da teleologia em Kant nos é proporcionado por Cassirer (1993, p.336-337, tradução nossa) ao asseverar que “O problema da formação individual do real, problema que está no centro mesmo da Crítica do Juízo, é determinado em termos de sentido e terminologia pelo conceito de conformidade ao fim, que serve de ponto de partida para Kant. É verdade que, do ponto de vista do sentimento linguístico moderno, essa primeira denominação dada ao problema fundamental não corresponde plenamente ao seu conteúdo real. De fato, quando falamos hoje da conformidade de algo a um fim, costumamos associar a isso a ideia de um fim consciente, de uma criação intencional, uma ideia que, por enquanto, devemos deixar completamente de lado aqui, se quisermos abordar o problema em sua verdadeira generalidade.”

⁴⁹ Numa lição sobre Kant, proferida e editada em 1963, o filósofo espanhol Xavier Zubiri, abordando o modo como o filósofo de Königsberg pensa as *Ideias*, assevera que elas só podem ser bem compreendidas a partir de uma concepção de sistema, uma vez que as ideias, do ponto de vista especulativo, expressam a totalidade dos objetos enquanto objetos. Aqui tem-se um conceito de ciência não como simples conhecimento de objetos ou uma mera coleção de conhecimentos e sim como uma sistematização dos objetos, um conjunto deles em um sistema. Nessa perspectiva, Zubiri atribui às *Ideias* kantianas uma importante função que seria a de “servir de farol que oriente e guie o entendimento em ordem a constituir um sistema” (ZUBIRI, 2012, p. 118).

consequente, de um juízo teórico, que, ao unificar o material fornecido pela experiência forma o objeto empírico.

Podemos exemplificar os juízos determinantes com a proposição *todos os corpos são pesados*, que Kant usa no início da primeira Crítica (cf. KANT, 2015, p. 52-53, KrV B 11) ao discutir os juízos de experiência chamados por ele de juízos sintéticos, como vimos acima. Chego a esse juízo pelo fato de juntar duas intuições que recebo separadamente: a intuição do que seja um corpo e a intuição do que seja peso. Desse modo, constituo o objeto pelo meu juízo. Recordamos, com efeito, que o tipo de juízo determinante (que constrói ou que determina o objeto) pelo qual Kant, de fato, se interessa não é o mero juízo sintético, isto é, o juízo de experiência, também denominado juízo sintético *a posteriori*, que, por sua vez, não produz ciência. A busca do filósofo é pelo *juízo sintético a priori*, onde este está se efetua o legítimo conhecimento, a validade da ciência se torna possível. A legitimidade da ciência se dá por essa espécie de juízo, por conseguinte, pelo fato de que ele constrói seu objeto, tanto trazendo um predicado que acrescenta algo novo ao sujeito quanto trazendo as notas de universalidade e necessidade.

O juízo reflexionante, ao contrário do determinante, ocorre quando é dado apenas o particular e o universal tem de ser buscado na ideia de uma unidade da natureza. Essa espécie de juízo “se serve dessa ideia como princípio para refletir.” (KANT, 2016, p. 81, KU 180). Dito em outras palavras, ele encontra o objeto constituído de antemão na experiência e seu papel consiste simplesmente em *refletir* sobre o objeto dado a fim de encontrar o modo de subordiná-lo a uma unidade ou uma lei subjetiva (estética) que julga os objetos a partir do princípio de finalidade formal da natureza, onde, pois, reside seu caráter transcendental.

A faculdade de julgar reflexionante, que tem a obrigação de subir do particular na natureza até o universal necessita de um princípio, portanto, que ela não pode emprestar à experiência, já que ele deve fundar justamente a unidade de todos os princípios empíricos sob princípios igualmente empíricos, mas superiores, e, assim, a possibilidade de ordenação sistemática de tais princípios entre si. Tal princípio transcendental só pode ser dado como lei, portanto, pela faculdade de julgar reflexionante a si própria e não tomado de outra parte (pois neste caso ela seria faculdade de julgar determinante). (KANT, 2016, p. 80, KU 180).

Decorrente do que já dissemos sobre esses juízos reflexionantes, podemos perceber que eles não constituem, não formam nenhum *objeto* da experiência, como o fazem os juízos determinantes, e, por conseguinte, não podem resultar em conhecimento algum. O que se faz é tão somente admitir uma unidade, sem a menor pretensão de “prová-la ou compreendê-la” (KANT, 2016, p. 85, KU 184), o que se faria apenas de um ponto

de vista do conhecimento objetivo. O que está imediatamente ligado ao juízo reflexionante é o elemento subjetivo da representação, por isso ele é denominado estético, isto é, aquilo que diz respeito à sensibilidade ou ao sujeito. Assim, conforme as palavras do filósofo, “o objeto só é denominado conforme a fins, porque sua representação está imediatamente ligada ao sentimento de prazer; e esta representação é ela própria uma representação estética da finalidade.” (KANT, 2016, p. 90, KU 189). Resta dizer, pois, que na relação entre as faculdades superiores ou entre as forças da mente em geral, além da faculdade de conhecer (própria da ciência especulativa ou teórica) e da faculdade de desejar (fundamento da moral ou do agir humano conforme à razão), encontra-se, agora, o que Kant denomina *o sentimento de prazer e de desprazer*.⁵⁰ Esse sentimento, contudo, enquanto uma faculdade humana, tem a pretensão de universalidade, como as demais, não obstante se funde no juízo estético ou subjetivo.

Tendo discutido brevemente até aqui algumas particularidades do juízo reflexionante, convém lembrar que, de acordo com Kant, ele se divide em dois tipos de juízos: o estético e o teleológico. O primeiro diz respeito ao sentimento do belo e do sublime, suscitado no sujeito pelos objetos, apresentando um caráter de universalidade não lógica, mas subjetiva. O segundo diz respeito à natureza, pensada como finalisticamente organizada, já que há em nós uma disposição irreprimível em pensá-la desse modo⁵¹ e a natureza, além do mais, como um sistema de leis a ser possivelmente conhecido pela atividade cognitiva dos seres humanos, não pode ser compreendida numa perspectiva puramente mecânica.

Tendo feito essa brevíssima referência a ambos os aspectos do juízo reflexionante, contidos respectivamente nas duas partes principais da terceira *Crítica*, asseveramos que, no que tange ao objeto da nossa pesquisa, teremos de nos restringir à discussão acerca do juízo estético reflexionante. Não obstante nosso interesse também pela faculdade de julgar teleológica, para a consolidação dos fins metodológicos que temos em vista, não a abordaremos no nosso trabalho.

⁵⁰ Conforme o esquema apresentado pelo próprio filósofo na *Primeira introdução à Crítica da Faculdade de Julgar* (Cf. KANT, 2016, p. 59-60, KU 245-246).

⁵¹ Lembramos aqui o sentido da palavra metafísica em Kant, que discutimos no primeiro capítulo, como a *disposição natural da razão*. Entendida assim, a metafísica seria uma tendência inerente ao espírito humano, de modo que renunciar a ela seria como renunciar à própria respiração (Cf. KANT, 2014, p. 153, Prol. IV 367), uma vez que “ela tem como vocação completar a cultura da razão, conduzindo-a a seu verdadeiro destino.” (DEKENS, 2012, p. 24). Assim, a disposição irreprimível de pensar a finalidade na natureza, que é uma disposição metafísica, expurgada do conhecimento teórico, precisa encontrar um lugar na mente humana e esse lugar acaba sendo encontrado no juízo reflexionante da teleologia, porém, em harmonia com a razão teórica uma vez que não tem a pretensão de ser um conhecimento objetivo do mundo, como antes a noção de finalidade era pensada na tradição metafísica.

3.1.2 Características essenciais do juízo de gosto

A primeira parte da *Crítica da Faculdade de Julgar* é denominada por Kant como *Crítica da faculdade de julgar estética* que se divide em dois livros, o primeiro é intitulado *Analítica do belo* e o segundo *Analítica do sublime*. Focaremos nossa reflexão sobretudo no pensamento exposto por Kant na *Analítica do Belo*, uma vez que nela é que encontraremos as características mais gerais do Belo que estamos buscando.

A filosofia da história kantiana mostra o ser humano com um ser em construção. Não é, por um lado, um ser integralmente sensível como outros seres da natureza, portanto totalmente imerso nas leis físicas e no mecanismo causal que marca o mundo fenomênico. Por outro lado, não se configura como um ser simplesmente racional, senão seria totalmente livre e teria progredido suficientemente. O ser humano se encontra, por conseguinte, entre o sensível e o inteligível, sendo artesão de si mesmo, enquanto sociedade, no meio dessas duas dimensões irrenunciáveis da vida. A história mostra que o ser humano vai se construindo, numa luta constante e nos descaminhos que percorre, sem abandonar sua sensibilidade, que lhe é intrínseca, como um ente que pode se aproximar cada vez mais de uma configuração racional da vida e da sociedade. O filósofo assevera que “Para esse progresso cada um é chamado pela natureza a contribuir com a parte que lhe corresponda e segundo a medida de suas forças.” (KANT, 2010a, p. 39, Mut. Anfang VIII 123). Não temos a intenção de abordar o pensamento kantiano acerca da história, mas, com essa rápida referência, lembrar o papel da sensibilidade na história humana.

A sensibilidade humana também é um elemento fundamental no pensamento gnosiológico de Kant. Com efeito, a primeira parte da primeira Crítica, a *Doutrina transcendental dos elementos*, compõe-se de dois temas, o primeiro deles é o da *Estética transcendental* e o segundo o da *Lógica transcendental*, sendo o primeiro tema dedicado à abordagem da sensibilidade humana, nas suas formas a priori, fundamentais para o conhecimento. Além disso, na *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, Kant faz uma defesa da sensibilidade de três acusações que, segundo o filósofo, ela costuma sofrer: primeiro, a de confundir a nossa capacidade de representação; segundo, a da presunção de querer governar o entendimento e; terceiro, a de que ela não é confiável porque comumente engana. Sem detalhar os argumentos em defesa da sensibilidade, advertimos que, de acordo com o parecer de Kant, “sem ela não haveria matéria que pudesse ser elaborada para o uso do entendimento legislador” (KANT, 2006, p. 39, Anth 144), além

do que seria mérito dela oferecer “ao entendimento rico material diante do qual os conceitos abstratos deste são frequentemente apenas brilhantes ninharias.” (KANT, 2006, p. 40, Anth 145).

Não pretendemos nos estender sobre esse tema na obra de Kant de maneira geral. Isso nos levaria para longe dos nossos propósitos. Essas breves considerações acerca do tema é apenas para percebermos que não seria muito cauteloso atribuir ao filósofo de Königsberg qualquer coisa que se assemelhe ao desprezo pela sensibilidade. Ao contrário, sem ela, a humanidade, nos seus diversos aspectos, não poderia ser compreendida. Se esse aspecto sensível da humanidade está presente em toda a obra kantiana, é na *Crítica da faculdade de julgar*, entretanto, “que será particularmente analisado, a princípio em relação à questão da estética, ou seja, em primeiro lugar, à questão da definição e dos critérios da beleza.” (FERRY, 2009, p. 131).

Cabe considerar que a meditação kantiana sobre a faculdade de julgar se inclui na tradição estética que desponta na modernidade, na qual emerge a dedicação de uma disciplina especial à abordagem da sensibilidade. De acordo com Paul Guyer (2008, p. 27) “a segunda e a terceira décadas do século dezoito são realmente consideradas como do nascimento da estética moderna.”

O termo “estética” deriva do grego *aisthesis* e significa *sensação*. O termo foi usado pela primeira vez, em 1735, por Alexander Gottlieb Baumgarten (1714-1762) para designar um campo específico da reflexão filosófica, distinguindo-o dos campos da metafísica, da lógica e da ética. Para Baumgarten, a estética tinha uma lógica própria e se regulava por um princípio que lhe era específico, o que a diferenciava das demais áreas do conhecimento. Entre 1750 e 1758, surge o tratado denominado *Aesthetica*, trazendo em seu título o nome da nova disciplina. Em sua obra, o filósofo racionalista alemão define a recém-nascida estética como “a ciência de como as coisas são conhecidas por meio dos sentidos” (*scientiam sensitive quid cognoscendi*) ou “a ciência da cognição sensível.” (GUYER, 2008, p. 27).

Embora Kant discorde de Baumgarten por este pretender racionalizar a estética, elevando-a à categoria de ciência, ele aproveita esse termo de criação baumgartiana, no percurso de suas obras. Tendo utilizado os livros de Baumgarten como texto para suas aulas, Kant faz um largo uso da palavra estética desde o início da sua obra crítica, como vimos acima ao nos referirmos ao campo do saber teórico denominado *estética transcendental*. Particularmente, na terceira Crítica, o termo é copiosamente utilizado para se referir, agora, mais especificamente, ao sujeito ou à sensibilidade. Faz-se, no

entanto, necessário aqui evocar uma advertência de Leonel Ribeiro dos Santos, que ao discorrer acerca da experiência estética kantiana, assevera que a nova abordagem a que se dedica a Crítica do juízo estético

[...] não trata já propriamente da *sensibilidade* (*Sinnlichkeit* e ainda menos da *Sinnenlehre*), mas do *sentimento* (*Gefühl*), isto é, da capacidade de o sujeito ser afectado (é isso que é dito pela expressão *Empfindung*) em si mesmo e no seu íntimo, da sua vivência enquanto tal, tenha esta por ocasião ou motivo uma representação sensível, ou uma representação intelectual.” (SANTOS, 2012, p. 312, grifo do autor).

Seguindo uma reflexão elaborada pelo filósofo francês Luc Ferry (2009, p. 139-140), deter-nos-emos, por uns instantes, na posição que assume o pensador de Königsberg dentro do debate estético do seu tempo. O Século das Luzes, com efeito, é marcado pelas disputas acerca dos meios apropriados para se determinar se algo é belo ou não, ou seja, para esse período histórico e cultural, a definição das normas para avaliar a beleza são determinantes. E justamente nessa questão fundamental dos critérios do belo, podemos encontrar no final do século, três grandes respostas.

A primeira é o classicismo, marcado fortemente por uma tradição cartesiana. Essa concepção traz consigo a ideia fundamental de que convém à arte imitar a natureza, desvelada pela razão. Os critérios do belo não são postos em questão uma vez que se pensa o belo como aquilo que exprime *uma verdade de razão* com vivacidade e, portanto, de maneira agradável para todo espírito humano normalmente constituído. Como vemos, nesse modo de pensar, a beleza é concebida como algo dotado de objetividade.

A segunda resposta é a que poderíamos chamar de “materialista” ou sensualista. Ela está presente predominantemente no empirismo inglês e parte da premissa segundo a qual se os seres humanos têm os mesmos órgãos sensoriais, o que agrada a um deve agradar também aos demais. O problema principal dessa concepção sobre a arte é explicar a divergência de gosto que efetivamente existe entre as pessoas. Esta, com efeito, acaba sendo buscada em alguma deformidade ou imperfeição dos órgãos sensíveis. Essa resposta funda-se, como a anterior, na noção de objetividade. Mas é importante notar que essa objetividade, aqui, já não é mais aquela da razão universal cartesiana, e sim a da *estrutura psicobiológica* comum ao gênero humano.

Na terceira resposta, encontra-se a concepção kantiana. Por um lado, ela se distingue dos clássicos porque pensa o belo como diverso do verdadeiro, por outro, ela discorda da posição empirista por não deixar coincidir o belo com o agradável. A prova disso residiria precisamente no fato de que o gosto é discutível, ideia

que Kant coloca no centro de sua reflexão. [...] o belo se definirá como um intermediário entre a natureza e o espírito, entre o inteligível e o sensível ou, antes, como uma espécie de reconciliação milagrosa entre ambos, e tudo ocorre como se nele o sensível apontasse, *a partir de si próprio*, para significações inteligíveis. (FERRY, 2009, p. 140, grifo do autor).

Assim, pois, como na sua crítica ao conhecimento, Kant se recusa a aderir às posições reinantes no seu tempo – racionalismo e o empirismo –, também no que concerne ao juízo estético, ele se distancia das duas posições vigentes nas reflexões de então referentes à estética – o classicismo e o sensualismo –, que, por sua vez, ligavam-se às respectivas concepções epistemológicas nomeadas acima.

Como vemos, a questão que se coloca à discussão no século dezoito, no âmbito da arte, está ligada ao conceito de *gosto* (*Geschmack*) como critério a partir do qual se avalia os objetos do sentimento. “Ao que parece o termo aparece pela primeira vez em Gracián – pelo menos entendido em seu sentido figurado – para designar a capacidade subjetiva de distinguir o conveniente do inconveniente, o belo do feio.” (FERRY, 2009, p. 134). Com esse sentido, por conseguinte, essa palavra se incorporou ao uso corrente, trazendo uma concepção do belo diversa da ideia presente na Antiguidade, na Idade Média e mesmo na Idade Clássica. O belo não é mais algo que remete à qualidade de um fenômeno da natureza ou de uma obra de arte, não pode mais ser entendido como um conjunto de propriedades intrínsecas às coisas. O gosto, ao contrário, começa a ser compreendido como conectado estreitamente a uma faculdade humana autônoma – distinta da faculdade cognitiva e da faculdade prática – e se refere exclusivamente ao sujeito, à sua sensibilidade (*aisthesis*) ou ao seu sentimento. O belo, desse modo, passa a ser entendido como o que agrada ao sujeito, obtendo um caráter essencialmente subjetivo. É importante evocar o fato de que os primeiros tratados de estética enfatizam essa ideia. Comentando esse contexto e remetendo a uma definição de gosto do famoso escritor e moralista francês Luc de Clapiers afirma Abbagnano (2012, p. 566), que “em seu sentido geral, o gosto é definido por Vauvenargues como ‘disposição para julgar corretamente os objetos do sentimento.’”

Kant intervém no debate acerca das questões do gosto, não com um interesse literário ou artístico, mas como fazendo parte de sua busca filosófica e de seu anseio por completar, de alguma forma, seu pensamento ou seu sistema crítico. Nesse sentido, assevera Dekens (2012, p. 148) que “Não se pode dizer que Kant seja um verdadeiro conhecedor em matéria de arte. Suas reflexões sobre o belo não pretendem ser uma

meditação sobre a arte tal como ela existe, mas uma determinação fundamental daquilo que é o belo, caso tal conceito tenha sentido.”

No contexto oitocentista, como temos refletido até aqui, a “faculdade do sentimento”, passando a ser pensada como faculdade autônoma em relação às duas outras faculdades da mente, logo recebe como sua atribuição peculiar a atividade estética, e assim entende-se por *gosto* principalmente o *critério do juízo estético*. Nesse ambiente cultural, Kant desenvolve a sua concepção acerca do gosto, definindo-o, sobretudo, como “a faculdade do julgamento do belo.” (KANT, 2016, p. 99, KU 204).

Para o filósofo de Königsberg, o juízo de gosto é essencialmente estético. Na tradição filosófica e cultural em que está localizado e no interior do seu próprio pensamento crítico, isso significa que o juízo de gosto não se relaciona com o objeto, e sim com o sujeito e o seu sentimento. Com efeito, quando emitimos um juízo de gosto sobre um determinado objeto (quando dizemos: isso é belo), não representamos esse objeto como estando relacionado à faculdade de conhecimento, isto é, ao nosso entendimento. A operação mental que realizamos não tem como objetivo adquirir ciência deste objeto, mas o que é visado é apenas o próprio sujeito e o seu sentimento de prazer ou desprazer. E essa operação é realizada por meio da imaginação. Por isso, diz o filósofo que o juízo de gosto não é considerado um *juízo de conhecimento* ou um *juízo lógico*, e sim um juízo estético, uma vez que o que ele tem como fundamento de sua determinação é apenas subjetivo. Assim, essa espécie de juízo não pode ser pensada como designando alguma coisa do objeto, ele não designa absolutamente nada do objeto, o que ocorre nele é que o sujeito se sente a si próprio tal como é afetado pela representação. (KANT, 2016, p. 99, KU 204). A propósito disso, lembramos a bela expressão do poeta português Fernando Pessoa, que por intermédio de seu heterônimo Alberto Caeiro diz:

Uma flor acaso tem beleza?
Tem beleza acaso um fruto?
Não: tem cor e forma
E existência apenas.
A beleza é o nome de qualquer coisa que não existe
Que dou às coisas em troca do agrado que me dão.
Não significa nada (PESSOA, 2013, p. 58)

As palavras do poeta destacam de forma muitíssimo convergente com o pensamento kantiano a beleza como um mero atributo subjetivo, como uma atribuição feita a um objeto simplesmente por agradar o sujeito, sem nenhuma relação com a “cor” e a “forma” dos objetos, ou seja, sem vínculo algum com aquilo que eles são enquanto

coisas apreendidas pelos sentidos e pelos conceitos e, portanto, feitas objeto de conhecimento.

Para aclarar o raciocínio de Kant, com efeito, é mister evocarmos aqui o fato de que as representações empíricas podem ser tanto estéticas como lógicas. Elas são lógicas quando os juízos formulados por meio delas remetem ao objeto e são estéticas quando os juízos se relacionam somente ao sujeito e ao seu sentimento. É sempre nesse sentido que a expressão “juízo estético” é utilizada na linguagem kantiana.

Ora, se, como dissemos, o juízo de gosto se relaciona exclusivamente com o sujeito e com seu sentimento, ele implica certa satisfação. Porém, tal satisfação, para Kant, não deve ser identificada com o interesse. Pois quando somos interessados em alguma coisa significa que temos uma satisfação que necessariamente se conecta à representação da existência do objeto do nosso interesse. Interessar-se por algo é desejar que ele exista, satisfazer-se com a imagem da sua existência. Essa relação, no entanto, não poderia estar ligada ao sentimento do prazer e desprazer, mas à faculdade de desejar, esta sim tem interesse no seu objeto, ou melhor, na existência dele. Daí a conclusão de que um juízo para ser efetivamente um juízo de gosto precisa ser inteiramente desinteressado.

Assim, o belo, sem estar ligado a nenhum interesse, só pode ser pensado na simples *contemplação*, como uma satisfação pura e desinteressada, sem se importar com a existência do objeto com o qual se satisfaz ou sem depender desta existência para a sua satisfação. O que importa, para julgar a beleza de algo, é saber se a mera representação do objeto é acompanhada ou não, no sujeito, por uma satisfação. Kant dá exemplos de respostas a pergunta sobre o belo que não atendem a esse critério fundamental do juízo de gosto:

Caso alguém me perguntasse se acho belo o palácio que vejo diante de mim, posso perfeitamente responder que não gosto dessas coisas feitas somente para serem vistas, ou fazer como aquele xamã iroquês, que em Paris dizia preferir as rotisseries a todo resto; posso ainda à moda *rousseauísta*, zombar da vaidade dos grandes, que gastam o suor do povo em coisas tão supérfluas; posso, por fim, convencer-me com grande facilidade de que, se me encontrasse em uma ilha desabitada, sem qualquer esperança de voltar aos homens, e pudesse criar magicamente, pelo simples desejo, um tão majestoso edifício, não me daria sequer a esse esforço caso já possuísse uma cabana suficientemente confortável. (KANT, 2016, p. 100-101, KU 204-205)

Tendo entendido o juízo sobre o belo como uma atividade mental desprovida de qualquer interesse, vemos, pois, que o belo não pode ser pensado simplesmente como uma satisfação. De acordo com o raciocínio a que Kant nos conduz, a beleza e a satisfação

são realidades da experiência humana essencialmente distintas já que a mera satisfação está conectada com a faculdade de desejar.

Mas ainda é necessário discutir de modo mais explícito um outro aspecto: a confusão entre belo e o sentimento do agradável, a qual já aludimos. Como vimos acima, a opinião segundo a qual o belo coincidia com o agradável era uma convicção corrente no século dezoito, sobretudo nos círculos empiristas ou “sentimentalistas.” O filósofo de Königsberg, no entanto, procura desfazer essa identificação dos dois conceitos, chamando atenção para o fato de que a satisfação com o agradável está ligada necessariamente ao interesse. De fato, segundo Kant, o agradável implica um contentamento com a existência do objeto, compreende, pois, o desejo de que ele exista. Encontra-se, dessa forma, no campo das inclinações, enfim, está ligado a um deleite e a um desejo com a representação daquilo que é contemplado. Nesse aspecto, a experiência do agradável em nada difere da experiência da simples satisfação.

Se o belo não deve ser confundido com o agradável também não pode ser confundido com o bom. Para não cair também nessa outra confusão conceitual, Kant assevera que a satisfação com o bom está outrossim fundamentalmente ligada ao interesse. O filósofo define o bom como “aquilo que por meio da razão, apraz pelo mero conceito.” (KANT, 2016, p. 103, KU 207). No entanto, para maior clareza dessa definição, o raciocínio de Kant nos conduz a uma distinção entre o útil e o bom em si mesmo. O útil seria aquilo que é *bom para algo*, portanto, só poderia aprazer como meio e não como fim; o bom em si seria aquilo que não implica a ideia de utilidade e que, por conseguinte, *apraz por si mesmo*. Aqui nos encontramos no campo próprio da faculdade da razão que se relaciona com um querer, daí chamar-se também *faculdade de desejar*. Esta faculdade tem como característica própria encontrar satisfação na existência de um objeto ou de uma ação. No objeto do desejo sempre está contida uma representação de finalidade: deseja-se que o que é bom seja real. Por isso, o bom envolve interesse: “querer algo e ter satisfação com a existência desse algo, isto é, ter interesse nele, são coisas idênticas.” (KANT, 2016, p. 105, KU 209). Assim, o bom em si mesmo, o absoluto e imediatamente bom, isto é, o bem moral, implica, como sua característica fundamental, o mais o sublime interesse.

O agradável e o bom, de diferentes maneiras, estão relacionados com a faculdade de desejar: o agradável como fruição, como satisfação imediata, o bom (tanto como meio quanto como fim) enquanto algo direcionado a fins por intermédio da razão. Ambos

trazem consigo alguma satisfação, mediata ou imediata, não só com o objeto, mas também com a sua existência.

Sem adentrarmos a todas as distinções feitas pelo filósofo, o que nos interessa aqui é a diferença essencial entre o agradável e o bom, por um lado, e o belo, por outro. Essa distinção é muito importante para que o belo não seja pensado como mera fruição ou como relacionado com um juízo ético. Se os dois primeiros se conectam à faculdade de desejar, o juízo de gosto se distingue fundamentalmente por ser meramente contemplativo, o que significa que ele contém uma indiferença no que se refere à existência do seu objeto. É simplesmente aquilo que apenas agrada ou apraz. Não se relaciona com a inclinação nem com o respeito, e precisamente isso o distingue respectivamente do agradável e do bom. Feita essa distinção, resta, por conseguinte, pensar que o belo, se relaciona ao favor e se define como uma satisfação desinteressada e livre. Não é fundado em conceitos, como um juízo teórico nem está direcionado a conceitos, como um juízo moral.

Além do caráter contemplativo, livre e desinteressado do juízo de gosto, outra característica que lhe é fundamental, na análise kantiana, é a universalidade. Para Kant, no que concerne à quantidade, o belo é compreendido como aquilo que é representado sem conceitos, como objeto de uma satisfação universal. Ele traz sempre consigo a “pretensão à validade para todos sem uma universalidade baseada em conceitos, isto é, ele tem de estar ligado a uma pretensão de universalidade subjetiva.” (KANT, 2016, p. 108, KU 212). Verifica-se, pois,

um certo tipo de universalidade e de necessidade, a qual é, porém, radicalmente distinta da universalidade lógica e da necessidade fundada num conhecimento objectivo, não podendo, por conseguinte, ser objecto de uma demonstração mediante a invocação de determinadas qualidades ou propriedades do objecto do juízo; distinta também da universalidade imperativa e categórica, que é própria dos princípios da moralidade. (SANTOS, 2012, p. 329).

Como podemos perceber, essa universalidade do juízo de gosto é bem peculiar, pois quando pensamos a universalidade a pensamos indissociavelmente conectada com a ideia de objetividade. E, de fato, na linguagem kantiana, a universalidade tanto teórica quanto prática compreende necessariamente o conceito de objetividade. Com o juízo de gosto, todavia, as coisas se passam de forma diferente.

Tendo seu objeto de satisfação desprovido de qualquer interesse, o belo tem de conter, para Kant, um fundamento de satisfação para todos. Como vimos, ele não se funda numa inclinação do sujeito, se não seria uma simples agradabilidade. Com efeito, o juízo que emitimos acerca do agradável é sempre fundado num sentimento privado. O que vale

aqui é o princípio segundo o qual cada um tem o seu próprio gosto. O juízo de gosto também é livre em relação à satisfação que dedica ao seu objeto, se não ele seria um juízo sobre o bom. Lembramos aqui que o juízo acerca do bom também tem uma pretensão legítima à validade universal, porém é representado como objeto de satisfação através de um conceito. Além disso, o belo não pode ter como fundamento de satisfação circunstâncias privadas, se não seria meramente subjetivo e carente de qualquer universalidade. Nesse sentido assevera o filósofo que “aquele que julga precisa acreditar que pode supor em todos os outros uma satisfação similar” (KANT, 2016, p. 107-108, KU 211) e isso totalmente independente de qualquer conceito, seja como fundamento seja como algo a que se direciona.

Assim quando o sujeito diz que algo é belo, ele não está fazendo um julgamento somente para si próprio, ele julga para todos na medida em que supõe a mesma satisfação em todos os demais, quando ele fala do belo não o faz como se falasse de uma percepção privada e sim *como se* a beleza fosse uma propriedade das coisas. Daí que os juízos de gosto se constituem fundamentalmente como juízos de reflexão, ou seja, como juízos que se estendem para além do aspecto meramente privado do sujeito e se configuram como “juízos supostamente comuns ou públicos.” (KANT, 2016, p. 110: KU 214).

A expressão usada pelo filósofo para definir a universalidade do juízo de gosto é *validade subjetiva universal* (cf. KANT, 2016, p. 111, KU 215), o que significa que não se trata de uma validade lógica que, como temos visto, precisa sempre dizer respeito a algum objeto. A validade subjetiva universal do gosto é, pois, uma validade especificamente estética que não postula nenhum conceito, mas tão somente a anuência dos demais. O juízo de gosto opera apenas atribuindo essa anuência a todos. Segundo Kant “quando então denominamos belo o objeto, acreditamos veicular uma voz universal e temos a pretensão ao assentimento de todos, sendo que, na verdade, cada sensação privada só permite decidir sobre si próprio e sua satisfação.” (KANT, 2016, p. 112, KU 216). Essa *voz universal* a que o filósofo se refere é apenas uma ideia, com seu aspecto regulativo, que permite pensar o belo como universal.

Tendo chegado à característica específica da universalidade subjetiva do belo, verificamos o caráter essencialmente comunicável do gosto. De acordo com Dekens (2012, p. 151), “Kant especifica aqui o que é no fundo a comunicabilidade do prazer estético. Ele a condiciona a um *senso comum*, que permite compreender como se poderia exigir o assentimento de todos a cada vez que se considera belo um objeto.” É justamente desse senso comum, decorrente das reflexões kantianas acerca do juízo de gosto que

passamos a discorrer em seguida. No entanto, antes de abordar esse tema, faremos uma breve incursão nas máximas do entendimento comum elencadas por Kant.

3.2 As máximas do entendimento comum

No primeiro capítulo, vimos a importância de pensar por si, a máxima por excelência do Iluminismo, que permeia todo pensamento kantiano. O que queremos ressaltar, doravante, é o fato de o filósofo afirmar que o *pensar por si*, a que nos referimos quando discorreremos acerca do pensamento político kantiano, é uma das máximas do entendimento, não se configurando, entretanto, como a única. Kant faz essa importante observação no § 40 da *Crítica da faculdade de julgar*, onde elenca o que denomina as três máximas do entendimento comum, a saber: “1) pensar por si mesmo; 2) pensar no lugar de todos os demais; 3) pensar sempre em concordância consigo próprio. A primeira é a máxima do modo de pensar *livre de preconceitos*, a segunda do *ampliado* e a terceira do *consequente*.” (KANT, 2016, p. 192, KU 294, grifo do autor).

A máxima do *pensar por si mesmo*, como já vimos, requer a superação da passividade, implica que o sujeito seja ativo e que, portanto, coloque-se fora do registro da heteronomia da razão, ou seja, deixe de pensar sob a condução ou a tutela dos outros, sejam esses “outros” os líderes, as fórmulas, os clichês etc. Com efeito, tudo isso inibe a própria capacidade do sujeito de pensar por si próprio e pode torná-lo massa de manobra. *Pensar por si* seria, na linguagem kantiana, a libertação da superstição e do preconceito em geral, e essa conduta seria justamente realizada pelo esclarecimento (*Aufklärung*) como a firme decisão e a coragem de atrever-se a fazer uso da própria capacidade de pensar. É mister trazer à luz da nossa reflexão, apesar de já termos tratado dessa máxima anteriormente, as considerações feitas por Kant, segundo as quais “*pensar por si mesmo* significa procurar em si mesmo a suprema pedra de toque da verdade (isto é, em sua própria razão).” (KANT, 2010c, p. 61, grifo do autor). A isso o filósofo acrescenta a observação de que

servir-se da *própria* razão não quer dizer outra coisa senão, em tudo aquilo que devemos admitir perguntar a nós mesmos: achamos possível estabelecer como princípio universal do uso da razão aquele pelo qual admitimos alguma coisa ou também a regra que se segue daquilo que admitimos? Qualquer indivíduo pode realizar consigo mesmo esse exame e verá imediatamente desaparecerem a superstição e o devaneio, mesmo quando está longe de possuir o conhecimento para refutar a ambos por motivos objetivos. (KANT, 2010c, p. 61, grifo do autor).

Quanto à máxima de pensar no lugar dos demais é importante, em um primeiro momento, que não a compreendamos a partir da *faculdade do entendimento*⁵² como se estivesse incluída nessa faculdade. Com efeito, essa máxima não se refere a algum *tipo de conhecimento*, com conceitos e objetos determinados, mas se configura como um *modo de pensar* ou mais precisamente como uma forma de fazer um uso do pensamento conforme a fins, como refletimos no item anterior, que versa sobre o juízo de gosto. Aqui é exigido do sujeito o exercício da sua capacidade de ultrapassar as condições subjetivas e sua perspectiva privada e, como assevera o filósofo, “refletir sobre seu próprio juízo de um *ponto de vista universal* (que ele só pode estabelecer colocando-se no ponto de vista dos outros)” (KANT, 2016, p. 192-193, KU 295, grifo do autor). Nesse aspecto, podemos perceber que o juízo de gosto apresenta um significado fundamentalmente público, quem o formular precisa necessariamente romper o seu confinamento no próprio juízo individual, discutir argumentos com os outros e, desse modo, situar-se no ponto de vista dos demais.

Pensar sempre em concordância consigo mesmo requer a ligação das duas máximas anteriores e, segundo o filósofo, é a mais difícil de ser atingida. Aqui nos encontramos no território da razão prática que no imperativo categórico⁵³ traduz a coerência do sujeito da ação consigo próprio. Ela é bem expressa no diálogo platônico *Górgias*, na passagem em que Cálicles diz a Sócrates: “Contudo, quanto a mim, ó excelente homem, prefiro [...] ter não importa quantas pessoas discordando de mim e me contradizendo, a ter conflito e contradição dentro do meu próprio eu.” (PLATÃO, 2007a, p. 98, *Górgias* 482c). Ao refletir sobre essa máxima, Arendt (2009, p. 274) afirma que “partindo dessa sentença, tanto a Ética ocidental, com seu acento no acordo com a própria consciência, como a Lógica, com sua ênfase no axioma da contradição, estabeleceram seus fundamentos.”

Relacionando essas três máximas com as três faculdades humanas investigadas respectivamente na *Crítica da Razão Pura*, na *Crítica da Faculdade de Jugar* e na *Crítica da Razão Prática*, Kant (2016, p. 193, KU 193) afirma que “a primeira é a máxima do

⁵² Como já discutimos anteriormente, esta faculdade (chamada por Kant de *Verstand*) é distinta da razão (denominada *Vernunft*) e do juízo (*Urteilkraft*). Através do *entendimento* se efetiva o conhecimento (dos objetos) ou a ciência pela mobilização das categorias, aplicadas à matéria dada pelas intuições.

⁵³ Com fim de acompanharmos com mais clareza o raciocínio contido no texto e evitar remissões ao primeiro capítulo, recordamos que o imperativo categórico requer uma coerência fundamental do sujeito ético. Tal imperativo está formulado, de modo fundamental na seguinte sentença: “Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal” (KANT, 2019, p. 62, GMS BA 52).

entendimento; a segunda, da faculdade de julgar e a terceira, da razão.” Portanto, poderíamos afirmar que nessas máximas torna-se presente, de maneira resumida, todo o projeto crítico de Kant na sua pretensão de, simultaneamente, distinguir e harmonizar as faculdades mentais do ser humano.

Essa discussão acerca das três máximas do entendimento comum não se encontra no procedimento crítico essencial do pensamento kantiano acerca do gosto. A breve apresentação dessas máximas constitui, para o filósofo, como uma espécie de parênteses que ele abre, em seu labor crítico, para destacar aquilo que é fundamental no juízo de gosto. O fato de a discussão sobre essas máximas aparecer na Terceira Crítica remete à concepção kantiana de que elas podem contribuir para estabelecer o princípio do gosto. (cf. KANT, 2016, p. 192, KU 295). Mencionando a primeira e a terceira máximas e percorrendo brevemente sobre elas, Kant mostra em qual delas difere a máxima do pensar ampliado e, assim, evidencia melhor qual o seu princípio próprio. A segunda máxima se desenvolve nas considerações acerca do senso comum, tema que, a partir de agora, passará a ser objeto da nossa reflexão.

3.3 Sensus communis como fundamento da comunicação

A máxima de pensar em acordo com os demais, própria da faculdade de julgar, está ligada ao fato de que o juízo de gosto, como vimos, é subjetivo (estético) e, ao mesmo tempo, tem uma pretensão à universalidade. Tal pretensão faz com que esse tipo de juízo seja alargado ou ampliado, uma vez que embora seja fundamentalmente subjetivo, não se restringe ao mundo privado do sujeito que o elabora. Desse modo, o belo é sempre representado, sem conceitos, mas também como objeto de uma satisfação universal. Por isso, “o juízo de gosto visa o assentimento de todos; e quem declara algo belo pretende que todos *devem* aprovar o objeto em questão e igualmente declará-lo belo.” (KANT, 2016, p. 133, KU 237). Aqui, pois, encontramos num ponto muito peculiar da estética kantiana. O juízo de gosto é um juízo subjetivo, mas visa ao universal. Nisso difere radicalmente do juízo do agradável, como acima mencionamos, que tem uma característica exclusivamente subjetiva, vale dizer, um assento decididamente privado. Quando alguém saboreia um prato, por exemplo, não pode pretender que todos o saboreiem com o mesmo prazer, no entanto, quando alguém identifica algo como belo pretende estar em acordo com todos os demais nesse juízo.

Por não ser um juízo lógico nem um juízo moral – pois ambos implicam conceitos – a objetividade do juízo estético é, peculiarmente, um tipo de objetividade não conceitual. A universalidade que comumente, em toda a história do pensamento, sempre foi ligada à objetividade, aqui requer um outro modo de pensar: a universalidade é essencialmente subjetiva. Isso ocorre porque no juízo de gosto supomos necessariamente que nosso prazer deve ser comunicável a todos os seres humanos e, conseqüentemente válido para todos. Ao considerar algo belo queremos, no fundo, que todas as pessoas possam experimentá-lo também como tal. Aqui nos encontramos no registro de um sentimento que, enquanto tal, é meramente subjetivo, porém, não é essencialmente privado e que implica, por isso, fundamentalmente a intersubjetividade. Sem uma absoluta possibilidade de comunicação do sentimento estético não poderia existir a universalidade do prazer estético, contida no juízo de gosto.

Aqui chegamos a um ponto fundamental do pensamento estético kantiano: *a comunicabilidade do juízo estético*: o sentimento do belo é universalmente comunicável. Ele difere tanto dos juízos científicos quanto do julgamento ético, nos quais a comunicabilidade enquanto tal não necessita ser buscada pelo fato de que quando faço ciência ou quando ajo eticamente não preciso me colocar no lugar do outro, basta mobilizar os conceitos contidos a priori no entendimento ou na razão por que aí a universalidade se dá pelos conceitos comuns aos seres dotados da faculdade de pensar. Nesse sentido, no que se refere aos procedimentos cognitivos ou ao agir ético, podemos apelar à demonstração, discutir com base em conceitos comuns e a priori sobre o objeto que visamos conhecer ou acerca dos princípios éticos que devem conduzir a ação humana concreta no mundo. Há, pois, a possibilidade de uma *disputatio*⁵⁴ no que concerne a esses temas.

No juízo estético, não há possibilidade de uma *disputatio* porque se o fizéssemos lançaríamos o belo para o campo da lógica e faríamos dele objeto do entendimento. Haveria um critério racional e objetivo para definir o belo e o conceberíamos como objeto dotado de cientificidade, o que, como vimos nas considerações de Luc Ferry, era o ideal

⁵⁴ O termo *disputatio* nos remete à forma e ao método da atividade literária dos textos escolásticos que apresentavam duas formas fundamentais de ensino: “a *lectio*, que consistia no comentário de um texto e a *disputatio*, que consistia no exame de um problema feito com a consideração de todos os argumentos que se possam aduzir *pro* e *contra*. [...] As *quaestiones disputatae* eram, por outro lado, o resultado das *disputationes ordinariae*, que os professores de teologia tinham durante seus cursos sobre os mais importantes problemas filosóficos e teológicos.” (ABBAGNANO, 1994, p. 303, grifo do autor). A palavra é usada aqui nesse mesmo sentido de discussão racional, debate científico, argumentação objetiva sobre determinado problema ou matéria.

do classicismo. A validade dos juízos estéticos, desse modo, não se presta à demonstração. Se o universal não está dado, mas precisa ser buscado, essa busca só pode ser realizada através de um consenso ou um sentido comum dos nossos autênticos julgamentos sobre o belo. Acerca disso, afirma, de modo muito esclarecedor, Luc Ferry (2009, p. 146, grifo do autor) que

[...] é impossível *demonstrar* a validade dos nossos julgamentos estéticos e, no entanto, em certo sentido, é legítimo *discuti-la*. Conservamos na discussão a esperança, ainda que muitas vezes, desiludida, de fazer *partilhar* uma experiência a respeito da qual temos a intuição de que, embora seja totalmente individual, deve poder não ser estranha a outrem *na medida em que ele é outro homem*. Kant nos convida a pensar na ideia de que o julgamento do gosto aponta, *a partir de si mesmo*, para um objetivo de comunicação *intersubjetivo*, para ‘uma ampliação do sujeito e do objeto’: se começarmos a discutir o gosto, se nesse caso [...] a discordância suscita um verdadeiro diálogo, eis o indício, ainda que momentaneamente misterioso de que *julgamos a experiência estética como sendo comunicável*.

Sabemos que a comunicabilidade é característica fundamental de qualquer conhecimento que seja reconhecido como legítimo. A negação desse aspecto da ciência é própria de uma atitude cética. Lembramos aqui a posição que muitos autores da história da filosofia comumente atribuem ao sofista Górgias, segundo a qual *nada existe, se existisse não poderia ser conhecido e se fosse conhecido não poderia ser comunicado*. “Posto que também seja pensável, o ser seria inexprimível. Com efeito, a palavra não pode comunicar de modo verídico alguma coisa que seja diferente de si: a palavra exprime tão somente a palavra” (REALE, 2017, p. 76). Sem a ideia de que o que pode ser conhecido é essencialmente comunicável não se pode construir nenhum edifício científico. Com efeito, qualquer concepção gnosiológica que se funde na incomunicabilidade do saber leva necessariamente à negação da própria possibilidade do saber uma vez que a comunicação é indispensável à atividade científica, permitindo a transmissão do conhecimento e seu compartilhamento. Nesse sentido, diz Kant que os “conhecimentos e juízos têm de poder, juntamente com a convicção que os acompanha, ser universalmente comunicados.” (KANT, 2016, p. 134, KU 238). Qualquer juízo lógico ou princípio que afirme a possibilidade do conhecimento tem como condição *sine qua non* a comunicabilidade universal do saber.

No entanto, é necessário aqui efetuarmos uma distinção entre a comunicabilidade própria da ciência e aquela ligada à experiência estética. De acordo com Kant, o princípio dos juízos de gosto é subjetivo, não se apoiando em conceitos e sim no sentimento que determina o que apraz ou o que não apraz

“tal princípio só poderia ser considerado, contudo, um *sentido comum*, o qual se distingue essencialmente do entendimento comum (*sensus communis*), pelo

fato de este último julgar não apenas segundo o sentimento, mas sempre segundo conceitos, ainda que estes últimos não passem, em geral, de princípios obscuramente representados.” (KANT, 2016, p. 134, KU 238, grifo do autor).

Nesse momento da nossa discussão, é importante atentarmos para essa distinção kantiana entre entendimento comum e sentido comum. O acordo a que visa o juízo de gosto não consiste em um consenso baseado no fato de um grupo de pessoas se apropriarem de conceitos comuns e a partir daí construir conhecimentos ou normas de ação. Esse procedimento estaria no território do que Kant chama de *entendimento comum*. O consenso esperado pela faculdade de julgar consiste simplesmente na noção de que os outros entrem em um acordo comigo no sentimento imediato de satisfação que tenho com um objeto. Esse acordo não está dado nem pelos sentidos, como queriam os empiristas, nem pelo intelecto, como gostariam os dogmáticos ou racionalistas. Tal acordo ou consenso implica a comunicabilidade que constitui o fundamento de determinação do juízo de gosto. Aqui estaria precisamente a esfera do *sentido comum*.

Assim é somente sob a pressuposição de que há um sentido comum (pelo qual, porém, não entendemos um sentido externo, mas o efeito do livre jogo de nossas faculdades cognitivas), sob a pressuposição, digo eu, de um tal sentido comum, que o juízo de gosto pode ser proferido. (KANT, 2016, p. 134, KU 238).

Um juízo de gosto, como podemos perceber, não pode ter a condição da sua necessidade com base em um consenso conceitual ou em um acordo prático-moral. Vale dizer, sua necessidade não pode consistir em uma necessidade lógica. Resta, pois, que a pretensão à necessidade de tais ajuizamentos só pode consistir na ideia de um sentido comum a partir do sentimento, desprovido de leis epistêmicas ou morais, advindo, como costuma dizer o filósofo, do livre jogo das nossas faculdades. Sem nenhum fundamento lógico, sem ser determinado por nenhuma categoria, o único fundamento do juízo de gosto é a espera de um sentido que seja compartilhado com os demais, como uma complacência que pode ser esperada de todos. Esse tipo de necessidade é denominado por Kant de *necessidade exemplar*.

Refletimos no item anterior que a faculdade de julgar se inscreve num modo de pensar ampliado ou alargado, pois se fundamenta em um sentimento, porém não um sentimento privado e sim um sentimento comunitário, passível de ser compartilhado com os demais. O juízo de gosto, porém, não retrata o fenômeno, aquilo que é ou que acontece, ou seja, ele não pode ter um caráter constitutivo. Seu caráter é regulativo e reflexivo. Ele se apresenta como um “dever”, mas sem qualquer conotação moral. Quando emitimos um juízo sobre a beleza não pretendemos que haja um consenso empírico ou conceitual,

mas almejamos que os demais devam compartilhar esse sentimento conosco. O juízo de gosto, como afirma Kant (2016, p. 135, KU 239, grifo do autor), “não diz que todos *irão* concordar com o nosso juízo mas que *devem* fazê-lo.” Sendo essencialmente estético ou subjetivo, o que lhe dá objetividade ao ser representado pelo sujeito é a pressuposição de um *sensus communis* como um dever-ser abstraído, porém, de qualquer conceito moral.

Utilizando a expressão latina *sensus communis*, o filósofo de Königsberg apresenta, pela primeira vez, a noção ligada a tal expressão, no final do primeiro livro da Terceira Crítica denominado *Analítica do Belo*. Precisamente nos § 18 a 22, vemos emergir essa cara noção kantiana que “se tornou tão essencial para muitos intérpretes da CFJ, dentre os quais cabe destacar Hannah Arendt e J. -F. Lyotard.” (FIGUEIREDO, 2004, p. 91).

Para determinar com mais exatidão esse importante conceito de sentido comum no juízo estético, recorreremos aqui ao que Kant afirma no § 40 da *Crítica do Juízo*, nessa passagem o filósofo denomina o *sensus communis* como

a ideia de *um sentido de comunidade*, isto é, uma faculdade de julgamento que em sua reflexão toma em consideração (a priori) o modo de representar a todos os demais para *como que* vincular o seu juízo à razão humana como um todo, escapando assim à ilusão que, a partir de condições subjetivas privadas – que podem facilmente ser tomadas por objetivas –, tivesse uma influência negativa sobre o juízo. (KANT, 2016, p. 191, KU 293, grifo nosso).

Atendo-nos por um brevíssimo momento à expressão “sentido de comunidade”, usado por Kant para definir o *sensus communis*, queremos ressaltar que esse *sensus communis* não pode ser entendido como o bom senso cartesianamente pensado, ou seja, o *sensus communis* que todos temos como que naturalmente. Conforme Virginia Figueiredo, não obstante essa expressão latina circulasse de forma bastante comum aos contemporâneos de Kant, ele dá-lhe um sentido um tanto original. (Cf. FIGUEIREDO, 2004, p. 91). Com efeito, para uma melhor compreensão dessa noção é importante relacionar essa concepção kantiana com a tradição latina do *sensus communis* e com a reabilitação dessa tradição na Europa do século XVII ao século XVIII. Com efeito, nesse período da história é trazida de volta a ideia de que há um sentido que se tem em comum entre os membros de uma mesma comunidade justamente como a característica fundamental de pertença. Por conseguinte, é uma comunidade que julga e é vinculado a uma comunidade que o indivíduo formula seu juízo de gosto, como parte dela e como compartilhando de sua disposição no sentimento de prazer ou desprazer. Portanto, o *sensus communis* analisado por Kant, nesse contexto histórico e teórico, é

a própria capacidade de julgar que, em um movimento espontâneo e livre, contempla-se e reconhece nessa ação aquilo que a torna universal: o seu pertencimento a uma comunidade, a humanidade. O próprio desdobramento da faculdade (esse “voltar-se para si”, “contemplan-se”) permite que se chegue à ideia de um outro com quem o sujeito estabelece um vínculo ou comunicação. (NASCIMENTO, 2008, p. 121).

Desse modo, a comunicabilidade, a participação e a publicidade compreendidas no juízo de gosto, só podem ser entendidas se pensarmos o *sensus communis* nessa perspectiva. A própria capacidade de julgar, a consciência do que torna o sujeito como tal, está vinculada essencialmente à ideia de um “outro”, a uma comunidade à qual o sujeito que julga pertence ou pressupõe pertencer.

Se o juízo estético implica imediatamente um senso comunitário, uma validade intersubjetiva, vemos que há na estética uma implicação social, o que, de maneira alguma, deve ser deixado de lado ao acessarmos as reflexões do filósofo de Königsberg. Com efeito, no pensamento kantiano, o sentido estético traduz o sentido social do ser humano. Numa apurada e certa expressão de Arendt (2009a, p. 275) “como a lógica para ser correta depende da presença do eu, também o juízo para ser válido depende da presença de outros.” A validade do juízo estético, por conseguinte, requer a presença dos outros tanto no sentido de o sujeito pretender que os outros estejam de acordo com ele sobre o sentimento de prazer ou desprazer na apreensão imediata de um objeto quanto no sentido de que o sujeito julga, de alguma forma, desprovido de gosto aquele que não compartilha seu juízo e por isso está disposto a iniciar uma discussão com seu interlocutor nessa matéria. Implicando necessariamente a presença e a potencial anuência dos outros como *conditio sine qua non* de sua realização, o gosto nunca pode deixar de ter um significado plural. Kant é “mais consciente da pluralidade humana do que qualquer outro filósofo” (ARENDR, 2008, p. 115), constatava Hannah Arendt, justamente na medida em que o expectador no pensamento kantiano, aquele que julga, sempre supõe o outro com quem debate e dialoga.

A estética, portanto, como podemos perceber nas considerações que viemos fazendo até aqui, não poderia estar desvinculada da sociabilidade humana. Essa vinculação, segundo Leonel Ribeiro dos Santos (2012, p. 338), é reiterada pelo próprio Kant que

não só correlaciona o interesse pela beleza à condição originariamente social do homem, mas vê nesse interesse o princípio sobre o qual se funda e desenvolve a civilização humana, desde as formas mais elementares até as mais refinadas, sugerindo assim a matriz e inspiração estéticas de toda a civilização.

O sentimento estético, enquanto sentimento comunitário – como nos lembra a segunda máxima do entendimento humano comum – é mais originário do que a capacidade de pensar e ou de comunicar pensamentos logicamente. Pelo fato de o ser humano ter essa característica fundamental da sociabilidade o sentimento que se assenta na própria sociabilidade humana é, por si, mais originário do que qualquer outra atitude ou capacidade de que os humanos são dotados. Esse sentimento, contendo o a priori da comunicabilidade humana “funda toda a civilização, a cultura, a sociabilidade e até a existência política.” (SANTOS, 2012, p. 332).

Embora, possamos tirar conclusões sociais e políticas da comunicabilidade do juízo estético – e a seguir tentaremos mostrar como isso pode se dar através da posição arendtiana –, o próprio Kant não o faz, ao menos não explicitamente. Alguns intérpretes e leitores seus talvez dirão que não o faz de maneira alguma. Entre as opções de se pensar uma conclusão explícita de Kant nesse aspecto ou um interdito categórico, faz-se necessário lembrar que o que encontramos literalmente na terceira *Crítica* é um importante laço entre o estético e o moral. A estética, na medida em que trabalha o sentimento dos sujeitos, prepara-os para um melhoramento moral e, portanto, para uma constituição política republicana na qual a liberdade seja exercida de fato. Por outro lado, a moral refina a sensibilidade para uma autêntica experiência estética. Literalmente, pois, o *sensus communis* em Kant liga-se à estética sem que seja relacionado essencial ou diretamente com os fundamentos do agir político.

4 ABRANGÊNCIA POLÍTICA DO JUÍZO ESTÉTICO KANTIANO NA COMPREENSÃO DE ARENDT

Para a realização da finalidade a que nos propomos nessa pesquisa, passaremos, agora, a pensar mais explicitamente a relação entre comunicabilidade e política. Optamos por fazer nossas considerações sobre a comunicabilidade a partir de uma leitura do juízo estético na obra de Kant. Dele vimos como a perspectiva de um juízo ampliado leva a pensar o possível e necessário compartilhamento, o diálogo, a livre discussão e, portanto, a comunicação entre os sujeitos. Na medida em que essa atitude de espírito nos abre para considerações acerca da política, veremos como, a partir de Hannah Arendt, essa comunicabilidade kantiana tem suas implicações para pensarmos nossa sociedade e, sobretudo, nossa ação em conjunto.

Antes, porém, de adentrarmos a essa relação entre política e comunicabilidade, a partir do profícuo diálogo entre essas duas monumentais produções de pensamento, evocamos alguns pressupostos para um melhor entendimento da posição de Arendt acerca da faculdade de julgar. Dentro do rico mar de ideias da autora, os pressupostos que escolhemos foram aqueles que se referem aos seus estudos acerca da atividade humana.

4.1 Aspectos gerais do pensamento de Hannah Arendt

A produção intelectual de Hannah Arendt dá-se no conturbado século XX, que Eric Hobsbawm, denomina como a *Era dos Extremos*. Segundo o historiador britânico, o “Breve Século XX” compreende “os anos que vão da eclosão da Primeira Guerra Mundial ao colapso da URSS” (HOBSBAWM, 1995, p. 15), estende-se, por conseguinte, de 1914 a 1991. Esses anos foram marcados por grandes conflitos mundiais e, particularmente as décadas de 1930 e 1940 constituíram-se como seu período mais crítico em que se viu emergir na história as heranças funestas do imperialismo europeu, com o avanço do racismo e dos regimes totalitários. O grande poeta brasileiro Carlos Drummond Andrade, capta muito bem, nos versos de seu poema *Medo*, o clima desses anos sombrios:

Em verdade temos medo.
Nascemos escuro.
As existências são poucas:
Carteiro, ditador, soldado.
Nosso destino incompleto.

E fomos educados para o medo.
Cheiramos flores de medo.

Vestimos panos de medo.
De medo, vermelhos rios
Vadeamos. (ANDRADE, 2012, p. 20).

No clima de incertezas, medo, solidão e obscurantismos de que fala o poeta, transcorre a existência de Arendt e é forjado seu complexo e inquieto pensamento na tentativa de entender estes tempos sombrios.⁵⁵ A experiência e o confronto com os acontecimentos a que assiste e dos quais participa em sua época “instigou Hannah Arendt a elaborar uma densa obra, hoje reconhecida como de inequívoca relevância para o entendimento das múltiplas facetas da modernidade.” (LAFER, 2018, p. 76).

Arendt via-se como uma pensadora política, sempre recusou, porém, a atribuir a si mesma o epíteto de filósofa. Diz Arendt, de modo deveras explícito, numa entrevista⁵⁶ em 1964: “Minha profissão, se podemos assim dizer, é a teoria política. Não me sinto, de modo algum, filósofa nem creio ter sido aceita no círculo dos filósofos.” (ARENDT, 1964). Vemos, pois, que ela se declara como interessada por teoria ou ciência política e não por aquele conjunto de ideias, com seus diversos pensadores e escolas, a que denominamos *filosofia política*.⁵⁷

Essa recusa se deu, por um lado, por uma questão teórica. Quando examina a tradição do pensamento político, Arendt constata que a traumática morte de Sócrates exasperou os conflitos entre a filosofia e a política e que, em consequência, os filósofos sempre foram desconfiados com relação aos assuntos humanos e nunca reconheceram o campo da política em sua dignidade. Daí sua total despretensão de ser uma “Denker von Gewerbe”.⁵⁸ Com efeito, a filosofia, no decorrer da tradição ocidental, normalmente tem

⁵⁵ Essa expressão dá o título a uma coletânea de ensaios e artigos escrita por Arendt que foi publicada em 1968 sob o nome de *Men in Dark Times* (Homens em Tempos Sombrios). A coletânea aborda vidas e obras de mulheres e homens muito diferentes: trata de “vidas tão díspares como foram as de Lessing e João XXIII, Rosa Luxemburgo e Karl Jaspers, Isak Dinesen e Bertolt Brecht, Randall Jarrell e Walter Benjamin” (LAFER, 2018, p. 99). Ao contar histórias sobre essas e outras personalidades, Arendt não se lança sobre seus mundos interiores, mas sobre sua ação no mundo. As vidas abordadas, no seu tempo, apresentam-se, por meio de seus feitos e de suas palavras, como luzes em meio às sombras. Os tempos sóbrios referem-se à primeira metade do século XX, “com suas catástrofes políticas, seus desastres morais e seu surpreendente desenvolvimento das artes e ciências” (ARENDT, 2008b, p. 7), tempos que passaram pela experiência do surgimento do totalitarismo tanto na forma do nazismo como na do stalinismo.

⁵⁶ Trata-se da entrevista dada por Arendt a Günter Gaus no Programa “Zur Person”, gravada aos 16 de setembro de 1964 e exibida em 28 de outubro do mesmo ano pelo canal alemão ZDF.

⁵⁷ Ao abordar os campos em que se desenvolve a reflexão filosófica, Marilena Chauí dá, a nosso ver, uma excelente definição da filosofia política como o “estudo sobre a natureza do poder e da autoridade; ideia do direito, lei, justiça, dominação, violência; formas dos regimes políticos e suas fundamentações; nascimento e formas do Estado; ideias autoritárias, conservadoras, revolucionárias e libertárias; teorias da revolução e da reforma; análise e crítica das ideologias” (CHAUÍ, 2012, p. 73). Essa área de estudos abrange uma ampla quantidade de teorias e pensadores desde a Antiguidade e até os nossos dias. Exponentes da filosofia política são Platão, Aristóteles, Maquiavel, Locke, Hobbes, Rousseau, Marx dentre muitos outros.

⁵⁸ Expressão alemã usada por Kant para designar os “filósofos profissionais”.

subordinado a ação, campo próprio da política, aos seus conceitos. Arendt, ao contrário, visa a compreensão do fenômeno político enquanto tal. Sua intenção, por conseguinte, é “evitar incorrer na decorrente subordinação metafísica da ação ao pensamento, visando assim recuperar a dignidade própria ao âmbito da política e de suas categorias.” (DUARTE, 2000, p. 163). Encontrando-se fora da maneira habitual de pensar ou pensando sobre os escombros da tradição filosófico-metafísica do mundo ocidental, Arendt mantém um diálogo mas também um distanciamento da referida tradição. Desse modo, seu pensamento não se identifica com um determinado sistema ou corrente filosófica. Marcado pela singularidade, – o que é comum à obra de todo grande pensador –, o conjunto de suas ideias são difíceis de ser rotuladas e seu pensamento não se configura como uma obra sistemática. Como expressa muito bem a esse propósito Jerome Kohn: “Não são soluções teóricas o que ela apresenta, mas uma profusão de incentivos para *pensar por si mesmo*.” (KOHN, 2004, p. 11).

Por outro lado, de um ponto de vista biográfico – no qual não nos estenderemos aqui –, sua recusa ao título de filósofa e seu interesse pela teoria política também se liga à sua experiência de refugiada e à sua profunda suspeita em relação à filosofia, aos intelectuais e à vida acadêmica no conturbado clima totalitário em que viveu nos anos 30.⁵⁹ Com efeito, Arendt é marcada por uma decepção com os intelectuais alemães, que muito rapidamente se simpatizaram com o regime estabelecido pelo partido nazista. Segundo André Duarte (2000, p. 21), “Arendt chegou mesmo a jurar jamais se envolver com a academia por causa da adesão de vários de seus colegas e mentores intelectuais àquele movimento.” O próprio Martin Heidegger, em particular, que lhe era muito

⁵⁹ O início da carreira intelectual de Arendt é marcada pelo estudo da filosofia e da teologia. A dedicação a esses saberes culminou na publicação de sua tese de doutorado em 1929 intitulada *O Conceito de Amor em Santo Agostinho*, orientada pelo filósofo existencialista Karl Jaspers. Seus estudos filosóficos prosseguiram intensamente junto a Edmund Husserl, Martin Heidegger e Karl Jaspers dentre outros dos mais brilhantes pensadores alemães de sua época. Sua carreira acadêmica parecia promissora e muito bem traçada. No entanto, com a ascensão do nazismo ao poder na Alemanha, em 1933, seus projetos teóricos foram interrompidos. Arendt, pela sua condição de judia, teve de fugir para a França, mas devido à invasão da França pelas tropas alemãs teve de procurar outro refúgio e, por isso, partiu para os Estados Unidos em 1941. O percurso teórico de Arendt tem sua raiz existencial nessa sua condição de judia, refugiada e apátrida. A guinada da filosofia – que ela cultivou por um breve tempo – para a teoria política, que foi a perspectiva fundamental da sua produção intelectual, dá-se no contexto de todos esses eventos. Todos os acontecimentos decorrentes da ascensão do totalitarismo, levaram-na a interessar-se fundamentalmente pelo tema da política. Porém, não podemos deixar de lembrar que a tese de doutorado da sua juventude não foi esquecida ou abandonada por ela em muitos aspectos, diversas questões contidas na sua tese serão depois desdobradas ao longo do seu percurso teórico. A ideia da natalidade, marcante em suas obras posteriores, é um grande exemplo do que estamos dizendo.

estimado, produz discursos em prol do regime e em 1933 torna-se membro do partido nacional-socialista.⁶⁰

Sua obra pode ser entendida como uma reação ou uma resposta ao totalitarismo, o fenômeno que ela considerava o mais urgente de se pensar em seu tempo. O conjunto de sua obra, todavia, tem certo caráter extemporâneo, sua validade e relevância extrapola o solo histórico em que foi produzido na medida em que seu percurso teórico, desde *Origens do totalitarismo* (1958) até os escritos póstumos como a *Vida do espírito* (1977-1978), faz de Arendt uma autora clássica no sentido de que “nunca termina de dizer o que tem para dizer.” (LAFER, 2018, p. 10).

Poderíamos afirmar que o pensamento de Arendt se apresenta como uma fenomenologia, porém, como uma fenomenologia própria, distinta da husserliana ou de qualquer outra pelo fato de ter seu ponto de partida na “aparência”, entendida não como o que oculta o ser ou a essência das coisas, mas como a percepção plural do mundo. Desse modo, a aparência é reabilitada e “aquilo que é” passa a ser compreendido não como o que é percebido pelos sentidos ou pelo intelecto, mas, acima de tudo, como o que é compartilhado pelos seres humanos. A junção da diversidade das percepções numa percepção coletiva: isso é o fenômeno ou a aparência sobre a qual Arendt trabalha.⁶¹

O pensamento arendtiano está eivado de diversas contribuições, devido ao rico e vasto repertório de pensadores que usa constantemente em suas obras: pela ênfase em temas práticos e políticos vê-se a influência de Kant e de Karl Jaspers; cita com frequência filósofos políticos práticos como Cícero, Montesquieu, Jefferson e Adams; pelo seu realismo político, ao pensar a política enquanto tal, nota-se uma herança de Maquiavel; sua ligação com Agostinho, desde a sua obra da juventude, está em seu conceito de

⁶⁰ Quando escreve um artigo sobre Heidegger, que está incluído na coletânea denominada *Homens em tempos sombrios*, Arendt apresenta a explicação para adesão do filósofo ao nazismo em virtude da tendência totalitária do próprio pensamento ocidental: “Nós que homenageamos os pensadores, ainda que nossa morada se encontre no meio do mundo, não podemos sequer nos impedir de achar chocante, e talvez escandaloso, que tanto Platão como Heidegger, quando se engajaram nos afazeres humanos, tenham recorridos aos tiranos e ditadores. Talvez a causa não se encontre apenas a cada vez nas circunstâncias da época, e menos ainda numa pré-formação do caráter, mas antes no que os franceses chamam de *deformation professionnelle*. Pois a tendência ao tirânico pode se constatar nas teorias de quase todos os grandes pensadores (Kant é a grande exceção).” (ARENDT, 2008b, p. 290).

⁶¹ O que garante da existência do mundo ou, dito de outra forma, o que dá consistência ao mundo não é meramente a percepção do sujeito cognoscente na intencionalidade da sua consciência, mas a condição humana da pluralidade. As aparências dependem do *sensus communis*. Arendt resgata o conceito de aparência da desqualificação que sofre na história do pensamento. Ela não pretende, porém, fazer uma inversão de termos, valorizando a aparência e desqualificando o ser ou a essência como ilusão. Essa atitude teórica não resolveria o problema, mas deixaria intacto o dualismo que se pretende ultrapassar. Ser e aparência, para Arendt, coincidem. O *que é* é o que aparece num mundo comum, sendo os seres humanos leitores de aparências e cada pessoa sendo aparência num mundo de aparências.

natalidade, ou seja, a ideia de que cada pessoa que vem à existência é um novo começo e dá início a novas ações no mundo; por iniciar muitas de suas obras com uma análise da linguagem e das origens dos diversos conceitos políticos com o escopo de compreender como tais conceitos mudam ao longo do tempo, vê-se a influência nietzschiana e heideggeriana; com certo teor socrático, Arendt incita seus leitores ao questionamento, abrindo o caminho para o pensamento e a moralidade; por fim, pelo fato de procurar explicar diversas categorias com o objetivo de remover de sua exposição qualquer espécie de confusão intelectual, podemos perceber a grande influência de Aristóteles. Por tudo isso constatamos como a produção intelectual arendtiana dá-se na constante interlocução com os autores da tradição.

Como mencionamos acima, o pensamento de Arendt se constitui como uma resposta às questões suscitadas no espírito contemporâneo pelo totalitarismo, fenômeno totalmente novo na história do ocidente que o pensamento político tradicional não foi capaz de entender com suas categorias. Com efeito, devemos notar que a discussão sobre direito e política, no ocidente, desde antes da sistematização platônico-aristotélica até a modernidade,⁶² girou em torno das questões: “quem governa?” e “como governa?”. Daí brota a clássica teoria das formas de governo. À primeira questão responde-se com o número de governantes: a *monarquia*, a *aristocracia* e a *democracia*, respectivamente, governo de um só, governo de um grupo (os melhores) e governo de todos (da maioria ou do povo). À segunda questão responde-se com a inclusão de questões éticas e, sobretudo, jurídicas, referentes ao modo como se governa.

⁶² De acordo com Norberto Bobbio, a tipologia das formas de governo, que depois se tornará clássica no pensamento político ocidental já aparece no historiador grego Heródoto. Com efeito, em sua obra denominada *História*, há um diálogo entre três persas em que cada um dá seu respectivo apoio a uma forma de governo, defendendo a de sua preferência e mostrando os defeitos das outras. (Cf. BOBBIO, 1992, p. 39-43)

Os antigos e medievais falavam da degradação das formas ideais de governo, como ditas acima, em *tiranía*, *oligarquia* e *demagogia* e os modernos tendiam a afirmar, de modo geral, que havia fundamentalmente dois modos de governos: o *despotismo* (governo arbitrário que visa objetivos privados) e a *república* (governo segundo a lei e orientado para o bem comum).⁶³

Há muitos aspectos e tipologias variadas a respeito desse tema que não abordaremos aqui.⁶⁴ O que nos importa é a posição diferenciada tomada por Arendt que bem poderia identificar o totalitarismo com a tirania ou com o despotismo – que são classificações constituintes da tipologia política clássica – mas não o faz, pelo fato de o fenômeno totalitário lhe parecer algo diverso na história e exigir um juízo mais específico de quem se põe à tarefa de pensá-lo. Nesse aspecto, o propósito do pensamento arendtiano pode ser bem traduzido nas palavras de Bobbio ao abordar as teorias da sociedade de massa

cuja principal contribuição foi a de ter sabido captar a novidade que representa o aparecimento dos regimes fascistas na cena política e de ter chamado a atenção para as diferenças qualitativas existentes entre as formas tradicionais do autoritarismo e as modernas. (BOBBIO, 2016a, p. 470).

Com efeito, havia, no entender de Hannah Arendt, a necessidade de explicar o que aconteceu e por que aconteceu e tal explicação era urgente e necessária não para fins meramente teóricos, mas, sobretudo, para evitar que semelhantes atrocidades voltassem a acontecer no futuro. Era preciso, pois, encontrar sentido no sem-sentido. O totalitarismo se configurava como um fenômeno de ruptura na história do ocidente e justamente por romper com a tradição é que ele exigia uma séria atitude de repensar a política. O fenômeno, por si mesmo, impunha essa exigência. Desse modo, a produção teórica de

⁶³ Aqui evocamos a clássica obra *De l'Esprit des Lois* (Do espírito das leis) em que seu autor, Charles-Louis de Secondat (barão de La Brède e de Montesquieu), influente nos campos do direito constitucional e da filosofia da história, falava de três formas fundamentais de governo: o republicano, o monárquico e o despótico. Segundo Montesquieu (2002, p. 23) “o governo *republicano* é aquele em que o povo, como um só corpo, ou somente uma parcela do povo, exerce o poder soberano; o governo *monárquico* é aquele em que um só governa, de acordo, entretanto, com leis fixas e estabelecidas; e, no governo *despótico*, um só indivíduo, sem obedecer a leis e regras, submete tudo à sua vontade e caprichos.” Não podemos deixar de lembrar também a tipologia de Kant, em sua *A Paz Perpétua*, que fazendo uma distinção entre forma de soberania (forma imperii) e forma de governo (forma regiminis), afirma que esta última “diz respeito ao modo, baseado na Constituição [Constitution] (o ato da vontade geral pelo qual a multidão torna-se povo), como o Estado faz uso da plenitude de seu poder e, nesse sentido, é republicana ou *despótica*.” (KANT, 2020, p. 40: ZeF 352, grifo do autor). Pelas considerações desses dois pensadores, entendemos que a luta do Iluminismo não incidia sobre uma determinada forma de governo, como a monarquia, mas, antes de tudo, sobre um modo de governar: o despotismo.

⁶⁴ Ao leitor interessado nesse tema, sobretudo das áreas da filosofia e do direito, lembramos a importância da clássica obra do pensador italiano Norberto Bobbio *A teoria das formas de governo*, contida nas nossas referências bibliográficas.

Arendt não poderia se enquadrar em algum ponto bem definido no elenco das doutrinas conhecidas, na medida em que sua motivação basilar consiste na compreensão de eventos então incompreensíveis.

O totalitarismo por ser algo inaudito, por emergir como uma sombria novidade na nossa história, não seria passível de compreensão a partir dos modelos de explicação dos fenômenos políticos já estabelecidos e bem consolidados na história do pensamento ocidental. Com efeito, ao pretender assenhorear-se de todas as esferas do tecido social, o evento totalitário desafiava todas as justificativas para um governo ilegítimo inclusive a tradicional concepção da *rason d'état*⁶⁵ que poderia explicar os motivos para a consecução de regimes tirânicos ou de ditaduras. Estava-se, por conseguinte, diante de uma nova forma de governo.

Empreendendo uma genealogia do modo de pensar totalitário, Arendt alerta seus interlocutores para o fato de que as ideologias totalitárias utilizam o terror de forma bem mais abrangente do que as tiranias, explicadas pela filosofia política tradicional. O poder totalitário pretende massificar as pessoas para que sejam perfeitamente obedientes ao Estado, para isso devem estar impossibilitadas de trocar ideias livremente com outras pessoas, e completamente isoladas,

Já se observou muitas vezes que o terror só pode reinar absolutamente sobre os homens que se isolam uns contra os outros e, portanto, uma das preocupações fundamentais de todo governo tirânico é provocar esse isolamento. O isolamento pode ser o começo do terror; certamente é o seu solo mais fértil e sempre decorre dele. (ARENDT, 1989, p. 526).

Três elementos marcantes dos regimes totalitários, na análise arendtiana, são a ideologia, o terror e o isolamento. Por isso, queremos fazer uma passagem por esses conceitos com o fim de continuarmos nossa reflexão enriquecida por essas ideias básicas que nos auxiliam no procedimento de acompanhar o projeto arendtiano de compreensão da realidade política.

O conceito de ideologia é muito amplo. Abordar esse conceito é um empreendimento um tanto espinhoso por envolver um termo com múltiplos sentidos.

⁶⁵ Conceito presente na tradição do pensamento político que, em seus contornos gerais remonta a Maquiavel, passando por autores, sobretudo franceses e italianos da segunda metade do século XVI e do século XVII – que determinaram e aprofundaram esse conceito – até chegar aos nossos dias. Sem entrar em detalhes históricos do surgimento e desenvolvimento desse conceito, o que nos importa aqui é entender que, segundo a sua definição geral, “a segurança do estado é uma exigência de tal importância que os governantes, para a garantir, são obrigados a violar normas jurídicas, morais, políticas e econômicas que consideram imperativas quando essa necessidade não corre perigo. Por outras palavras, a Razão de Estado é a exigência de segurança do Estado que impõe aos governantes determinados modos de atuar.” (BOBBIO, 2016b, p. 1066).

Com efeito, a palavra ideologia é utilizada, hoje, de modo muito ambíguo e dependendo do grupo ou pensador que a utiliza adquire sentidos bem diversificados, às vezes convergentes e, às vezes, bem divergentes entre si. A passagem por ele, todavia, faz-se necessária para os propósitos da nossa investigação.

O filósofo britânico Terry Eagleton, destacado crítico marxista da cultura, para indicar a diversidade de significados do termo, elenca dezesseis definições que, no seu entender, circulam atualmente.⁶⁶ Para fins de maior clareza conceitual nos deteremos brevemente no termo para chegar ao modo como Arendt usa esse termo em suas obras.

Ideologia é um termo, criado pelo filósofo francês Destutt de Tracy, em 1801, para designar a análise das sensações e das ideias e, assim, pensar as ideias como fatos da consciência.⁶⁷ Pelo fato de os ideólogos (estudiosos das gêneses das ideias) terem se oposto ao governo de Napoleão, após um apoio no golpe dos 18 Brumário, este passa a atribuir um sentido pejorativo ao termo ideologia, tratando os “ideólogos” como sectários, dogmáticos e como aqueles que operam uma inversão entre as ideias e a realidade.⁶⁸ Desse modo, o termo passa à modernidade como um conjunto de ideias mais ou menos destituído de validade objetiva, mas que é mantido pelos interesses claros ou ocultos daqueles que o utilizam. O conceito passa a ter um peso maior com Marx que concebe a ideologia como um falseamento do real, como uma consciência invertida das relações sociais, consistindo num conjunto de ideias, ideais, normas, tradições etc. que não levam em conta o aspecto material ou econômico que os originaram e funcionando, na sociedade

⁶⁶ Essas definições são as seguintes: “a) o processo de produção de significados, signos e valores na vida social; b) um corpo de ideias característico de um determinado grupo ou classe social; c) ideias que ajudam a legitimar um poder político dominante; d) ideias falsas que ajudam a legitimar um poder político dominante; e) comunicação sistematicamente distorcida; f) aquilo que confere certa posição a um sujeito; g) formas de pensamento motivadas por interesses sociais; h) pensamento de identidade; i) ilusão socialmente necessária; j) a conjuntura de discurso e poder; k) o veículo pelo qual atores sociais conscientes entendem o seu mundo; l) conjunto de crenças orientadas para a ação; m) a confusão entre a realidade linguística e realidade fenomenal; n) oclusão semiótica; o) o meio pelo qual os indivíduos vivenciam suas relações com uma estrutura social; p) o processo pelo qual a vida social é convertida em uma realidade natural.” (EAGLETON, 1997, p. 15-16).

⁶⁷ O termo aparece precisamente com a obra *Eléments d’Idéologie* (Elementos de Ideologia). Ao fazer um histórico do termo, em sua obra *O que é ideologia*, Marilena Chauí afirma que Destutt de Tracy, juntamente com o médico Canabís, com o De Gerando e Volney, “pretendia elaborar uma ciência da gênese das idéias, tratando-as como fenômenos naturais que exprimem a relação do corpo humano, enquanto organismo vivo, com o meio ambiente.” (CHAUÍ, 1984, p. 23).

⁶⁸ Os ideólogos tinham uma imagem de si mesmos como materialistas, antimetafísicos e realistas e, de fato, o eram. Napoleão, porém, inverte essa imagem atribuindo a eles epítetos depreciativos. Segundo Chauí (1984, p. 24), “O sentido pejorativo dos termos ‘ideologia’ e ideólogos’ veio de uma declaração de Napoleão ao Conselho de Estado em 1812, declarou: ‘Todas as desgraças que afligem nossa bela França devem ser atribuídas à ideologia, essa tenebrosa metafísica que, buscando com sutilezas as causas primeiras, quer fundar sobre suas bases a legislação dos povos, em vez de adaptar as leis ao conhecimento do coração humano e às lições da história.’”

burguesa, como um instrumento de poder das classes dominantes. Daí as palavras de Marx, em sua clássica *A Ideologia Alemã*:

As idéias (Gedanken) da classe dominante são, em todas as épocas, as idéias dominantes; ou seja, a classe que é a força material dominante da sociedade é, ao mesmo tempo, sua força espiritual dominante. [...] As idéias dominantes, são, pois, nada mais que a expressão ideal das relações materiais dominantes (MARX, 2005, p. 78).⁶⁹

Tendo feito este brevíssimo resgate do termo que culmina com a concepção marxiana, é mister lembrar que a ideologia para Arendt adquire uma definição bem precisa, ligada literalmente ao que indica a própria palavra, ou seja, “é a lógica de uma ideia” (ARENDT, 1989, p. 521), uma ideia que desdobra sua própria “lógica” e entende o curso dos acontecimentos como uma lei que desenvolve suas premissas fundamentais. Não consiste numa determinada visão de mundo que se confronta com outras que dela diferem, mas na articulação de uma visão única e abrangente que confere sentido total à realidade. É um sistema da vida e do mundo com a pretensão de explicar tudo, submetendo a ela fatos, acontecimentos, experiências, enfim, tudo o que entendemos como efetivo ou real.⁷⁰ De modo que “as ideologias pretendem conhecer os mistérios de todo o processo histórico – os segredos do passado, as complexidades do presente, as incertezas do futuro – em virtude da lógica inerente de suas respectivas ideias.” (ARENDT, 1989, p. 521). Para Arendt, não só o racismo e o comunismo, mas todas as ideologias estão eivadas de elementos totalitários, porém tais elementos só se manifestam em sua integridade por meio de movimentos totalitários. Elas só mostram suas obscuras forças ao desempenhar o seu papel em determinados mecanismos totalitários, no funcionamento concreto e histórico destes. A ideologia totalitária pensa em termos de processos com uma necessidade férrea que não se deixa criticar pela experiência ou pela

⁶⁹ No sentido da ideologia como inversão do real e como meio de ocultamento das relações concretas entre os seres humanos em sociedade, Marx, em sua obra *Miséria da Filosofia*, critica alguns autores franceses da época que se viam como superiores aos economistas ingleses por usar uma linguagem mais “humanitária” do que os últimos, segundo Marx (2008, p. 82) “se eles censuram Ricardo e sua escola por sua linguagem cínica é por estarem envergonhados de ver que se expõem as relações econômicas em toda a sua crueza, por ver traídos os mistérios da burguesia.”

⁷⁰ André Duarte, citando Arendt, adverte que “o racismo e o anti-semitismo só se tornam uma ideologia quando ‘explicar todo o curso da história como sendo secretamente manipulado pelos judeus, ou como implicitamente sujeito a uma eterna luta racial, mistura de raças ou o que quer que seja’. Do mesmo modo, o socialismo não é uma ideologia enquanto ‘descreve lutas de classe, prega a justiça para os desprivilegiados e luta por uma melhora ou por uma mudança revolucionária da sociedade’, mas apenas quando afirma que ‘toda a história é a história da luta das classes, que o proletariado está ligado a leis eternas para vencer essa luta, que uma sociedade sem classes virá e que o estado finalmente desaparecerá.’” (DUARTE, 2000, p. 55). Vemos, assim, que ideologia não é qualquer sistema de explicação das coisas. Essas considerações mostram, de modo claro, em que ponto específico um sistema de explicação pode, de fato, ser considerado uma ideologia.

realidade. Não há novidade, tudo é explicado por esse processo, por esse desdobramento das premissas da ideia. O processo visto como lei da natureza moveu o nazismo e o processo entendido como lei da história encarnou-se no estalinismo.

Posto isso, e daí resultante, temos o elemento do terror totalitário. Uma vez que se aderiu à lógica de uma ideia que seleciona pessoas e determina quem está apto a permanecer e quem será eliminado pela natureza ou pela história, a ação transforma-se em terror e os adeptos da ideologia se veem como quem está obedecendo a lei suprema da natureza ou da história, contribuindo, pelo seu engajamento, para que as sentenças por elas pronunciada aconteça: “a ação visa à aceleração do movimento” (ARENDT, p. 519). O procedimento de extermínio de grupos sociais indesejáveis (raças e indivíduos indignos de viver ou classes sociais agonizantes) é operado pelo terror que alimenta e mantém em atividade o movimento. Tal ação não é vista como algo imoral, como crime nem como algo pessoal e sim como realização de um movimento que se desenrola ao infinito. Na perspectiva do terror totalitário, o extermínio e a procura de inimigos nunca teria fim, mesmo que toda a terra já estivesse dominada. Não há eliminação por crimes, por culpas ou por transgressões, mas simplesmente pelos decretos da história ou da natureza. Não se trata de inocência ou culpa, não está em pauta os critérios morais de certo e errado. Assiste-se, desse modo, como bem podemos notar, ao colapso da moralidade e da legalidade tal como as entendemos.

Para que o regime totalitário opere com o terror e a ideologia que lhe são característicos, é preciso que lhe haja um fértil terreno da perda de vínculo com uma comunidade política. O totalitarismo, com efeito, se enraíza no tecido social que entrou em colapso, onde as relações sociais ou a existência intersubjetiva que criam ou instituem um mundo comum se perderam. Daí a importância de pensar a experiência da solidão.

Antes de tudo, é importante destacar que Arendt, nas páginas finais de seu *Origens do totalitarismo* (cf. ARENDT, 1989, p. 526-530), faz uma distinção conceitual entre isolamento [isolation] e solidão [loneliness].⁷¹ Afirma a pensadora que “o que chamamos de isolamento na esfera política, é chamado de solidão na esfera dos contatos sociais” e que “enquanto o isolamento se refere apenas ao terreno político da vida, a solidão se refere à vida humana como um todo.” (ARENDT, 1989, p. 527). A partir dessas palavras, podemos desenvolver as diferenças entre essas duas experiências humanas.

⁷¹ André Duarte, em seu comentário a essas páginas de Arendt usa o termo isolamento para traduzir o inglês *isolation*, como a tradução de Roberto Raposo, que seguimos. Porém, para o termo *loneliness* prefere usar “desolação” e para *solitude* utiliza a tradução “solidão.” (Cf. DUARTE, 2000, p. 56-57).

O isolamento se refere à retirada do indivíduo do espaço público e ao seu consequente recolhimento na esfera privada. Se a ação política se dá na esfera pública, o isolamento consiste na incapacidade de agir politicamente. Por isso, Arendt afirma que essa experiência se refere ao campo da política. Mas o isolamento deixa aberto o âmbito privado da vida, por isso o indivíduo ainda mantém algum grau de relação com os outros e com o mundo. Muitas vezes, inclusive, esse abandono temporário do terreno da política é típico do ser humano enquanto *homo faber*.⁷² ele se distancia dos demais para criar artefatos, mas não perde, de todo, o mundo comum, “permanece em contato com o mundo como obra humana.” (ARENDT, 1989, p. 527). Os regimes tirânicos podem destruir a esfera política e expulsar os seres humanos para o isolamento, mas o mundo privado permanece intacto, como um refúgio. Diversamente, ocorre com os regimes totalitários que até isso tira das pessoas. Então, encontramos-nos com a experiência da solidão ou da desolação (loneliness).

Se o isolamento é a perda do mundo político, a solidão é a perda de tudo, até do mundo privado, aquele último “espaço de proteção e resguardo do indivíduo em relação à luz da publicidade”. (DUARTE, 2000, p. 276). Como a forma mais radical da sociedade de massa, o regime totalitário produz a solidão como o desamparo mais extremado e anti-humano.

a sociedade de massas não apenas destrói o domínio privado, tanto quanto o domínio público, priva ainda os homens não só do seu lugar no mundo, mas também do seu lar privado, no qual outrora eles se sentiam resguardados contra o mundo e onde, de qualquer forma, até os que eram excluídos do mundo podiam encontrar-lhe o substituto no calor do lar e na limitada realidade da vida em família. (ARENDT, 2010, p. 72).

A solidão pode sobrevir ao indivíduo mesmo que ele se encontre em meio a uma multidão. Ela consiste na perda da companhia dos seus semelhantes, na falência de toda interação humana, quando se perde o contato com o mundo comum, implicando tanto a esfera pública quanto a esfera privada. Abrangendo, pois, todas as esferas da vida, na solidão o ser humano vê-se confrontado com a experiência de não mais pertencer ao mundo, nem ao menos lhe resta do mundo um refúgio no *oikos*⁷³ porque aqui ocorre o abandono do indivíduo tanto por todos os outros como por si mesmo.

⁷² No item seguinte, ao tratarmos dos elementos da *vida ativa* essa dimensão da atividade humana ficará mais explicitada.

⁷³ Remetendo à vivência da Grécia antiga, Arendt lembra que a vida privada consiste no *oikos*, a esfera da casa, da família e de tudo aquilo que é próprio (idion) do indivíduo. No domínio privado ocorrem as relações de parentesco (phratría) e de amizade (phylé), é o lugar da produção, do consumo, do trabalho, das relações econômicas.

Há que acrescentar ainda uma terceira experiência, elencada por Arendt que é a do “estar só” (solitude). Esta consiste numa forma de isolamento da qual os seres humanos necessitam para conseguir ativar o diálogo interno consigo mesmos, ou seja, para exercer a atividade de pensar. A solidão ou desolação acontece quando se perde até o recurso ao diálogo de si consigo mesmo. Na solidão, perde-se o próprio eu, e, desse modo, a capacidade de pensar e de ter experiências. Nessa experiência se assentam os regimes totalitários e ela se configura como a marca fundamental do impacto tenebroso e desumanizador dos campos de concentração.

Essas três características marcantes do governo totalitário mostram como a perda do mundo e do próprio eu é fundamental tanto como caminho que se prepara para a sua consecução como também como experiência sombria que ele promove com seu domínio efetivo sobre as pessoas. Os objetivos extremados do movimento totalitário, como vimos acima quando tratamos da ideologia, jamais são confrontados com a própria realidade. Assim, percebe-se que subjaz à raiz dos regimes totalitários a ausência de senso comum, que resulta da perda do mundo como realidade construída por uma comunidade e onde o indivíduo tem uma casa ou um refúgio. Nesse contexto existencial, os membros de um movimento totalitário apresentam uma grande aptidão para acatar fatos “dúbios”, como hoje se acata com facilidade às chamadas *fake news*. Perante a falta da troca de ideias, a habilidade própria do senso comum para discernir os fatos fica comprometida pelas forças totalitárias que sustentam o falso mundo da consistência. Por isso, como assevera Arendt (1989, p. 526),

O súdito ideal do governo totalitário não é o nazista convicto nem o comunista convicto, mas aquele para quem já não existe diferença entre o fato e a ficção (isto é, a realidade da experiência) e a diferença entre o verdadeiro e o falso (isto é, os critérios do pensamento).

Vemos, pois, que a aniquilação do diálogo (até consigo mesmo), a perda da comunicabilidade num sentido extremo, a ausência da troca de ideias, a falta da consecução e expressão do pensamento e, portanto, daquilo que nossa autora kantianamente chama de *senso comum* é imprescindível para a legitimação e a manutenção de qualquer poder totalitário. Se Hannah Arendt, como veremos, retoma elementos do pensamento kantiano, e marcadamente a sua ideia de juízo estético reflexionante com as noções mentalidade alargada e de *sensus communis*, isso não se dá por um impulso meramente especulativo ou por uma simples luxu intelectual, mas porque ela vê em determinados conceitos kantianos uma fresta de luz que pode contribuir para iluminar a situação de colapso do mundo ocidental com os governos totalitários, seus

campos de concentração, sua crise moral, sua falsa consistência do mundo, a condição dos refugiados e apátridas etc.

Se “o regime totalitário, caracterizado, na análise arendtiana, pela ubiquidade do medo e sustentado pelo emprego do terror e da ideologia, não desapareceu como possibilidade histórica” (LAFER, 2018, p. 41), precisamos estar sempre alertas. De fato, em um clima, como o atual, de ascendência de governos reacionários com facetas totalitárias, de defesa de ideias racistas e de negacionismo, é de enorme relevância política a retomada do juízo estético kantiano que apresenta, como vimos, essas características que o totalitarismo pretende aniquilar.

Haveria muito mais a dizer sobre o monumental e profícuo pensamento arendtiano, mas isso nos levaria a outros caminhos que nos distanciaria do nosso objeto de pesquisa. Contentamo-nos, para nossos propósitos, com essas considerações gerais acerca do pensamento de Hannah Arendt. Passaremos, agora, a refletir sobre um tema muito caro à pensadora que é a sua descrição das atividades humanas, adentrando ao seu significado e destacando sobretudo a dimensão política como atividade humana por excelência.

4.2 Localização da política entre as dimensões da *Vita Activa*

A obra de Hannah Arendt caracteriza-se, como podemos perceber pelas considerações acima, por abrir possibilidades para o pensamento. Com efeito, ela questiona mais do que responde. Seu empreendimento teórico, no qual se destaca a abordagem política, leva em conta as motivações que “poderíamos chamar a dimensão da busca de sentido que [...] parece constituir uma das estruturasineludíveis do existir humano em sociedade.” (PETRUCCIANI, 2014, p. 30). A contribuição de Arendt, na história do pensamento, estaria em sua maneira de pensar a ação política assentada sobre as questões: o que há na condição humana que torna a política possível e necessária? Por que há alguém e não ninguém?⁷⁴ Por que somos no plural e não no singular?

⁷⁴ Essa expressão é uma paráfrase da famosa questão colocada pelo filósofo Gottfried Wilhelm Leibniz, que ao abordar o princípio da razão suficiente, põe, em primeiro lugar a questão: “porque existe mais depressa alguma coisa do que nada.” (LEIBNIZ, s.d., p. 149). Tal questão é formulada por Leibniz em sua obra *Princípios da natureza e da graça* (1714) e é retomada por Heidegger para o qual a pergunta *porque há antes o ser e não o nada?* não consiste numa pergunta qualquer, mas é a primeira de todas as questões. (Cf. HEIDEGGER, 1969, p. 33). Se Heidegger dava um estatuto ontológico fundamental para essa questão, Arendt parafraseia a mesma a fim de evocar a questão fundamental para compreender o fenômeno da pluralidade humana ou a existência política do ser humano.

Para uma melhor elucidação de alguns conceitos que, de passagem já mencionamos, como os conceitos de ação, de mundo, de distinção entre a liberdade e a natureza etc. e, sobretudo para termos um entendimento mais apurado da política, tal como nos vem das considerações de Hannah Arendt, queremos nos ater por um momento na acurada análise sobre a condição humana feita pela pensadora. Por ser “um livro que abre novos horizontes para a compreensão do que é o mundo no qual estamos inseridos e o que são as atividades humanas e como se diferenciam” (LAFER, 2018, p. 229), a *Condição Humana*,⁷⁵ enquanto diagnóstico do mundo moderno, com sua cuidadosa distinção conceitual, na medida em que nos traz uma clareza sobre a ação humana, nos possibilitará uma melhor reflexão acerca da atividade do pensar onde se encontra o juízo.

Antes de tudo, é importante salientar a distinção entre o conceito de *condição humana* e o de *natureza humana*. No trabalho de Arendt, não há a hipótese de uma “natureza humana”, ela não tematiza esse conceito como base para a sua análise por considerá-lo inatingível. Podemos, com efeito, conhecer ou determinar a natureza ou essência das coisas que se encontram em torno de nós, fazer delas objeto do nosso conhecimento, entretanto, definir nossa própria natureza seria, no dizer de Arendt (2010, p. 12), como “pular sobre a própria sombra”, essa ação requereria que deixássemos de ser o que somos para definir o que somos. Somente se nos colocássemos numa perspectiva divina ou sobre-humana é que poderíamos atingir o conhecimento da nossa própria essência tal como definimos a natureza das coisas ao nosso redor. Ainda que pudéssemos realizar uma soma de todas as nossas atividades e capacidades não chegaríamos a algo que equivalesse ao que se costuma chamar natureza humana.⁷⁶ Mesmo as condições da nossa existência “a vida, natalidade e mortalidade, a mundanidade, pluralidade e a Terra – jamais podem ‘explicar’ o que somos ou responder à pergunta sobre quem somos, pela simples razão de que jamais nos condicionam de modo absoluto.” (ARENDT, 2010, p. 13).

⁷⁵ *A condição humana*, publicada em 1958, no percurso dos escritos arendtianos, segue as *Origens do totalitarismo*, cuja publicação data de 1951. O título pensado por Arendt para a obra foi *Vita Activa*, já que a sua atenção, no texto, estava voltada para o conceito de ação, a mais antiga preocupação da teoria política. *The Human Condition* foi sugestão do seu editor que permaneceu na edição estadunidense e que se popularizou.

⁷⁶ Ao fazer uma distinção entre natureza e essência humana, remontando a ideias da tradição grega, segundo a qual as ações ou os grandes feitos se tornam imortais por uma narrativa que se faz sobre eles, diz Arendt (2010, p. 242) que “a essência humana – não a natureza humana em geral (que não existe), nem a soma total de qualidades e imperfeições do indivíduo, mas a essência de quem alguém é – só pode passar a existir depois que a vida se acaba, deixando atrás de si nada além de uma estória.” A autora tipifica essa ideia com o herói Aquiles da mitologia grega que adquire uma “essência”, ou seja, que passa a existir como um herói, pelos versos dos poetas que cantam seus feitos e o consagram na história.

Tendo feito essa relevante distinção, podemos, agora, ver como Arendt caracteriza a condição em que nos encontramos como humanos. Com efeito, recorrendo à tradição do pensamento greco-romano, Arendt identifica dois aspectos da existência humana: a *vida do espírito ou vida da mente* (the life of the mind) e a *vida ativa* (vita activa). A primeira é constituída de três atividades básicas: o pensar, o querer e o julgar, esses elementos são abordados em sua obra póstuma *A vida do espírito*. A segunda é caracterizada por três aspectos ou três maneiras de estar no mundo: o trabalho [labor], a obra [work] e a ação [action]. A descrição fenomenológica da atividade humana nesses três aspectos é o objeto de estudo de *A condição humana*.

Pela natureza do objeto da nossa pesquisa, nos ateremos, neste momento, a descrição da *vita activa* sem adentrarmos, mais a fundo, nos matizes dessa análise, mas fazendo como que um sobrevoo por ela para chegarmos à *dimensão da ação* na qual nos concentraremos de modo um pouco mais demorado mais adiante.

Antes de apresentarmos as três experiências humanas básicas implicadas na *vita activa*, lembramos que esta se define em oposição à *vita contemplativa*, na tradição do pensamento, à qual nos referimos acima ao mencionar a dimensão da existência humana a que Arendt denomina a vida do espírito. A descrição da *vita activa* conduz a profundas indagações acerca do significado das atividades humanas. No dizer da própria pensadora, sua proposta é algo bastante simples: “trata-se apenas de pensar o que estamos fazendo.” (ARENDT, 2010, p. 6). Porém, essa simplicidade da pergunta leva-nos a quebrar a casca das evidências sobre o que fazemos, enquanto indivíduos e enquanto sociedade, e sobre como pensamos nossas ações.

O primeiro aspecto da atividade humana encontrado por Arendt se refere à experiência da reprodução material da vida. Aí o ser humano aparece como um ser totalmente imerso na natureza, voltado exclusivamente para as suas necessidades, subsumido pelos processos naturais e biológicos de produção e consumo. Essa dimensão da existência é marcada pela circularidade trabalho-consumo-trabalho. O ser humano encontra-se aqui numa atividade sem fim, pois “trabalhar e consumir seguem um ao outro tão de perto que quase constituem um único movimento, o qual, mal termina, tem de começar tudo de novo.” (ARENDT, 2010, p. 123). Essa experiência é uma espécie de realização do mito de Sísifo na vida humana. A satisfação das necessidades é fugaz e requer sempre novos esforços. A palavra inglesa *labor*, usada pela pensadora, sugere

tarefas penosas e cansativas.⁷⁷ Nesse âmbito, portanto, o ser humano é definido com a expressão latina *animal laborans*.

O segundo aspecto refere-se à capacidade que tem o ser humano de criar, a partir do que lhe dá a natureza, um mundo artificial de coisas. Este mundo, espaço de objetos partilhados por todos, lhe dá estabilidade e segurança e lhe proporciona certa independência da natureza. Como assevera Arendt (2010, p. 170),

as coisas do mundo têm a função de estabilizar a vida humana; sua objetividade reside no fato de que – contrariando Heráclito, que disse que o mesmo homem jamais pode entrar no mesmo rio – os homens, a despeito de sua natureza sempre cambiante, podem recobrar sua constância [sameness], isto é, sua identidade, por se relacionarem com a mesma cadeira e a mesma mesa.

Nessa segunda experiência humana básica, o consumo, típico do *animal laborans*, dá lugar ao uso ou à utilidade que confere certa constância à vida. Estamos perante o *homo faber*, definido como fabricante de coisas úteis, de um mundo de objetos, de um lar. Seus “ideais [...] são a permanência, a estabilidade e a durabilidade.” (ARENDT, 2010, p. 156).

O terceiro aspecto da *vita activa* consiste nas teias de relações entre os seres humanos e aí se radica a política. Ela se encontra num campo distinto do consumo e do uso, do trabalho e da fabricação. É o campo próprio da ação em que os humanos já não se relacionam com as coisas, ou seja, com os seres e elementos da natureza ou com as suas próprias criações, mas com os outros humanos. Essa relação com o semelhante requer um “espaço público onde o indivíduo pode mostrar-se aos outros na sua irrepetível singularidade.” (PETRUCCIANI, 2014, p. 31). É o espaço da ação e do discurso em que cada um agindo e falando mostra-se aos demais num mundo humano comum. Aqui se encontra a possibilidade que os seres humanos têm de criar um mundo compartilhado, marcado pela iniciativa e pela responsabilidade partilhadas. É o campo da política, enquanto atividade humana que procede do agir, “cuja origem provém de *agere* (pôr em movimento) e *gerere* (criar, trazer) que exprimem uma atividade em exercício contínuo.” (LAFER, 2018, p. 88, grifo do autor).

⁷⁷ Normalmente esse termo é traduzido, em português, como *trabalho*. Num sentido mais literal poderíamos pensar na palavra *labuta* que evoca cansaço e trabalho árduo ou desgastante: “trabalho, lida, faina, labor.” (RODRIGUES; NUNO, 2008, p. 469). A própria etimologia da palavra trabalho em português reforça essa ideia. De fato, para muitos autores, o termo trabalho “vem do baixo latim *tripalium* de *tres* + *palus* (três paus), aparelho destinado a sujeitar cavalos que não queriam se deixar ferrar. *Tripaliare* [...] significava torturar com o *tripalium* [...]. Para outros autores, trabalho vem do baixo latim *trabaculum* [...] – trave, viga, usada também para ferrar animais.” (LAFER, 2018, p. 87, grifo do autor).

4.3 Aprofundamento da política a partir do juízo estético kantiano

De acordo com as considerações que fizemos anteriormente, o juízo estético kantiano, pela sua característica originária de sentido comum e sua ligação fundamental com a dimensão da comunicabilidade, está vinculado essencialmente à dimensão social e, de certa forma, até política da existência. O filósofo não aprofunda essa dimensão do juízo estético. Nesse aspecto, destacamos a importante contribuição de Hannah Arendt que, no contexto dos nebulosos e desumanizadores acontecimentos políticos do século XX, explora as implicações políticas do pensamento kantiano sobre o juízo estético. Assevera Leonel Ribeiro dos Santos (2012, p. 339) que

Embora o tenha feito por uma torção hermenêutica, foi com toda a razão que Hannah Arendt apontou a extraordinária fecundidade da abordagem kantiana do juízo de gosto para se compreender não só o cerne da filosofia política kantiana mas também para uma refundação filosófica do sentido da existência social e política dos homens.

Já falamos anteriormente sobre as influências e o diálogo de Arendt com os diversos pensadores dos diferentes períodos históricos e das variadas áreas do conhecimento. Importa aqui mencionar, ainda que sem pretender adentrar a uma análise da trajetória de Arendt, o fato de que a pensadora “manteve um recorrente e por vezes intenso diálogo com a filosofia de Kant, que foi, juntamente com Platão e Aristóteles, o filósofo que mais citou e evocou nos seus escritos.” (SANTOS, 2012, p. 505). Inclusive, é mister destacar – como já mencionamos na nota de rodapé 60 à página 85 –, que, para a pensadora, “Kant é a grande exceção” (ARENDT, 2008b, p. 290) na tendência totalitária do pensamento ocidental que afetou, por exemplo, grandes expoentes da história da filosofia como Platão e Heidegger,⁷⁸ quando se voltaram para os assuntos humanos e se engajaram politicamente.

Cabe dizer que a leitura que Arendt faz de Kant é um tanto seletiva, ela não se comporta como uma mera intérprete do sistema kantiano, mas apropria-se do pensamento de Kant com o escopo de pensar sobretudo a existência política, a partir dos eventos já mencionados, que sempre se constituíram como objeto de sua análise. Nessa relação com a filosofia kantiana, há que se considerar que houve uma evolução no decurso do seu pensamento desde uma visão um tanto negativa do pensamento kantiano, numa fase inicial dos seus escritos, até uma valorização do pensamento de Kant e uma grande

⁷⁸ Alusão à tentativa de Platão de intervir politicamente junto ao tirano Dionísio de Siracusa e à já mencionada adesão de Heidegger ao Partido Nacional-Socialista.

atenção a aspectos inexplorados desse extraordinário sistema filosófico, na sua obra mais madura, marcadamente em *The life of the mind*. É nessa trajetória que se dá o acolhimento e a leitura política do juízo de gosto.

Vimos que na *Terceira Crítica* de Kant, os juízos de gosto não são determinantes como os juízos científicos ou os morais, mas reflexivos e que, portanto, se caracterizam pela busca do universal a partir de um dado particular. O universal não está dado como um conceito, mas precisa ser procurado pelo sujeito que faz determinada experiência. O sujeito que julga, no entanto, o faz não pensando privadamente, mas pensando com os demais, pondo-se no lugar dos outros e pretendendo que seu juízo não seja apenas seu, mas seja compartilhado por todos. Para o filósofo de Königsberg, essas são as características do juízo estético. Esse processo mental se dá quando julgamos algo belo.

Arendt apropria-se dessa maneira de descrever e pensar a faculdade de julgar, afirmando que essas características atribuídas por Kant ao juízo dão-lhe um caráter eminentemente político. Segundo a pensadora, os juízos estéticos reflexionantes da filosofia kantiana, “estão mais intimamente relacionados com o político do que com qualquer outra coisa nas outras Críticas.” (ARENDT, 1993, p. 21). Com efeito, a procura de um significado feita pelo sujeito e por cada sujeito com essa espera de que o significado que dá a algo seja compartilhado pelos outros, pressupõe um mundo comum e requer a expectativa de uma atividade em conjunto, notas que marcam a ação como política.

Recordamos aqui a segunda máxima do entendimento humano comum que Kant qualifica como modo de pensar alargado ou ampliado. Para Arendt, esse modo de pensar é perfeitamente convergente com a existência política, uma vez que não é possível sem a inserção do outro, sem o pressuposto de um mundo comum. A compreensão desse caráter político da faculdade de julgar, teria sido destacado por Kant em suas considerações sobre o juízo de gosto e não seria algo novo ou isolado na tradição.

Que a capacidade para julgar é uma capacidade especificamente política, exatamente no sentido denotado por Kant, a saber a faculdade de ver as coisas não apenas do próprio ponto de vista mas na perspectiva de todos aqueles que porventura estejam presentes; que o juízo pode ser uma das faculdades fundamentais do homem enquanto ser político na medida em que lhe permite se orientar em um domínio público, no mundo comum: a compreensão disso é virtualmente tão antiga como a experiência política articulada.” (ARENDT, 2009a, p. 275).

Voltamos aqui às três experiências básicas da condição humana descrita por Arendt. Dentre essas experiências, a dimensão da ação é aquela em que os sujeitos se defrontam e se relacionam diretamente com os seus iguais. É o que caracteriza o ser humano, na linguagem aristotélica, como *zoon politikon* (animal político) que, segundo a

autora não pode ser desligado de outra expressão do Estagirita: *zoon logon ekhon*, ou seja, animal ou ser vivo dotado de fala (ARENDT, 2010, p. 32) que não remete à ideia de uma mera vida em sociedade,⁷⁹ mas a uma existência verdadeiramente plural e comunicacional em que se está entre seus pares e com eles se dialoga. Com efeito, tanto na dimensão do *labor* quanto no aspecto da *obra* está presente, embora de modos diferentes, *a experiência social*, isto é, da vida em sociedade, mas ainda não *a existência política* propriamente dita que só pode encontrar-se na experiência da ação. A dimensão humana da ação ou da vida política possui características próprias e a tentativa de medi-la por outras experiências da existência levaria a uma falta de compreensão do domínio político. Por isso afirma Arendt que “O que é certo é que a medida não pode ser nem as necessidades coativas da vida biológica e do trabalho, nem o instrumentalismo utilitário da fabricação e do uso.” (ARENDT, 2010, p. 218). Evocando a tradição greco-romana, pode-se dizer que, dentre todas as atividades humanas, somente duas experiências podem ser identificadas como propriamente políticas: a experiência da *praxis* (ação)⁸⁰ e a da *lexis* (discurso). Portanto, é como ser que age e pensa com os demais que o ser humano pode experimentar a dimensão política da vida.

A política, desse modo, consiste na dimensão plural da existência, em que os indivíduos se defrontam com os seus iguais, no espaço comum, e manifestam sua singularidade. Essa experiência é o que caracteriza o que poderia ser entendido, no aspecto da *vita activa*, como o que seria propriamente humano. Encontramos, ao longo da tradição ocidental, o ser humano sendo definido como *animal rationale*. Essa definição, como uma bela sentença lógica, apresenta um gênero e uma espécie (respectivamente “animal” e “racional”) que revelaria a essência do homem. Porém, a racionalidade não poderia ser uma diferença específica da nossa existência na medida em que razão como instinto de sobrevivência ou como cálculo ou instrumento de ação não caracteriza somente o ser humano, pois até mesmo as máquinas, inventadas pelos homens

⁷⁹ A vida em sociedade ou o agrupamento pela necessidade natural e pela subsistência do grupo é uma característica que o ser humano tem em comum com outros seres vivos. Os indivíduos das várias espécies animais também se agrupam para se defender, para se manter enquanto espécie, para se reproduzir etc.

⁸⁰ É importante trazer presente a distinção entre três termos da língua grega que remetem à ação: *praxis*, *poiesis* e *techne*. Em sua minuciosa análise da tradição, Arendt nos convida a voltar nossos olhares à diferença originária entre tais expressões. Com efeito, *praxis* remete à ação humana que implica deliberação e decisões conjuntas, é a ação propriamente política. *Poiesis* evoca a ideia de produção ou de fabricação, que muitas vezes é dita “arte”, nesse sentido afirma Kant (2016, p. 204, KU 306) que “a arte tem sempre uma determinada intenção de produzir algo.” Por fim, *techne* – cuja tradução comum para o português é *arte* – compreende o conjunto de procedimentos que visam à aquisição e ao desenvolvimento de uma habilidade, desse modo, para adquirir certos produtos ou determinadas habilidades precisamos de uma *techne*.

e mulheres, podem apresentar habilidades até mais eficientes do que os processos cerebrais.⁸¹ Por isso, diz Arendt que tudo o que os computadores mostraram

é que a era moderna estava errada em acreditar, com Hobbes, que a racionalidade, no sentido de “calcular as consequências”, é a mais alta e mais humana das capacidades do homem, e que os filósofos da vida e do trabalho, Marx ou Bergson ou Nietzsche, estavam certos quando viam nesse tipo de inteligência, que confundiam com a razão, uma mera função do processo vital, ou, como dizia Hume, uma mera “escrava das paixões”. (ARENDT, 2010, p. 215).

O que caracteriza, pois, o ser humano não é sua racionalidade modernamente concebida, mas, de modo mais amplo, sua existência plural, não como uma natureza ou essência, mas como uma experiência da vida ativa que difere da natureza e das necessidades humanas como também do ato de fabricar coisas. A atividade política, consistindo nessa diferença, tem algumas características fundamentais, identificadas por Arendt, que queremos mencionar aqui.

A vida política, antes de tudo, é marcada pela dimensão da publicidade. A capacidade de romper o mundo privado – a vida íntima, o ambiente de trabalho, a vida familiar, o círculo dos amigos – e aparecer aos outros no espaço público é uma atitude tipicamente política. Essa experiência humana se traduz no tornar-se visível, no aparecer aos concidadãos por intermédio de ações e palavras. Essa atitude está presente, de certo modo, na convocação de Kant, aos homens de seu tempo, a transpor o limiar do mundo privado e *pensar em conjunto com os outros* (Cf. KANT, 2010c, p. 59), ou seja, expressar seu pensamento no espaço público, fazer uso público da sua razão. Não há ação ou existência política sem que o indivíduo torne pública sua ação e seu discurso. A publicidade implica o duplo aspecto da igualdade e da distinção dos agentes. A vida política não existe sem a igualdade entre os sujeitos que agem juntos e dialogam como também é impossível sem a singularidade de cada sujeito que se revela na ação e no discurso. Nesse aspecto dirá Arendt (2010, p. 220): “a pluralidade humana é a paradoxal pluralidade de seres únicos.”

Outra característica fundamental da existência política é a liberdade. Com efeito, a vida política, diferindo do trabalho e da fabricação – que prendem os seres humanos à

⁸¹ Arendt, em *A condição humana* chama a atenção para distinção que deve ser feita entre pensamento, cognição e raciocínio lógico (Cf. ARENDT, 2010, p. 213-214) e constata que a tradição ocidental, sobretudo na modernidade, reduziu a razão humana à capacidade de raciocínio lógico ou à capacidade de calcular e passa a entender a essência humana nessa perspectiva. Em *A vida do espírito*, ela volta a abordar, de modo mais pormenorizado, a distinção entre pensamento e cognição, sob os termos razão (Vernunft) e intelecto (Verstand) (Cf. ARENDT, 2008, p. 28-31). Vemos nessa importante distinção a inspiração kantiana que se faz presente também em Heidegger.

necessidade ou à utilidade –, é marcada pela liberdade. Por isso, afirma Arendt que “Para as questões da Política, o problema da liberdade é crucial.” (ARENDT, 2009a, p. 191). A política implica a liberdade pelo fato de ser ação por excelência. O problema da liberdade é que comumente é tratada na história do pensamento como uma questão ligada à vontade ou ao querer e, portanto, voltada ao domínio da vida interior. Nesse sentido, a liberdade é tratada como uma espécie de contraponto à política e desligada da ação. Daí o fato de Arendt lembrar a Antiguidade, na qual “a liberdade era entendida como o estado do homem livre, que o capacitava a se mover, a se afastar de casa, a sair para o mundo e a se encontrar com outras pessoas em palavras e ações. (ARENDT, 2009a, p. 194). Portanto, a liberdade só se dá na vida pública, no agir em conjunto, na deliberação comunitária e na comunicação com os outros.

A existência política também é marcada pela imprevisibilidade. Para entender esse aspecto é importante compará-lo com o trabalho e a obra. O trabalho não tem começo e nem fim por estar vinculado ao mundo da necessidade, encontra-se num círculo e, por assim dizer, numa espécie de eterno retorno do mesmo. A ação do *homo faber* difere da vida do trabalho por ter começo e fim pois inicia com a ideia de fabricar algo que tenha algum tipo de utilidade para uma comunidade e termina com o produto construído. Já a experiência política tem um começo definido, mas não tem um fim. Seu começo está ligado à liberdade enquanto capacidade de iniciar algo novo. Aqui nos defrontamos com a noção de natalidade que Arendt encontra em sua leitura de Agostinho. Os seres humanos são agentes políticos na medida em que, pela sua ação, kantianamente falando, iniciam *apenas por si* uma série de acontecimentos no mundo. (Cf. KANT, 2015, p. 423, KrV B 562). Nesse sentido, assevera Arendt que

O novo sempre acontece em oposição à esmagadora possibilidade das leis estatísticas e à sua probabilidade que, para todos os fins práticos e cotidianos, equivale à certeza; assim, o novo sempre aparece na forma de um milagre. O fato de o homem ser capaz de agir significa que se pode esperar dele o inesperado, que ele é capaz de realizar o infinitamente improvável. E isso, mais uma vez, só é possível porque cada homem é único, de sorte que, a cada nascimento, vem ao mundo algo singularmente novo. (ARENDT, 2010, p. 222-223)

Portanto, uma vez iniciada uma nova série de fenômenos na vida pública não há controle possível sobre aquilo que esse começo desencadeia. Daí a complexidade da vida política à qual não convém qualquer tentativa de previsão ou de controle por meios científicos e tecnológicos como também por meio de leituras ideológicas, que ponham dentro de um processo com forças ineroxáveis os resultados de uma nova ação iniciada

pretensamente prevendo seus resultados. Vemos, pois, a partir dessa concepção da ação, a necessidade de renunciar a categorias preconcebidas que ofereçam um quadro unitário e processual no qual os fenômenos sejam englobados. Somos, assim, convidados pelo pensamento arendtiano, a entender o fenômeno, antes de tudo, como “evento”, ou seja, como algo irrevogavelmente novo e buscar “compreender o sentido a partir do fenômeno, tal como se mostra” (DUARTE, 2000, p. 43), tentando procurar o significado no próprio evento que irrompe na história como inaudito e imprevisível.

A noção de poder é outra característica muito importante da vida política. Poder não é visto como sinônimo de domínio ou de opressão, como algo que deve ser evitado. Essas formas de pensar o poder o identificam, de algum modo, com a violência. Na compreensão de Arendt, ao contrário, “o poder passa a existir entre os homens quando eles agem juntos, e desaparece no instante em que eles se dispersam.” (ARENDT, 2010, p. 250). O poder, pois, é o contrário da violência, onde ele se estabelece como ação em conjunto dos cidadãos a violência é limitada ou expurgada. O vazio do poder é que levaria à tirania ou aos regimes totalitários.

Poderíamos elencar muitos outros aspectos da experiência política na obra de Arendt, que pelo seu próprio objeto de questionamento e de reflexões, apresenta um amplo campo de possibilidades para pensar a experiência política. No entanto, elencamos essas características para o nosso objetivo de relacioná-las com a atividade de pensar, fundamentalmente ligada da faculdade de julgar que comporta, por sua vez, o aspecto da comunicabilidade.

Após termos apresentado brevemente a vida ativa do ser humano, suas atividades essenciais como ser que trabalha, fabrica um mundo comum e age em conjunto neste mundo, queremos remeter, agora, às dimensões daquilo que Arendt denomina a *vida do espírito*. Com efeito, a dimensão espiritual ou a vida da mente, para a pensadora, comporta três aspectos, que ela busca analisar na sua obra inacabada *The life of the mind*, publicada postumamente.

O primeiro aspecto da vida do espírito, elencado por Arendt, é o *pensar*. Para compreender melhor em que consiste o pensar é mister retomarmos a distinção, a que já aludimos acima, entre *Vernunft* e *Verstand*. Essa distinção nos remete à obra do filósofo de Königsberg, que na primeira crítica, afirma: “Pensar um objeto e conhecer um objeto não são a mesma coisa.” (KANT, p. 137, KrV B 146). Atenta a essa distinção kantiana e tirando todas as consequências dela, a pensadora afirma que o pensamento não se ocupa do mesmo objeto de que nossas operações cognitivas se ocupam. Pensar consiste, antes

de tudo, em uma atividade da mente humana que busca o *significado*, enquanto o intelecto busca a *verdade*. O pensamento, pois, não lida com a certeza e com a evidência, como o fazem as ciências que são atividades intelectivas ou, como diria Kant operações do entendimento.

O segundo elemento da vida do espírito é o *querer*, expresso também pelo termo vontade. Para Arendt, essa faculdade do espírito é uma criação tipicamente cristã que se desdobra historicamente a partir do marco cristão e, de certo modo, adquire um maior destaque na modernidade. Antes de tudo, convém relacionar a vontade com o tempo. Se o pensamento está relacionado ao presente⁸² e a memória ao passado, a vontade, por sua vez, está conectada essencialmente ao futuro. Ao querer algo “não estamos mais preocupados com ‘objetos’, mas sim com projetos [...] Em outras palavras, estamos lidando com coisas que nunca foram, que ainda não são e que podem muito bem nunca vir a ser.” (ARENDT, 2008a, p. 274). O *querer* está intimamente ao terreno obscuro da interioridade e é descrito como uma capacidade do espírito altamente conflitiva e problemática. Esse universo interior, cheio de conflitos, marcado pelo trágico quero-e-não-posso, para o qual se volta o ser humano, retirando-se do mundo exterior ou comum, é bem expresso pelo eu-lírico de Carlos Drummond de Andrade no *Poema das Sete Faces*⁸³, onde se diz:

Mundo mundo vasto mundo,
se eu me chamasse Raimundo
seria uma rima, não seria uma solução.
Mundo mundo vasto mundo,
mais vasto é meu coração. (ANDRADE, 2013, p. 11).

A liberdade, a qual já mencionamos ao tratar da vida política, quando migra para a vida interior e torna-se uma propriedade da vontade, ao invés de um atributo da ação, leva a questões conflitivas e insolúveis.

⁸² Aplicando uma narrativa de Kafka ao fenômeno mental, Arendt afirma que a atividade de pensar é o “instalar-se na lacuna entre o passado e o futuro.” (ARENDT, 2009, p. 40).

⁸³ Esquemáticamente, diz-se que a obra do poeta se divide em três fases fundamentais: o “eu maior que o mundo”, o “eu menor que o mundo” e o “eu igual ao mundo”, ao que se poderia acrescentar uma quarta: a fase da “memória”. O *Poema de Sete Faces* encontra-se na coletânea intitulada *Alguma Poesia* (Cf. ANDRADE, 2013, p. 11), publicada em 1930. O poema, com o passar do tempo, tornou-se uma das composições mais populares de Drummond. Pertence à primeira fase da obra drummoniana que também se costuma chamar de fase *gauche* (esquerda). O poema expressa os sentimentos de inadequação e solidão do eu lírico, que é uma das temáticas mais frequentes na obra poética de Drummond. Destaca-se nele alguns elementos notórios como a ironia, o *gauchismo*, o *humor* e o pessimismo crítico que, a partir de então, é posto em curso na obra do poeta. Vemos nessa temática do *eu maior que o mundo* – portanto, dos conflitos da interioridade – um exemplo da descrição do “querer” feita por Arendt em *A vida do espírito*.

Estamos conscientes de que essas duas faculdades do espírito, elencadas e examinadas por Arendt, requerem uma abordagem muito mais ampla e que há muitos e riquíssimos elementos históricos e conceituais que deixamos de mencionar ao apresentá-las. A decorrência disso dá-se devido ao fato de que, para atingir nossos propósitos, empreendendo uma reflexão acerca da faculdade de julgar, não poderíamos deixar de mencionar, ainda que com tamanha brevidade, essas outras atividades da vida espiritual, que se relacionam com o juízo. Assim procedemos para não cairmos na falta de abordar nosso tema sem uma visão de conjunto dos elementos básicos com os quais ele se relaciona.

Feitas essas considerações, passamos a refletir sobre a terceira característica da vida do espírito que consiste no *julgar*. No entender de Hannah Arendt, o juízo é uma atividade do espírito para a qual os filósofos, no decorrer da história, deram pouca importância. Ela se caracteriza como uma atividade altamente desafiadora por lidar mais de perto com a experiência do mundo, mundo entendido aqui como uma categoria distinta de terra [como o corpo celeste em que naturalmente habitamos]. O mundo, por conseguinte, consiste em um artifício humano, criado pelo *homo faber*. Essa compreensão de mundo, relacionada ao juízo, não se refere apenas aos artifícios materiais construídos pelos humanos, mas também à cultura, aos códigos de conduta, à linguagem, aos hábitos etc. Tudo isso constituindo o espaço, erguido sobre a terra, que consiste nas aparências, onde podemos aparecer uns aos outros e trocar experiências.

Se assim entendermos o conceito de mundo, podemos afirmar que o juízo lida exatamente com aquilo que aparece de inaudito no mundo, nas decorrências da nossa vida. O juízo é a faculdade da mente que se refere mais diretamente à política, por remeter ao mundo e especificamente ao convívio humano na pluralidade, ele nos coloca diante de problemas novos, confrontando-nos constantemente com os casos particulares.

4.3.1 Apropriação arendtiana do juízo estético

Vimos que Kant, ao empreender uma laboriosa reflexão sobre a faculdade de julgar, não o faz literalmente no âmbito político e sim no campo estético. Arendt, conforme o que discutimos acima, faz uma apropriação da obra kantiana, dando ao juízo de gosto uma conexão fundamental com a política. Essa apropriação hermenêutica se dá no processo de construção de seu pensamento. Lembrando a metáfora foucaultiana

segundo a qual a filosofia é uma caixa de ferramentas,⁸⁴ poderíamos afirmar que Arendt encontra no juízo estético reflexionante do sistema kantiano uma preciosa ferramenta para pensar a política de modo teoricamente mais fundamentado e com um recurso apropriado aos dilemas contemporâneos.

Sem pretender acompanhar com detalhes o percurso feito na obra arendtiana no que se refere à acolhida do pensamento de Kant, queremos apenas mostrar, de modo deveras resumido, a partir de uma rica e minuciosa reflexão feita por Leonel Ribeiro dos Santos (2012, p. 503-546), os elementos essenciais dessa trajetória e como Arendt acolhe, em seu pensamento político, particularmente o juízo estético reflexionante da Terceira Crítica.

Como já aludimos, a interpretação arendtiana é quase solitária nesse aspecto. A pensadora, ao encontrar o caráter especificamente político do juízo de gosto em Kant, o faz de modo bastante singular. Nisso, ela não depende da exegese e da hermenêutica kantianas que se constituíam e se constituem como uma espécie de saber sobre a obra de Kant. De fato, em suas abordagens sobre o filósofo, ela não é induzida diretamente pela abundante literatura kantiana (Kantliteratur) da sua época. Arendt faz descobertas pessoais nos textos kantianos, que nos faz pensar o seu exercício teórico, como dissemos acima, sob a imagem da caixa de ferramentas ao modo de Foucault. O autor que apresenta certa proximidade com a pensadora é o filósofo francês Eric Weil que se definia como um kantiano pós-hegeliano. Weil, em sua obra *Problemas kantianos*, acena para uma interpretação política do juízo kantiano.⁸⁵ Arendt tem plena consciência dessa sua singularidade na interpretação de Kant como também “de alguma proximidade entre a sua leitura de Kant e a de Eric Weil.” (SANTOS, 2012, p. 517).

Seguindo seu antigo mestre Martin Heidegger, Arendt não tem a pretensão de empreender uma hermenêutica neokantiana da obra de Kant e concorda com o parecer de Weil, segundo o qual, não se deveria interpretar a *Crítica da razão pura*, como comumente se fazia, numa chave epistemológica (como uma Erkenntnistheorie), quem o

⁸⁴ Em uma de suas entrevistas em que o filósofo francês utiliza essa metáfora se diz o seguinte: “Todos os meus livros seja História da loucura seja outros podem ser pequenas caixas de ferramentas.” (FOUCAULT, 2006, p. 52).

⁸⁵ Na perspectiva interpretativa de compreender aquilo que o próprio autor não compreendeu em sua obra, Arendt não se aproxima de Weil já que, em seu parecer, o filósofo francês, em suas conclusões, permanece demasiadamente próximo da compreensão que Kant tinha de si mesmo. Por outro lado, no aspecto talvez mais ousado, ela mostra uma relação de proximidade com Weil na medida em que vê no fato de Weil ter encontrado em Kant uma oposição conceitual entre conhecer e pensar uma “descoberta simples, mas crucial.” (ARENDT, 2008a, p. 246).

fizesse, pareceria estar ignorando completamente os capítulos finais da obra. Distanciando-se das leituras correntes, Arendt

está convencida de que o pensado dos pensadores só se deixa realmente apreender quando se alcança o que há de impensado no seu pensamento, impensado esse que, no entanto, é o que torna possível o que eles chegaram a pensar, mas que, por vezes, só se deixa ver mediante uma hermenêutica algo violenta, isto é, estranha às interpretações canônicas ou dominantes dos mesmos. (SANTOS, 2012, p. 518).

Nesse aspecto, Arendt é autorizada pelo próprio Kant, pois, ao enveredar por sendas que se distanciam das leituras canônicas da filosofia kantiana, procura aplicar à sua compreensão da obra de Kant a mesma atitude interpretativa que o filósofo de Königsberg praticou ao ler Platão. Com efeito, numa passagem da Primeira *Crítica*, ao tirar algumas conclusões que Platão não havia tirado sobre sua teoria das ideias ou das formas (*eidos*), assevera Kant (2015, p. 286-287, KpV B 370):

observo apenas que não é de todo incomum, seja na conversação comum seja nos escritos, por meio da comparação dos pensamentos que um autor expressa sobre seu objeto, compreendê-lo melhor do que ele mesmo o compreendia, na medida em que não determinava de maneira suficiente o seu conceito e, assim, vez por outra falava, ou mesmo pensava, contrariamente a seus próprios propósitos.

Comentando essa passagem, Arendt afirma, de modo incisivo: “Isso, naturalmente, é aplicável à própria obra de Kant.” (ARENDR, 2008a, p. 81). O princípio hermenêutico de pensar o impensado na obra de Kant evoca a atitude de buscar o aspecto político na produção teórica do filósofo onde comumente não se procura esse aspecto. O anseio por compreender o autor melhor do que ele mesmo se compreendia em termos teóricos se encarna na iniciativa de pensar a política, a partir de Kant, não onde explicitamente ela se encontra – no direito e na história –, mas nas passagens de sua obra em que esse aspecto está subjacente, cifrado, subentendido ou apenas implícito. É importante destacar aqui que um dos fatores que motiva essa procura é o fato de que há uma recusa explícita em pensar a política a partir da filosofia prática de Kant, onde, como vimos no primeiro capítulo, o filósofo expressamente expõe seu pensamento político. Tal recusa dá-se pelo fato de Arendt apresentar muitas reservas no que se refere à filosofia moral de Kant.⁸⁶ A autora não aprecia esse aspecto do pensamento kantiano como filosoficamente relevante. Ela vê na ética kantiana, pelo seu caráter formal, uma incapacidade de servir para apreciar o concreto e o relativo, aspectos que tecem

⁸⁶ Diz Arendt textualmente: “minhas principais reservas em relação à filosofia de Kant dizem respeito precisamente à sua filosofia moral [...]” (ARENDR, 2008a, p. 246).

fundamentalmente as relações humanas. Ela entende que a moral e a política, em seu sentido autêntico, não consistem no fato de

que o indivíduo obedeça a normas ou leis dadas por uma razão legisladora e prescritiva (razão que pode sempre apresentar-se sob a forma de um regime estabelecido ou de um chefe autoritário), mas sim que ele seja capaz de descobrir por si próprio com pertinência o que fazer em situações concretas. (SANTOS, 2012, p. 528).

Essas considerações sobre a capacidade de discernimento do agente que exerce seu juízo em casos particulares e nas circunstâncias diversas da vida leva a pensadora a aproximar a faculdade de julgar, tal como Kant a apresenta, da noção aristotélica de *phronesis*⁸⁷ como juízo prático, como a aptidão de tomar decisões e de fazer escolhas sem conceitos morais preestabelecidos. Tal aptidão era o que os antigos gregos consideravam como a principal excelência (areté) do agente político. Essa virtude distinguia o político do filósofo mais voltado para o fazer teórico ou contemplativo do que para a sabedoria prática. Com efeito, é trabalhando esse tipo de juízo e fazendo a distinção, que já mencionamos, entre pensamento e conhecimento que Kant “oferecia surpreendentemente uma hipótese de resposta [...], mesmo que isso implicasse a subalternização, o apagamento e o sacrifício da sua própria filosofia moral, tal como canonicamente ele a expôs e esta tem sido entendida seja pelos filokantianos seja pelos críticos de Kant.” (SANTOS, 2012, p. 528).

Além da disposição hermenêutica em pensar o impensado e na recusa da filosofia prática kantiana para pensar a experiência política, outro elemento que também é fundamental na acolhida arendtiana de Kant é a mudança de perspectiva, que Arendt identifica, no pensamento tardio de Kant, contido nos seus ensaios e obras da década de 1790. Nessas obras, o filósofo coloca-se do ponto de vista não do agente ou ator moral e político, mas na perspectiva do espectador. Para as obras kantianas desse período, o todo da história, abordado por quem a queira pensar filosoficamente, é apreendido da perspectiva de quem está na plateia e não no palco da história e dos acontecimentos. No *Conflito das faculdades*, falando sobre a Revolução Francesa, Kant assevera que o modo de pensar dos espectadores conota uma participação universal e desinteressada, que “demonstra assim (por causa da universalidade) um caráter do género humano no seu conjunto e, ao mesmo tempo (por causa do desinteresse), um caráter moral, pelo menos,

⁸⁷ Nicola Abbagnano, ao abordar o termo *Sabedoria*, e ao referir-se particularmente a uma tendência da ética contemporânea que ele denomina “neo-aristotelismo prático”, faz referência à noção de *phronesis* afirmando que essa palavra é “entendida como a forma de saber prático, irreduzível à ciência platônica do bem, que se identifica com a própria consciência em seu exercício circunstanciado.” (ABBAGNANO, 2012, p. 1022).

na disposição.” (KANT, 2017, p. 95). O que revela o sentido da peça, como vemos, não é a ação, mas a contemplação. Olha-se o evento particular e contingente e nele compreende-se o universal.

No entendimento de Arendt, o mais decisivo é que Kant é o primeiro e o último filósofo que concebe o juízo e a condição do espectador como a mais alta realização do espírito. Tal disposição kantiana abre espaço para pensar o juízo como um elemento da vida do espírito fundamentalmente ligado ao agir humano já que ele se volta para os acontecimentos políticos e julga as ações humanas: “o espectador, e não o ator, tem a chave do significado dos negócios humanos – apenas, e isso é decisivo, os espectadores de Kant existem no plural, e esta é a razão pela qual ele pode chegar a uma filosofia política.” (ARENDT, 2008, p. 115).

Como já dissemos, não pretendemos empreender aqui uma análise detalhada acerca da recepção arendtiana de Kant. Tal empreendimento não diria respeito ao que é essencial ao nosso objeto de pesquisa. No entanto, não poderíamos ser indiferentes a esse tema que, se não é fundamental para os nossos propósitos tampouco pode deixar de ser considerado. A recepção de Kant feita por Arendt se dá no marco de uma pujança de pensamento, próprio de uma autora que cria uma teoria própria e que usa uma ampla gama de pensamentos e de pensadores disponíveis na tradição para os seus propósitos teóricos. Há que se notar, todavia, que ela não o faz contra o próprio espírito do pensamento kantiano. Respondendo à questão geralmente levantada: se a hermenêutica arendtiana do texto da *Crítica do Juízo* não seria forçado, ou seja, se Arendt não estaria fazendo violência à noção do juízo estético de Kant, responde Leonel Ribeiro dos Santos que isso de modo algum ocorre e que se poderia inclusive afirmar que a pensadora

não chega a explorar todos os lugares expressamente políticos da obra e não chega a dar-se conta de quão politicamente configurado está o programa filosófico kantiano levado a cabo já na *Crítica da Razão Pura*. A sua leitura da Terceira Crítica é tópica e seletiva, não sistemática nem contextualizada. Pode, todavia, considerar-se como uma leitura feita dentro do espírito dessa obra que está ela própria construída sobre pontes analógicas e sob o modo do *como se*: Hannah Arendt lê a primeira parte da Crítica do Juízo ‘como se’ o que Kant aí diz do juízo estético valesse, com muito mais pertinência ainda, se fosse dito a respeito do juízo político. (2012, p. 532, grifo do autor).

Há, pois, de acordo com essas considerações, muito ainda a ser explorado, no aspecto político, do sistema kantiano. Arendt pensou nesse registro e dedicou-se mais ao diálogo com o filósofo de Königsberg do que à exegese da sua obra. Com esta longa citação de um grande estudioso da obra kantiana, concluímos essa breve reflexão sobre a recepção da obra kantiana por parte de Arendt e, particularmente a recepção da *Terceira*

Crítica. Após termos nos detido, por alguns instantes, nas potencialidades e limites de tal uso, passamos a refletir sobre o juízo como faculdade eminentemente política em Arendt, tendo como elemento fundamental a inspiração kantiana.

4.3.2 O juízo estético como juízo político

Vimos, ao tratar do juízo de gosto em Kant, que essa espécie de juízos, em virtude da sua própria operação, implica uma mentalidade ampliada na medida em que quando alguém julga algo belo espera que todos os outros também o julguem desse modo e, por conseguinte, entrem em acordo com ele como sujeito que faz a experiência do belo. Essa expectativa demanda um possível diálogo e a comunicação da própria experiência ao outro e, de outro lado, o compartilhamento a ser feito pelo outro da sua experiência. Minha experiência da beleza não é absoluta, ela requer a presença do outro com o seu parecer.

Nesse sentido, o sujeito, ao alargar sua mentalidade no exercício do julgar é levado a considerar a opinião do outro.⁸⁸ Na linguagem que nos foi transmitida pela tradição grega, diríamos com Arendt, que essa mentalidade alargada do sujeito que julga tem que levar em conta as *doxai*, o “parece-me” dos outros (ARENDT, 2008a, p. 113). O juízo, por conseguinte, não se refere à ciência, mas à busca de significado do particular julgado conjuntamente. Aqui remontamos outra vez a Kant, segundo o qual a faculdade de julgar,

⁸⁸ Aqui é mister distinguir os dois níveis de conhecimento que nos foram legados pela tradição: a *episteme* e a *doxa*. Abbagnano afirma que há dois significados fundamentais para a palavra δόξα: “o primeiro, mais comum e restrito, designa qualquer conhecimento (ou crença) que não inclua garantia alguma de validade; no segundo, designa genericamente qualquer asserção ou declaração, conhecimento ou crença, que inclua ou não uma garantia de validade.” (ABBAGNANO, 2012, p. 851). Já nos pensadores naturalistas, como em Parmênides, aparece a oposição entre as “opiniões dos mortais” e a verdade. No período clássico do pensamento grego, podemos ver em Platão a *doxa* como conhecimento sensível, nem conhecimento verdadeiro nem ignorância, e em Aristóteles como conhecimentos sujeitos à mudança e, portanto, como um tipo de cognição que não se constitui como *episteme* (ciência baseada na verdade e na demonstração). Na modernidade, Kant faz uma distinção, na Primeira Crítica, entre *opinião*, *saber* e *fê*, afirmando que “A opinião é um assentimento com consciência que é insuficiente tanto subjetiva como objetivamente” e que “em juízos da razão pura não é permitido absolutamente *opinar*.” (KANT, 2015, p. 595, KrV B 850-851, grifo do autor) e na matemática ou na moral não se admite opinião. É importante notar que a palavra *doxa*, além de significar *opinião* também significava *glória*. Heidegger, em sua *Introdução à metafísica*, menciona esse duplo significado do termo *doxa*, afirmando que “enquanto aparece, o ente se dá. Adquire um aspecto de consideração, *dokei*. *Doxa* significa esse aspecto, qual seja, a consideração, em que alguém se encontra. Caso o aspecto, de acordo com o que nele se apresenta, for extraordinário *doxa* significa, então, glória e fama. Na teologia helenística e no Novo Testamento, *doxa theou* é a glória de Deus.” (HEIDEGGER, 1969, p. 130). De fato, a tradução do Primeiro Testamento do hebraico para o grego, denominada Septuaginta (século II a.C.) traduzia o termo hebraico *kabot* (glória) por *doxa*, dando-lhe um sentido de serviços de culto ou de adoração, e remetendo mais a costumes ou práticas do que à opinião pessoal. Arendt faz uso, abundantemente, desses dois sentidos da palavra *doxa* para mostrar seu significado fundamentalmente político.

exercida no gosto, é desprovida de um caráter epistêmico por se diferenciar dos juízos determinantes, presentes na ciência, ou em todo juízo que tenha a pretensão a adquirir qualquer grau de conhecimento de um objeto.

O espectador que exerce a faculdade de julgar não é um solitário como um Zaratustra de Nietzsche na montanha que desfruta da sua solidão ou como o prisioneiro liberto da caverna de Platão que contempla, separado dos seus companheiros, o brilho do sol. O expectador não basta a si mesmo, como se fosse uma divindade. Arendt chega a dizer que o espectador não é “autônomo” como evocava a clássica expressão kantiana (cf. ARENDT, 2008a, p. 113-114), pois ele precisa do *parecer* dos demais, sua atividade de julgar requer troca e comunicação.

4.3.2.1 A atividade do pensar

Retomando à breve descrição que empreendemos acerca da vida do espírito, é mister lembrar que o juízo se distingue fundamentalmente do pensamento e da vontade. Essas duas primeiras faculdades pressupõem uma retirada do mundo, enquanto o juízo requer o mundo sobre o qual emitimos nosso julgamento. Nesse sentido, a diferença principal entre quem julga e o filósofo que se retira do mundo para uma *bios theoretikos*⁸⁹, é que este último acaba se dedicando à busca da certeza na *episteme* e abandonando suas *doxai*, enquanto quem exerce a faculdade de julgar tem necessidade das opiniões dos demais para a sua atividade mental.

Há que se esclarecer, todavia, que o pensamento não é um ato estritamente solitário. No item 4.1 do presente capítulo, falamos sobre a distinção teórica entre o isolamento (*isolation*) e a solidão (*loneliness*) e ao mencionar o pensamento, dissemos que, em Arendt, trata-se de uma atividade ligada ao “estar só” (*solitude*). Esse *estar só* apresenta-se como uma condição para a atividade de pensar. Porém, vimos que essa disposição de espírito é diferente da solidão ou da desolação uma vez que nestes há uma perda do eu enquanto na atividade de pensar o eu é imprescindível. Com feito, devido ao caráter plural da condição humana, sempre requeremos a presença do outro, não nos entendemos humanamente sem uma companhia. Lembramos aqui que, de acordo com as

⁸⁹ Essa expressão traduz-se por *vida teórica* e expressava, para os antigos gregos, o estado do *spoudaios*, o homem excelente ou virtuoso que desenvolveu suas potencialidades e atingiu a maturidade e o conhecimento, recolhendo-se na ausência de paixões (*apatia*) e na indiferença (*ataraxia*) para o exercício do pensamento. A *bios theoretikos* equivale aquela ação ou estado que os romanos qualificavam como *vita contemplativa*.

análises arendtianas, a perda de toda a companhia, inclusive a perda do eu, é sinônimo de desumanização, e essa condição de solidão ou de desolação, no sentido mais próprio da palavra, é tanto um requisito quanto sobretudo um efeito dos regimes totalitários sobre as pessoas.

Se, pois, o pensamento está dentro do registro da humanização e corresponde à nossa condição plural, mesmo quando nos retiramos dos nossos afazeres e dos assuntos humanos nos colocamos em um diálogo interno, o eu se põe na companhia de si mesmo. Desse modo, uma pessoa não pode pensar sem a representação de uma alteridade, não há como operar essa atividade mental sem um outro. Ainda que eu esteja só em relação a outros seres humanos, quando me ponho a pensar, automaticamente me coloco em diálogo comigo mesmo. Nesse ponto, Arendt chama a nossa atenção para aquela clássica definição da atividade de pensar dada por Platão, em seu diálogo *Sofista*. Nessa obra, ao apresentar um diálogo entre Teeteto e o Estrangeiro, o filósofo grego diz que “pensamento e discurso são, pois, a mesma coisa salvo que é ao diálogo interior e silencioso da alma consigo mesma, que chamamos pensamento.” (PLATÃO, 1987, p. 189-190).⁹⁰ Por conseguinte, o que põe em movimento o processo do pensar é uma espécie de “dois-em-um da solidão.” (ARENDT, 2009a, p. 206). De maneira mais precisa, porém, e existencialmente falando “o pensamento é um estar-só, mas não é solidão; o estar-só é a situação em que me faço companhia.” (ARENDT, 2008a, p. 207). O pensar, pois, consiste nesse retirar-se da vida pública, do mundo comum, temporariamente para entreter-se e falar consigo mesmo, evidentemente sem a perda do eu e sem a perda do mundo compartilhado pelos demais, ao qual se retorna após o ato do pensamento.

Na primeira parte de *A vida do espírito*, ao tratar do *pensar*, mais precisamente no terceiro capítulo, intitulado *O que nos faz pensar?* Hannah Arendt põe a questão de como se pode dar conta de responder a essa pergunta. Diante da questão, ela recorre a um modelo ou exemplo de pensador “que unifique em sua pessoa duas paixões aparentemente contraditórias, a de pensar e a de agir.” (ARENDT, 2008a, p. 189). E esse modelo é

⁹⁰ *Sof.* 265b. Platão apresenta um maior desenvolvimento dessa definição da experiência do pensamento no seu diálogo sobre o conhecimento intitulado *Teeteto*, no qual faz Sócrates definir o pensar “como o diálogo que a alma tem consigo mesma acerca de qualquer objeto por ela considerado”, porém, a isso, Platão atribui mais palavras a Sócrates que diz a Teeteto: “o que digo não deve induzir-te a crer que conheço o que estou dizendo a ti. Mas essa é a espécie de imagem que tenho dela. A mim se afigura que a alma, ao pensar simplesmente empreende um diálogo no qual dirige a si mesma perguntas e responde a ela mesma, afirmando e negando. E quando ela alcança algo definido, não importa se por um processo gradual ou graças a um salto repentino, e quando finalmente afirma algo coerentemente, sem alimentar dúvida e sem encontrar desacordo, dizemos que está então de posse de sua opinião, consequentemente defino a formação da opinião como diálogo e a opinião, como diálogo já realizado não com o outro, nem tampouco em voz alta, mas silenciosamente consigo mesmo.” (PLATÃO, 2007a, p. 120, *Teet.* 190a).

encontrado na atividade de Sócrates que põe o *logos* em movimento fazendo perguntas para as quais não conhece a resposta. Sem entrar em detalhes sobre a riquíssima e instigante reflexão que Arendt faz sobre o filósofo ateniense, queremos destacar a profícua metáfora socrática do pensar como o voltar para casa e se deparar necessariamente com um amigo ao qual se faz companhia. Diz Arendt (2008a, p. 211) que “quando Sócrates vai para casa, ele não está solitário, *está junto* a si mesmo.”

Queremos retomar aqui o que dissemos ao discorrer acerca daquelas três máximas comuns do entendimento, referidas por Kant na Terceira Crítica. Com efeito, o filósofo de Königsberg afirma que a terceira máxima do entendimento comum, antecedida do *pensar por si mesmo* e do *pensar ampliado* é o *pensar de acordo consigo mesmo*.

E aqui está, de acordo com o parecer arendtiano, a lei suprema do ato de pensar.⁹¹ Esse estar junto de si mesmo requer sobretudo a coerência, a não-contradição. Se, ao pensar, estou diante de mim mesmo, falando silenciosamente comigo mesmo e em minha própria companhia como a companhia de um amigo que me espera em casa, preciso ter um bom entendimento comigo próprio, procurar minimamente viver em harmonia com esse amigo com o qual me deparo quando me despeço de todas as outras companhias.

Segundo Arendt, esse critério básico do ato de pensar encontra-se subjacente ao imperativo categórico kantiano que ao exigir que, em nossas ações, ajamos segundo uma máxima que possa se tornar como uma lei universal, está nos colocando diante do critério de não nos contradizer. Além do mais, se pensar é estar em companhia consigo mesmo questiona-se se uma pessoa gostaria de estar na companhia de um assassino ou de um ladrão. Estarei em paz quando me afastar das incoerências com o meu próprio eu. Como dizia Kant, *pensar em coerência consigo mesmo* é a máxima que une as duas máximas anteriores, pois exige do sujeito pensante *pensar por si*, já que está só, e *pensar de modo ampliado*, já que requer um diálogo com o próprio eu como com um outro a quem se pergunta e se responde.

Diante de tudo isso não podemos deixar de abordar o significado da ausência de pensamento. Arendt afirma que o pensamento acompanha o próprio processo vital dos seres humanos, consistindo numa espécie de quintessência desmaterializada do simples fato de estar vivo. Fazendo eco ao famoso dito socrático, Arendt diz que “uma vida sem

⁹¹ Recorrendo a referências da literatura platônica sobre Sócrates (algumas das quais já citamos em nosso texto) e a princípios da lógica aristotélica, Arendt assevera que o pensamento, como diálogo consigo mesmo como com um amigo tem como seu critério básico ou sua lei suprema a máxima “não se contradiga.” (ARENDT, 2008a, p. 211).

pensamento é totalmente possível, mas ela fracassa em fazer desabrochar a sua própria essência – ela não é apenas sem sentido; ela não é totalmente viva. Homens que não pensam são como sonâmbulos.” (ARENDT, 2008a, p. 214).

É bom lembrar que, para Arendt, o pensamento não tem um caráter “construtivo”, para usar uma expressão nietzscheana, o pensamento não cria valores. Ao contrário, ele tem um efeito corrosivo e destrutivo sobre os critérios e valores estabelecidos, na medida em que, socraticamente falando, o exame das normas que o pensamento empreende leva tão somente à perplexidade. Nesse sentido, pensar é comparável a movimentar o ar, criando um vento que sacode e desperta do sono, daí o não-pensar ser expresso pela imagem do sonambulismo.

Aqui recordamos a distinção kantiana, retomada por Arendt, com o intermédio de outros autores, entre o *pensar* e o *conhecer*. Com efeito, o conhecimento é entendido por Kant como uma atividade pensante, porém, é um modo específico de pensamento: conhecer é um ato de espontaneidade do entendimento através do qual se constrói conceitos, enquanto a faculdade da razão pensa mediante conceitos. Essa importante distinção, cara aos propósitos da nossa pesquisa, pode ser encontrada nas considerações do filósofo acerca da matemática e da filosofia. Ambas são apresentadas como conhecimentos racionais, porém, de acordo com o filósofo, todo conhecimento racional “é ou conhecimento por conceitos, ou por construção de conceitos” (KANT, 2015, p. 603, KrV B865), assim, distingue-se dois modos fundamentais do uso da razão:

a Filosofia é o *conhecimento racional* a partir de *meros conceitos*; a matemática, ao contrário, o *conhecimento racional a partir da construção dos conceitos*. *Construímos* conceitos quando os exibimos na intuição *a priori* [...]. O matemático não pode jamais se valer de sua razão segundo meros conceitos, o filósofo jamais pode se valer dela mediante a construção dos conceitos. (KANT, 1992, p. 40, Log Ak 23, grifo do autor).

Observamos, por conseguinte, que essa distinção só é possível a partir da noção de que o *pensamento* – o conhecer por conceito, como o exercício filosófico do pensar – tem um campo mais amplo do que o *conhecimento*, entendido como construção de conceitos, como se exemplifica tipicamente na matemática. Poderíamos outrossim expressar esse pressuposto afirmando que a noção ligada ao exercício da razão – como diz Kant, o *conhecimento racional* – comporta o pensamento numa perspectiva mais alargada do que a mera ligação das representações que se dá no fazer científico ou nas atividades epistemológicas.

Assim, o ato de conhecer é uma operação própria da faculdade do entendimento, enquanto a atividade característica da razão consiste no pensar.⁹² De acordo com o filósofo:

Ao conhecimento pertencem duas partes: primeiramente o conceito (a categoria), por meio do qual é em geral pensado um objeto, e em segundo lugar a intuição, por meio da qual ele é dado; pois, se ao conceito não pudesse ser dada uma intuição correspondente, ele seria um pensamento segundo a forma, mas sem nenhum objeto, e através dele não seria possível nenhum conhecimento de alguma coisa, pois até onde eu saiba *não haveria nada*, nem *poderia* haver, a que meu pensamento pudesse ser aplicado. (KANT, 2015, p. 137, KrV B 146, grifo do autor).

Como vimos, quando tratamos da faculdade de julgar, Kant distingue *Verstand* (entendimento) de *Vernunft* (razão) como faculdades diversas da mente, sendo a primeira a faculdade cognitiva do ser humano e a segunda sua faculdade prática. Para Arendt, a *Verstand*, como queria Kant, consiste nas operações cognitivas da mente, enquanto a *Vernunft* coincide com a atividade do pensar como descrevemos acima. A faculdade da *Verstand*, que Arendt prefere denominar *intelecto* ao invés de entendimento, está voltada para o fazer científico, para a busca da verdade e da evidência e consiste precisamente na capacidade de alcançar conhecimentos verificáveis, o que não podemos deixar de observar, a partir do que vimos expondo, que assim o é também para o pensamento kantiano. Vemos, pois, que o conhecimento tem um caráter construtivo, “não é menos uma atividade de construção do mundo do que a construção das casas” (ARENDT, 2004, p. 230), deixa algo de bem tangível atrás de si como corpos e áreas de saber que são retidos e armazenados pela civilização que os produz e que pode traduzir-se em coisas palpáveis como a tecnologia.

Se Hannah Arendt é a pensadora das distinções, como antes havíamos dito, é mister notarmos que bem podemos perceber a convergência do que Kant chama de *razão* com o que ela denomina *pensamento*. Com base nesses termos convergentes, observamos que quando o filósofo conclama a “raciocinar”, ao convocar seus leitores ao Esclarecimento, devemos entender esse convite como um convite a “pensar”, ou seja, a avaliar ou examinar as leis, normas, costumes, princípios etc. Não se trataria aqui de uma atividade cognitiva, de produção de conhecimento, do fazer científico, mas daquele

⁹² Na sua *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, Kant afirma que o “entendimento, como faculdade de pensar (de representar algo por meio de *conceitos*), também é denominado faculdade de conhecer *superior* (por diferença com a sensibilidade, como faculdade *inferior*).” (KANT, 2006, p. 87, Anth 196).

pensar além das limitações do conhecimento que se constitui como busca de significado e de compreensão.⁹³

Essa distinção entre intelecto e razão, entre pensamento e conhecimento, apresenta-se para nós como um excelente trabalho teórico uma vez que nos conduz a uma direção distinta de qualquer parecer de inspiração positivista que poderia levar-nos à tentação de entender o pensamento como o que nos traria necessariamente progresso moral, social e político. Embora não tenha uma incidência diretamente política já que não corrompe nem aperfeiçoa as pessoas, o pensamento nos deixa alertas ao nos colocar numa atitude de inconformismo. Ao não visar construir uma sociedade nova ou criar valores e critérios em substituição aos antigos, o ato de pensar nos livra, de certo modo, de contribuir com possíveis comunidades totalitárias cuja pretensão é rejeitar os valores vigentes e trazer valores, códigos e princípios “inauditos” para a sociedade. A pensadora nos alerta que as pessoas mais submissas a um velho código também o serão a um novo porque já estão habituadas a não questionar e a obedecer a ordens. Por outro lado, as pessoas tidas como perigosas (as que pensam) para um velho regime também representarão perigo para um novo, de modo que o pensamento se mantém como “[...] igualmente perigoso para todos os credos e, por si mesmo, não dá origem a nenhum novo credo.” (ARENDT, 2008a, p. 199).

Se a atividade do pensar traz consigo essa inquietude e explicita essa perplexidade humana diante das instituições e valores vigentes, é importante nos defrontarmos com o fenômeno da ausência do pensamento. Se, na perspectiva arendtiana, pensar é perigoso, não pensar é mais perigoso ainda. Com efeito, o fato de não pensar pode levar a aceitação de qualquer tipo de código moral e social. E aí reside a possibilidade de a falta do pensamento funcionar como modo de legitimação e de sobrevivência de sistemas totalitários. Nesse sentido, segundo Arendt, “em termos kantianos, precisaríamos da filosofia, o exercício da razão como faculdade do pensamento, para impedir o mal.” (ARENDT, 2004, p. 323).

⁹³ O que estamos refletindo aqui sobre o pensamento, não como conhecimento, mas como busca de significado e atividade mental voltada à compreensão converge deveras com o dito do filósofo de Königsberg de que o *pensar por si* como a suprema máxima da Aufklärung não consiste em situar o Esclarecimento nos conhecimentos ou no que chamaríamos hoje de produção científica, mas deve-se considerar essa atividade antes de tudo como “um princípio negativo no uso da capacidade de conhecer”, assevera Kant que “muitas vezes quem tem enorme riqueza de conhecimentos mostra ser menos esclarecido no uso destes.” (KANT, 2010c, p. 61). Como diz Celso Lafer, distinguindo um objeto de erudição de uma coisa pensada, “pensar não é pensar *sobre* alguma coisa, mas pensar *alguma* coisa.” (LAFER, 2018, p. 81). A razão (Vernunft) kantiana, ou o pensar arendtiano, por conseguinte, apresenta-se como atividade conceitualmente distinta da aquisição de conhecimento, da erudição ou de qualquer capital científico.

Deparamo-nos aqui com o conceito da *banalidade do mal*, evidenciado sobretudo na descrição feita por Arendt do julgamento de Adolf Eichmann.⁹⁴ Com efeito, a partir desse fato, ocorre, no percurso teórico arendtiano um deslocamento conceitual do *mal radical*, que aparece nas *Origens do Totalitarismo*, para a banalidade do mal.⁹⁵ A relação entre o anterior conceito de mal radical e o que se viu no julgamento de Eichmann, levou Arendt ao seguinte questionamento: como pessoas normais ou comuns, puderam praticar o mal em dimensões tão monstruosas? Conforme o relato de Arendt, o que se viu no tribunal de Jerusalém não foi um monstro impenitente ou um sádico “anormal”, mas simplesmente um funcionário como tantos outros e um arrivista medíocre, incapaz de refletir acerca de seus próprios atos ou de expressar-se de outro modo a não ser por clichês burocráticos. Dos atos de extermínio e genocídio praticados por Eichmann, um personagem comum, patético e medíocre, tira-se “a lição da temível *banalidade do mal*, que desafia as palavras e os pensamentos.” (ARENDR, 1999, p. 274).⁹⁶ A esse respeito, citamos o preciso juízo de Jerome Kohn (2004, p. 15):

Para Arendt, a banalidade do mal não era uma teoria ou doutrina, mas significava a natureza factual do mal perpetrado por um ser humano incapaz de pensar – por alguém que nunca pensou no que estava fazendo, quer na sua

⁹⁴ O relato brilhante e perturbador, elaborado por Arendt, apresenta uma descrição detalhada do julgamento de Adolf Eichmann, mesclando jornalismo político com reflexão teórica. Essa profícua e polêmica reflexão arendtiana está contida na obra *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*, publicada em 1963.

⁹⁵ Com uma inspiração kantiana, Arendt cunhou, em *Origens do Totalitarismo*, a expressão “mal radical”, entendendo sob esses termos o modo de os regimes totalitários tornarem os seres humanos enquanto humanos supérfluos, ou seja, a gratuidade da descartabilidade dos seres humanos. Diz a pensadora que “Se é verdade que, nos estágios finais do totalitarismo, surge um mal absoluto (absoluto, porque já não pode ser atribuído a motivos humanamente compreensíveis), também é verdade que, sem ele, poderíamos nunca ter conhecimento a natureza realmente radical do mal.” (ARENDR, 1989, p. 13). Para Lafer, os conceitos de mal radical e banalidade do mal são complementares e não incompatíveis como poderia parecer uma vez que “O mal é radical na perspectiva de suas vítimas que padeceram no Holocausto a pena sem culpa de sua descartabilidade. O mal é banal na análise da perspectiva de seus agentes perpetradores que [...] pela mediocridade da capacidade de pensar e julgar, levaram adiante, sem maiores dilemas, os atos que tornaram seres humanos supérfluos e descartáveis.” (LAFER, 2018, p. 79).

⁹⁶ Eichmann, sem dúvida, era tecnicamente eficiente e muito diligente do ponto de vista organizacional, porém, era incapaz de pensar. Era desprovido de sensibilidade moral. Nele vemos o modelo do burocrata eficiente, dotado estritamente do que a Teoria Crítica denominou racionalidade instrumental, não havia nele nenhuma perplexidade moral, ou seja, não se deixava perturbar com questões de consciência: simplesmente não se preocupava em avaliar a si mesmo e as consequências de seus atos. No máximo, poderia justificar a monstruosidade na qual ativamente contribuiu sem atribuir a si responsabilidade pessoal, mas vendo-se como mera peça de uma engrenagem: “se toda uma sociedade, inclusive seus líderes, obedece a um conjunto de regras, *quem sou eu para julgar* o contrário de tais regras?” (ASSY, 2015, p. 19, grifo da autora). A única coisa que pesava na consciência de Eichmann era não desempenhar bem a sua função, que, como sabemos, era executar a logística para o transporte e extermínio dos judeus. Eichmann declarou “que tinha vivido toda a sua vida de acordo com os princípios morais de Kant e particularmente segundo a definição kantiana do dever. Isso era aparentemente ultrajante, e também incompreensível, uma vez que a filosofia moral de Kant está intimamente ligada ao juízo do homem, o que elimina a obediência cega.” (ARENDR, 1999, p. 153).

carreira como oficial da Gestapo encarregado do transporte dos judeus, quer como prisioneiro no banco dos réus.

O mal, por conseguinte, apresenta-se como um limite ao pensamento, como uma questão a que a reflexão moral vinda da tradição é incapaz de responder. Com efeito, a experiência totalitária mostra o mal como algo que não pode ser buscado em algum tipo de positividade, como algo demoníaco, efetuado por monstros impenitentes ou como tendo alguma razão que o explique. Daí a ideia arendtiana de que o mal deve ser pensado como uma ausência, como uma falta, na linguagem tradicional da filosofia, é aquilo que é desprovido de consistência ontológica.⁹⁷ Eichmann é um exemplo disso. Aliás, a partir dele se faz essa constatação conceitual.

Assim não se há de procurar alguma raiz no mal. Somente o pensamento ou a Vernunft, kantianamente falando, é radical na medida em que em sua essência, como atividade, tenta transpor a superfície e ir até a raiz. A experiência do julgamento de Eichmann mostrou como o mal, sob os regimes totalitários, é desafiador para o pensamento que não pode expressá-lo na medida em que “o mal e a feiura quase por definição estão excluídos da consideração do pensamento.” (ARENDT, 2008a, p. 201). O pensamento, por seu caráter eminentemente radical, só pode experimentar o mal sob a forma de ausência. O mal, por conseguinte, está ligado fundamentalmente à ausência do pensamento, constituindo-se como um fenômeno superficial, meramente extremo, mas nunca radical. Pode-se dizer do ser humano que o pratica que “incapaz de exercer a atividade de pensar, não há possibilidade de achar uma razão profunda de seus atos.” (ASSY, 2015, p. 14). Desse modo, vemos que o mal e a falta de pensamento são fundamentalmente convergentes.⁹⁸

⁹⁷ Embora, Arendt desenvolva seu raciocínio sobre o mal, nos termos em que estamos expondo, a partir de uma perspectiva socrática, fazendo uma profícua hermenêutica do intelectualismo socrático, vemos também nessa expressão arendtiana uma familiaridade com o modo da linguagem agostiniana que define o mal como ausência de ser ou como *privatio boni* (privação do bem ou de algum bem). Segundo Agostinho (1984, p. 190, Conf. VII,16), o mal “não é uma substância existente em si.” Não identificando o mal com o ser que, por sinal, é o objeto do pensamento, conclui-se que o mal é um limite para o pensamento. Sabemos que Arendt não tem a pretensão de empreender uma busca metafísica da origem do mal, mas simplesmente de compreender os genocídios e o clima de terror dos sistemas totalitários como um grande mal efetuado por homens comuns, depara-se, assim, como a falta, a ausência, aquilo que foge ao horizonte de compreensão da atividade de pensar: está-se diante do mal sem razão, sem explicação, sem raiz, sem ligação com a moral tradicional, numa palavra, diante do mal superficial e banal.

⁹⁸ No artigo *Pensamento e considerações morais*, Arendt, apresenta três proposições para pensar o problema da íntima conexão entre a capacidade ou incapacidade de pensar e a questão do mal. (Cf. ARENDT, 2004, p. 234-235).

4.3.2.2 Atividade do julgar

Como temos visto, o pensamento apresenta uma importância deveras elevada para o âmbito político, uma vez que se configurando como o diálogo do eu consigo mesmo, como um silencioso dois-em-um tem como derivado ou subproduto a consciência moral e, sem coincidir com uma atividade cognitiva, consiste fundamentalmente num vento que nunca deixa no mesmo lugar o ego pensante e se pauta na “habilidade de distinguir o certo do errado, o belo do feio.” (ARENDT, 2008a, p. 216). Devido a essas características o pensamento pode prevenir catástrofes, pelo menos para quem pensa, e como vimos no caso de Eichmann, perder a capacidade de dialogar consigo mesmo e de examinar os próprios atos, pode resultar em ações monstruosas efetuadas por pessoas comuns.

Na medida em que o pensamento se mostra como uma atividade depuradora, crítica, destruidora, ele tem um caráter necessariamente político, pois pode evitar qualquer adesão imediata ou obediência cega a um dado código moral, a uma ideologia ou um corpo político. Arendt assevera que esse teor um tanto corrosivo do pensamento para os valores, doutrinas, opiniões e convicções “tem um efeito liberador sobre outra faculdade, a faculdade do juízo, que podemos chamar com alguma propriedade de a mais política das faculdades espirituais humanas.” (ARENDT, 2008a, p. 215).

Seguindo a distinção conceitual apresentada por Arendt, o pensar não pode coincidir com a ação, ou seja, com a política, embora não deixe de ter incidência sobre ela, sobretudo no que se refere aos sujeitos de ação na medida em que é o mesmo sujeito que pensa e age. Mas conceitualmente, como vimos, o pensar como diálogo silencioso consigo mesmo implica a *solitude* (o estar só) e a política como pluralidade implica a ação conjunta, daí a assertiva de Arendt (2021, p. 501): “só se pode agir em conjunto e só se pode pensar sozinho”. Porém, se o sujeito que se põe a pensar, por um lado, não precisa confrontar-se com as opiniões dos demais, com o mundo compartilhado com os outros, uma vez que dele se retirou para o exercício do pensar, por outro lado, precisa voltar ao mundo – uma vez que a atividade pensante é sempre temporária – e confrontar-se com os demais. O exercício do pensar, assim, abre as portas para a atividade do juízo que se dá no mundo comum.

Quando passamos brevemente pela distinção conceitual das atividades humanas feitas por Arendt, no item 4.2, deparamo-nos com a atividade do *homo faber* que busca estabilidade e permanência diante de uma natureza em que reina o puro movimento no eterno clico da produção e do consumo. O ser humano, como *homo faber*, é

fundamentalmente o fabricante do mundo, ele cria as coisas úteis para a vida, o conjunto de objetos que se prestam à constância e à estabilidade. Desse modo, ele constrói um lar para si composto das suas mais variadas obras desde moradias até obras de arte. O mundo não coincide com o que é dado pela natureza, não é a terra enquanto casa comum de todos os seres vivos, mas o lar que os seres humanos construíram para si mesmos. O mundo como construto nosso, é a realidade compartilhada por nós, o que todos temos em comum, onde aparecemos e onde agimos. A ação humana enquanto tal se volta à manutenção desse mundo comum e para a construção nele de um espaço público. A atividade do juízo, como atividade espiritual eminentemente política, por conseguinte, está intrinsecamente vinculada com esse construto e esse lar no universo a que chamamos mundo. Daí o resgate arendtiano do *sensus communis* – presente na tradição desde a Antiguidade, mas explicitado em Kant – que manifesta a natureza do mundo precisamente como um mundo comum. É importante notar que esse sentimento fundamental de um mundo comum decorre do simples

fato de que nossos cinco sentidos estritamente privados e “subjetivos” e seus dados sensoriais podem se ajustar a um mundo não-subjetivo e “objetivo” que temos em comum e compartilhamos com os outros. Julgar é uma, senão a mais importante atividade em que se realiza essa partilha-do-mundo-com-os-outros. (ARENDT, 2009a, p. 175).

Vemos assim a atividade de julgar como uma habilidade fundamentalmente política e comunicativa na medida em que está ligada necessariamente à remissão ao mundo que compartilhamos. É precisamente no mundo comum que nossos sentidos percebem que se encontra o objeto do juízo.

Embora destaquemos em nossa pesquisa a relevância da faculdade de julgar no pensamento arendtiano, notamos que Arendt não chegou a dedicar uma obra específica a esse assunto. Ela pretendia fazê-lo ao escrever *A Vida do Espírito*, que, como vimos, consistiria numa trilogia em que trataria do pensar, do querer e do julgar. Porém, sua morte interrompeu o projeto literário que a pensadora tinha em vista realizar. Suas considerações sobre o pensamento e a vontade foram concluídas, mas o tema do juízo não o foi.⁹⁹ É deveras propício mencionar esse fato, pois para a pensadora, o terceiro tema de *A Vida do Espírito* funcionaria como uma resposta para a aporia a que teria chegado no final do texto em que trata do Querer que, de acordo com Ronald Beiner (1994, p. 86)

⁹⁹ Mary McCarthy, amiga e inventariante literária de Arendt, preparou a publicação de *A Vida do Espírito*, contendo os textos acerca do “pensar” e do “querer”. Quanto ao “julgar”, está contido num apêndice, extraído das exposições feitas no outono em 1970 por Arendt na New School for Social Research acerca da filosofia política de Kant. (Cf. ARENDT, 2008a, p. 13-14).

teria levado Arendt “a um impasse teórico.” Para a terceira parte da trilogia, Arendt chegou a escrever somente a página inicial com o título *Judging* (Julgar) e duas epígrafes. No entanto, nas obras da autora podemos recolher diversas considerações acerca da faculdade de julgar como, por exemplo, no ensaio intitulado *Pensamento e considerações morais* escrito ao mesmo tempo em que estava compondo *A Vida do Espírito*, e em dois artigos incluídos em *Entre o Passado e o Futuro*, em que o juízo e a opinião são tratados em relação à cultura e ao gosto (*A Crise na Cultura*) e em relação com a questão da verdade (*Verdade e Política*). Porém, de modo especial, encontramos tais considerações acerca do tema num conjunto de conferências que ela mesma não publicou e que após a sua morte foram publicadas com o título *Lições sobre a Filosofia Política de Kant*.

No tópico anterior insistimos um pouco na faculdade de pensar por que sem o termos feito, nossa reflexão sobre o juízo ficaria com uma carência de sentido uma vez que não se pode falar sobre o juízo sem uma prévia compreensão da atividade do pensar. Foi necessário resgatar a profícua distinção kantiana entre pensar e conhecer (presente na distinção das faculdades da Vernunft e da Verstand) e nos confrontar com o caso concreto de Eichmann.

Se o pensamento é uma atividade tão importante e até indispensável para o exercício e o reconhecimento da nossa humanidade, ele desemboca na faculdade política por excelência que é o juízo, apontado, por Arendt, como o subproduto do efeito liberador do pensar. O juízo, com efeito, consiste no retorno do pensamento para o mundo comum, para a presença dos demais, para a existência compartilhada. Ele permite tornar visível o vento do pensamento, emprestando a este uma realidade, tornando o pensar “manifesto no mundo das aparências, no qual nunca estou sozinho e sempre estou ocupado demais para ser capaz de pensar.” (ARENDR, 2004, p. 257). Desse modo, o ato de pensar como diálogo solitário e silencioso consigo mesmo, abre espaço para o diálogo com os outros, para uma espécie de pensar “em conjunto com os outros, a quem *comunicamos* nossos pensamentos, enquanto eles comunicam a nós os deles.” (KANT, 2010c, p. 59).¹⁰⁰ E assim nos mostramos uns aos outros na nossa irrepetível singularidade, como seres

¹⁰⁰ No opúsculo *Que significa orientar-se no pensamento?* a frase de Kant – à qual já nos referimos no item 2.1.2 – refere-se à liberdade de pensar como intrinsecamente vinculada à liberdade de comunicar os próprios pensamentos aos outros no espaço público. Embora o filósofo não se refira literalmente ao “juízo” nessa passagem, a frase kantiana expressa de modo muito eficaz a operação dessa faculdade do espírito. O destaque que dá Arendt a essa atitude de pensar com os outros e em comunicação com os demais, citando referida frase de Kant, pode ser encontrado em alguns textos como *Verdade e Política* (Cf. ARENDR, 2009a, p. 291) e *Lições sobre a Filosofia Política de Kant* (Cf. ARENDR, 1994, p. 43).

pensantes que não perderam sua humanidade, e, portanto, a sua capacidade de estar diante de si mesmos e diante dos demais.

O julgar, entre os demais aspectos do espírito humano, como a mais política das atividades é, pois, o que mais se aproxima da condição plural da existência humana e não só isso, é a faculdade mental que implica a própria pluralidade como sua condição de possibilidade. Por requerer as opiniões dos demais ela envolve os sujeitos como membros de uma comunidade em atitude dialógica.

O juízo, por conseguinte, se identifica com a capacidade de *pensar representativamente*, ou seja, de imaginar como me sentiria ou pensaria sobre um dado problema se estivesse no lugar dos outros. Essa habilidade de olhar, por meio da imaginação, do ponto de vista de todos os que estão implicados num determinado problema ou evento, traduz-se na máxima da “mentalidade alargada”, de que falava Kant. Arendt afirmou que a *Crítica da Faculdade de Julgar*, justamente por isso, continha a “filosofia política não escrita”¹⁰¹ (ARENDT, 1994, p. 23) de Kant e que a primeira parte da obra denominada “*Crítica do Juízo Estético*”, por tratar “dos homens no plural, como eles realmente são e vivem em sociedades” (ARENDT, 1994, p. 22), constituía a base mais propícia e profícua para a construção de uma teoria do juízo político.

Para Arendt, a capacidade de julgar é uma habilidade especificamente política por permitir aos indivíduos orientarem-se na esfera pública e julgarem os fenômenos que nela se manifestam de um ponto de vista relativamente desapegado e imparcial, deixando de lado os interesses pessoais ou privados. Segundo Arendt (2009a, p. 276-277)

A atividade do gosto decide como esse mundo, independentemente de sua utilidade e dos interesses vitais que tenhamos nele deverá parecer e soar, o que os homens verão e ouvirão nele. O gosto julga o mundo em sua aparência e temporalidade; seu interesse pelo mundo é puramente ‘desinteressado’, o que significa que nem os interesses vitais do indivíduo, nem os interesses morais do eu se acham aqui implicados.

É importante notar que estética e política convergem em Arendt e ela busca em Kant tal convergência, uma vez que, segundo o parecer da Arendt, Kant foi o pensador que superou o preconceito, presente na história do pensamento ocidental, de que os juízos de gosto se referem exclusivamente a *questões estéticas* e por isso estão fora do domínio político. Ao conectar o gosto à segunda máxima do entendimento comum, ou seja, pensar

¹⁰¹ Arendt afirma que há uma filosofia política em Kant, mas que, em contraste com outros filósofos, ele nunca a escreveu” e que tal filosofia poderia ser encontrada “em toda a sua obra, e não apenas nos poucos ensaios que são frequentemente agrupados sob essa rubrica.” (ARENDT, 1994, p. 34).

no lugar de todos os demais, Kant teria aberto a possibilidade de uma revalorização do julgar como uma habilidade tipicamente política.

Na terceira Crítica de Kant, como vimos, encontramos a noção de juízo como a capacidade de lidar com os particulares enquanto tais, sem subsumi-los sob um universal já dado, de modo que a atividade própria do juízo estaria na busca ativa do universal a partir do particular. Refletimos sobre essas considerações kantianas ao abordarmos a distinção, feita pelo filósofo, entre juízos determinantes e juízos reflexionantes. Lembramos que o que distingue fundamentalmente essas duas categorias de juízos é que o juízo reflexionante consiste na capacidade de elevar-se do particular ao universal sem a mediação de conceitos dados de antemão, enquanto o juízo determinante consiste em pensar pela mediação de conceitos (teóricos ou práticos), já oferecidos pelo entendimento ou pela razão. Assim, o juízo estético consistiria em compreender e aplicar o predicado universal da beleza, fundado num sentido comum aos que julgam, experimentando um objeto particular que o exemplifique. Podemos dizer, nesse sentido, que uma paisagem, uma escultura ou uma pintura, seriam um exemplo de beleza, que possui *validade exemplar*. Porém, “esse exemplar é e permanece sendo um particular que em sua própria particularidade revela a generalidade que, de outro modo, não poderia ser definida.” (ARENDT, 1994, p. 77).

Arendt explora essa noção de validade exemplar encontrada no filósofo de Königsberg, vendo a riqueza conceitual dessa noção para a teoria política. Com efeito, segundo a pensadora, a validade exemplar não se aplica exclusivamente a objetos estéticos ou a indivíduos que exemplificam determinadas virtudes, mas pode ser estendida a eventos do passado que carregam um significado e, portanto, podem ser vistos pela posteridade como exemplares. Os eventos possuem o tipo de validade exemplar que os dota de um significado geral, tal validade, porém, não lhe tira a sua própria singularidade uma vez que os fatos ou eventos são sempre irrevogavelmente novos e irrepetíveis.

É importante atentar para o fato de que Arendt traduz o termo alemão *allgemein*, utilizado por Kant, por “geral” e não por “universal”, como se esperaria. E a autora o faz justamente para marcar a diferença entre a validade das proposições cognitivas (lógicas ou científicas) e a validade dos juízos estéticos e políticos. A validade dos juízos lógicos está ligada ao seu caráter evidente que se impõe. Arendt dá dois exemplos afirmando que “se dizemos ‘o céu é azul’ ou ‘dois e dois são quatro’, não estamos ‘julgando’; estamos dizendo o que é, compelidos pela evidência dos nossos sentidos ou do nosso espírito.” (ARENDT, 1994, p. 73). De modo diverso, ao emitirmos um juízo reflexivo, não

podemos apelar para conceitos ou para alguma espécie de evidência, só podemos cortejar ou pretender a concordância dos demais, mas não temos nenhuma garantia prévia de que tal concordância se efetive, pois nunca podemos forçar os outros a concordar com nossos juízos.

O juízo estético, ademais, se liga ao juízo retrospectivo do historiador. Assim como quem faz a experiência do belo não o faz por meio de conceitos e não aplica nenhuma categoria do entendimento ou da razão a um objeto para sentir prazer com a sua representação, aquele que tenta compreender os acontecimentos históricos não vai aos eventos com ideias prévias, não tenta aplicar categorias preconcebidas ao fato ou pô-lo dentro de processos ou de cadeias causais necessárias, tirando do evento seu caráter de ruptura, de novidade e de singularidade. A “busca do universal” a partir do particular traduz-se na política como busca de um significado (geral ou exemplar) para os acontecimentos. O sentido não é determinado a priori, mas é procurado nos traços “vistos *a posteriori* pelo investigador.” (DUARTE, 2000, p. 34).

Discutindo a filosofia política de Kant (ARENDT, 1994), Arendt lembra que os espectadores, por não estarem envolvidos diretamente em um evento, têm o privilégio de julgar com imparcialidade e desinteresse e, dois fatores exercem um papel fundamental nessa operação do espírito realizada pelo espectador: a faculdade da imaginação e o *sensus communis*.

A imaginação como “a habilidade para tornar presente o que está ausente” (ARENDT, 1994, p. 65), exerce a função de representar mentalmente o que já foi objeto da experiência. Se, pois, pela imaginação pode-se representar objetos que não estão mais presentes, ela propicia uma distância do objeto da percepção que passa a ser tão somente uma representação da mente, tal operação é necessária para um julgamento imparcial. Tendo efetuado esse distanciamento, o espírito pode refletir acerca dessas representações sob várias perspectivas diferentes e, assim, chegar a um parecer um tanto mais adequado sobre um determinado objeto ou problema.

O outro aspecto que envolve os espectadores em seu julgamento é o *sensus communis*. Ele traz consigo o caráter da comunicabilidade do juízo, pois sem ele os espectadores não poderiam compartilhar seus julgamentos e estariam fadados a aprisionar-se aos seus juízos privados, concretizando o dito segundo o qual *gosto não se discute*. Segundo Arendt, ao utilizar o termo latino *sensus communis*, Kant se refere a “um sentido extra – como uma capacidade extra do espírito (em alemão: *Menschenverstand*) – que nos ajusta a uma comunidade” (ARENDT, 1994, p. 70-71), que

não coincide com nenhum dos sentidos, mas remete à capacidade de entendermos algo em grupo. O juízo de gosto, desse modo, converge fundamentalmente com a política, que só acontece no marco da comunicação por palavras e ações, a partir de um mundo compartilhado pelos que discutem e agem em conjunto. Tal convergência se dá na medida em que o juízo de gosto se apresenta, partindo de si próprio, como eminentemente comunicativo e intersubjetivo: quando se discute o gosto e a discordância, decorrente da discussão, suscita um autêntico diálogo, deparamo-nos com a experiência estética como experiência essencialmente comunicável e, portanto, política.

Como vimos ao abordarmos o tema da mentalidade alargada em Kant, para que nossos juízos sejam válidos, é preciso que transcendamos nossas condições privadas ou subjetivas em favor de condições públicas e intersubjetivas. De fato, “quando julgamos, julgamos como membros de uma comunidade” (ARENDT, 1994, p. 73), e, transpondo nossa condição privada, apelamos para o nosso senso comunitário ou – para usar uma expressão drummoniana¹⁰² – ao nosso *sentimento do mundo*.

Diz Arendt que “o *sensus communis* é o sentido especificamente humano, porque a comunicação, isto é, o discurso depende dele.” (ARENDT, 1994, p. 71). Desse modo, vemos que a comunicabilidade é o critério fundamental, a pedra-de-toque, para o juízo e a forma de decidir se nossos juízos são realmente comunicáveis é verificar se podem se encaixar no *sensus communis* dos outros, ou seja, se há um possível acordo do que julgamos com o julgamento dos que partilham o mesmo mundo conosco. Arendt aponta que a ênfase na comunicabilidade dos juízos de gosto e a noção correlativa de uma mentalidade alargada se ligam, em Kant, à ideia do compartilhamento do mesmo mundo humano. Afirmar ela, nesse sentido, que

é em virtude dessa ideia de humanidade, presente em cada ser humano único que os homens são humanos, e podem ser chamados de civilizados ou humanos à medida que essa ideia torna-se o princípio não apenas de seus juízos, mas de suas ações. É neste ponto que ator e espectador tornam-se unos; a máxima do ator e a máxima (‘padrão’), de acordo com a qual o espectador julga o espetáculo do mundo tornam-se uma só. (ARENDT, 1994, p. 75).

Em suas reflexões apresentadas nas *Lições sobre a Filosofia Política de Kant*, Arendt pensa, como acabamos de ver, a relação entre a perspectiva do ator e a do

¹⁰² *Sentimento do mundo* é o título de um poema de Carlos Drummond de Andrade que registra a abertura do eu-lírico para uma visão mais ampla da humanidade. O poema abre um volume, também intitulado *Sentimento do Mundo*, que contém um conjunto de poemas pertencentes à segunda fase da obra de Drummond denominada “eu menor que o mundo” e marcada pela temática social, retratando as tensões e os medos que rondavam o Brasil e o mundo da década de 1940. O livro de poemas *Sentimento do Mundo* apresenta um tom de engajamento social e político na transformação da realidade, embora mantenha-se consciente dos grandes desafios da época e dos limites da participação política.

espectador, constatando suas diferenças fundamentais, mas também reconhecendo sua ligação. Segundo Beiner, a reflexão sobre esses dois pontos de vista, mostram uma bipartição na teoria do juízo em Arendt:

examinando a obra de Arendt como um todo, podemos ver que ela oferece não uma, mas duas teorias do juízo [...] Em seus escritos até o ensaio “Pensamento e considerações morais”, o juízo é considerado do ponto de vista da *vita activa*; em seus escritos a partir desse ensaio, o juízo é considerado do ponto de vista da vida do espírito. A ênfase se desloca do pensamento representativo e da mentalidade alargada dos agentes políticos para a condição do espectador e do juízo retrospectivo dos historiadores e contadores de história. (BEINER, 1994, p. 87).

Sem adentrar à problemática acerca dessas duas abordagens do juízo, mas olhando para sua unidade a partir do aspecto político e da sua essencial comunicabilidade, queremos trazer aqui os dois aspectos dessa atividade apresentados por Arendt: o juízo como faculdade dos atores políticos agindo na esfera pública e o juízo como privilégio do espectador não-participante que procura compreender o significado dos acontecimentos. Em ambos os sentidos, em diálogo com o pensamento kantiano, se manifestam a dimensão política e o aspecto fundamentalmente comunicativo do juízo. Metodologicamente, seguiremos esses dois aspectos para uma maior funcionalidade da nossa reflexão.

a) O Julgar como atividade dos atores políticos

No que concerne à faculdade do juízo como atitude específica dos atores políticos, lembramos a assertiva de Arendt segundo a qual a capacidade de julgar permite ao ser humano, enquanto ser político, orientar-se “em um domínio público, no mundo comum.” (ARENDT, 2009a, p. 275). Nesse aspecto, o juízo proporciona aos agentes políticos a decisão sobre seus campos de atuação no mundo, sobre suas linhas de ação na esfera pública, cabendo aos atores a deliberação sobre os tipos de objetivos mais apropriados ou dignos de serem perseguidos por eles, atuando cada agente com aquela capacidade, de que falava Kant, de ver as coisas não apenas do seu ponto de vista, mas da perspectiva de todos os que estão presentes. Assim, o juízo, ao propiciar uma vida com discurso e ação, “vivida entre os homens” (ARENDT, 2010, p. 221), manifesta-se como uma habilidade especificamente política.

Localizando, histórica e teoricamente, na tradição do pensamento ocidental a faculdade do juízo, destacada ou reabilitada pelo filósofo de Königsberg, Arendt afirma, como já acenamos anteriormente, que

os gregos davam a essa faculdade o nome de *phrónesis*, ou discernimento, e consideravam-na a principal virtude ou excelência do político, em distinção da sabedoria do filósofo. A diferença entre esse discernimento que julga e o pensamento especulativo está em que o primeiro se arraiga naquilo que costumamos chamar de senso comum, o qual o último constantemente transcende. (ARENDT, 2009a, p. 275).

Se, como refletimos no item anterior, a capacidade de julgar tem um caráter não-coercitivo, o que resta a quem julga é o ato de apelar, cortejar ou pretender a concordância dos outros, sem jamais forçar o outro a um acordo ou uma anuência. Ao contrário, há que se conquistar o outro. Assim, “esse 'suplicar' ou persuadir corresponde estreitamente ao que os gregos chamavam de *peithein*, o discurso convincente e persuasivo tido por eles como a forma tipicamente política de falarem as pessoas umas às outras” (ARENDT, 2019a, p. 277), que se opunha tanto à violência física, considerada desprezível, quanto à *dialegesthai* filosófica¹⁰³, como busca da verdade, preocupada com a cognição. Na esfera política, por conseguinte, em que “cruciais não são a cognição e a verdade, e sim o juízo e a tomada de decisão” (ARENDT, 2021, p. 221), a persuasão, a retórica, o diálogo com os demais, sem recorrer à violência física ou a uma espécie de violência simbólica, são imprescindíveis.

Essa ligação da ideia kantiana da mentalidade alargada com a noção aristotélica de *phronesis*¹⁰⁴ dá-se pelo fato de que, como viemos dizendo ao longo da nossa pesquisa, a teoria kantiana do juízo estético é uma teoria do juízo reflexionante, o que significa que se trata de uma espécie de juízo em que o universal não é dado, mas precisa ser buscado a partir do particular. Nesse sentido, o juízo estético ao qual Arendt se refere em seus textos tem estreitas afinidades com a noção aristotélica de *phronesis* entendida como sabedoria prática, também chamada prudência, que consiste na capacidade de discernir, deliberar, decidir e agir em circunstâncias concretas. Como podemos ver, ambas as noções se voltam para o julgamento de particulares enquanto tais, diferindo dos juízos em que se opera a subsunção do particular a regras universais ou gerais. Talvez a diferença que haja entre essas duas noções, apesar dessa semelhança fundamental, seja o modo como se afirma a validade do juízo: em Aristóteles, a *phronesis* é o privilégio dos

¹⁰³ Segundo Arendt, a *dialegesthai*, que consiste em discutir um assunto até o fim com um interlocutor, já era usado por Sócrates que “provavelmente não a considerou o oposto ou mesmo a contrapartida da persuasão, e certamente não opôs os resultados de sua dialética à *doxa*, à opinião.” (ARENDT, 2002, p. 96). A partir de Platão, torna-se clara a oposição entre a *dialegesthai*, que passa a ter uma finalidade cognitiva como procura da verdade que se impõe no discurso, e a *doxa*, como parecer inconstante, dependente das aparências, incapaz de demonstração, visto como um tipo de conhecimento de menos valor do que a *episteme*, encontrada pela *dialegesthai* filosófica e que requer uma prova conclusiva.

phronomoi (os homens prudentes: alguns indivíduos experientes) que, com o tempo, revelam-se sábios em questões práticas; o único critério de validade para o juízo é, pois, a experiência dos sábios que julgam e o seu histórico ao emitirem seus julgamentos de fatos. No caso dos juízos de gosto de viés kantiano, os indivíduos têm de apelar para os juízos e opiniões dos outros e, assim, a validade de seus juízos repousa no consentimento que podem obter dentro de uma comunidade.

Nesse aspecto, encontramos-nos com a capacidade de pensar representativamente, capacidade da qual depende a validade do juízo político. Pensar representativamente consiste na habilidade de pensar do ponto de vista de todos os outros, de maneira que se possa olhar o mundo de diversas perspectivas, como já mencionamos anteriormente. A aquisição e o teste de tal habilidade, por sua vez, só pode se dar em um espaço público no qual os indivíduos tenham a oportunidade de expressar e trocar suas *doxai* (opiniões) a respeito de assuntos particulares e verificar se concordam com as opiniões dos outros. Nesse aspecto da reflexão arendtiana, deparamo-nos uma reabilitação da *doxa*, de muito valor para os poetas gregos, para os escritores romanos e para Sócrates, mas desprezada a partir de Platão pela tradição ocidental. A perda da *doxa* pode ser coeva com a perda da própria política, no sentido estrito da palavra, já que a expressão das opiniões e a sua coexistência no espaço público, ou seja, o ato de levar em consideração as opiniões das outras pessoas é fundamental para vivência política.

Por conseguinte, o processo de formação de opinião não se constitui como uma atividade solitária, mas requer um campo aberto no qual todos os lados possam mostrar-se, em um encontro autêntico com as diferentes opiniões para que um determinado tema possa ser examinado de todos os pontos de vista possíveis até “ser inundado e trespassado pela luz plena da compreensão humana.” (ARENDT, 2019a, p. 300). Desse modo, debate e discussão se mostram como condições fundamentais para a própria formação de opiniões que podem reivindicar mais do que uma mera validade subjetiva. Pois os indivíduos podem ter opiniões subjetivas acerca de diversas questões, porém, só podem formar opiniões representativas alargando seu ponto de vista para incorporar outras perspectivas. Falando do aspecto fundamentalmente representativo do pensamento político, afirma Arendt: “Formo uma opinião considerando um dado tema de diferentes pontos de vista, fazendo presentes à minha mente as posições dos que estão ausentes; isto é, eu os represento.” (ARENDT, 2019a, p. 299). Essa capacidade de pensar representativamente não se faz por uma aceitação ingênua ou irrefletida das posições dos demais nem se realiza pela adesão a uma maioria, mas se dá, acima de tudo, pela

habilidade do indivíduo de pensar a partir de sua própria identidade onde ele, de fato, não se encontra. Nesse sentido, pode-se dizer que

Quanto mais posições de pessoas eu tiver presente em minha mente ao ponderar um dado problema, e quanto melhor puder imaginar como eu sentiria e pensaria se estivesse em seu lugar, mais forte será minha capacidade de pensamento representativo e mais válidas as minhas conclusões finais, minha opinião. (ARENDT, 2019a, p. 299).

Relembrando a clássica distinção platônica entre *episteme* (ciência) e *doxa* (opinião), a *episteme* é dotada de uma autoevidência que se impõe aos ouvintes ou interlocutores, enquanto a *doxa* nunca se apresenta com o caráter de evidência, mas sua manifestação sempre se dá com o tom de uma proposta perante os demais, e é justamente esse fato que faz da *doxa* uma atitude eminentemente política. A verdade que tende a se impor sem discussão e debate, já que é evidente, tem um caráter não político, por isso, ao abordar a relação entre filosofia e política, Arendt fala da “tirania da verdade.” (ARENDT, 2002, p. 95). Se “vista do ponto de vista da política, a verdade tem um caráter despótico” (ARENDT, 2019a, p. 298) ou tiranizante por não levar em conta as opiniões dos demais,¹⁰⁵ extinguindo, dessa forma, o debate por pretender um reconhecimento definitivo. Em matéria de opinião, no entanto,

nosso pensamento é verdadeiramente discursivo, correndo, por assim dizer, de um lugar para outro, de uma parte do mundo para outra, através de todas as espécies de concepções conflitantes, até finalmente ascender dessas particularidades para alguma generalidade imparcial. (ARENDT, 2019a, p. 300).

Assim, um indivíduo nunca está sozinho ao formar uma opinião, pois ela só pode forjada por cada um no convívio com outros. A opinião se constrói na exposição do nosso pensamento aos demais e na recepção aos juízos alheios, portanto, ainda que eu me encontre aparentemente só e evite qualquer companhia de outra pessoa ao formar uma opinião, “não estou simplesmente junto apenas a mim mesmo, na solidão da meditação filosófica; permaneço nesse mundo de interdependência universal, onde posso fazer-me representante de todos os outros.” (ARENDT, 2019a, p. 299-300).

¹⁰⁵ É mister notar que, mesmo a verdade tendo esse caráter impositivo e, estritamente falando não político, Arendt lembra que em circunstâncias em que a verdade factual precisa aparecer no mundo dos fenômenos, no espaço público do *inter homines*, ela acaba, mesmo a contragosto, tendo que se reduzir a mais uma opinião entre as outras. Como o conteúdo comunicado pelo prisioneiro do mito da caverna de Platão, a verdade ao ser comunicada no espaço público pode “desaparecer na diversidade dos modos de ver.” (ARENDT, 2019a, p. 294).

b) *O Julgar como atividade do espectador*

Como vimos, utilizando o pensamento kantiano, Arendt apresenta em sua obra as duas vertentes do juízo, ou os dois pontos de vista daquele que julga: julga-se fatos ou acontecimentos como ator ou como espectador. Nesse segundo aspecto, deparamo-nos com o juízo como a faculdade de avaliação retrospectiva ou a posteriori que permite resgatar o significado do passado. A preocupação com essa vertente do juízo é ocasionada, em Arendt, pela sua tentativa de compreensão das tragédias políticas do século XX, marcadamente o nazismo e o stalinismo. Diante dos horrores de Auschwitz e do Gulag, Arendt se põe a tarefa teórica de compreender esses fenômenos em seus próprios termos, trazendo uma “concepção do evento como instância de ruptura em relação ao seu próprio passado.” (DUARTE, 2000, p. 37). Desse modo, Arendt procede teoricamente a partir dos fatos e eventos e não de qualquer espécie de essência unitária que servisse de explicação ou de ideia geral a ser aplicada aos fatos,¹⁰⁶ em linguagem kantiana, o procedimento não se dá por uma espécie de *juízo estético determinante* no qual o particular é subsumido por um universal dado de antemão, seja um nexos causal ou alguma ideia de processo em que o fato apresenta-se como algo mais ou menos previsto, como uma espécie de elo em uma corrente. O significado do evento não pode ser deduzido de acontecimentos precedentes nem ser colocado em algum esquema abrangente de necessidade histórica que “é uma ilusão ótica, isto é, existencial.” (ARENDT, 2019a, p. 301). Daí a recusa de aceitar qualquer ideia de causalidade na leitura dos fatos históricos.

Com efeito, Arendt retorna repetidas vezes em suas obras à pretensão de compreensão e busca de significado dos eventos traumáticos do século XX, não tentando explicá-los, como seu contemporâneo Eric Vögelin e outros intelectuais quiseram fazê-

¹⁰⁶É interessante notar a esse respeito a crítica de Eric Vögelin a Arendt. Com efeito, em uma resenha publicada em 1953 na *Review of Politics*, Vögelin criticara *As Origens do Totalitarismo* de Arendt, assegurando que a autora havia perdido de vista o que era essencial para a compreensão das reais origens do totalitarismo que não seria outra coisa senão um produto do agnosticismo dos tempos modernos. Arendt teria se perdido justamente por concentrar sua análise nas meras estruturas fenomênicas do acontecimento totalitário. Respondendo a Vögelin, Arendt lhe devolve a crítica “acusando-o de tratar as ‘diferenças fenomênicas’, isto é, as ‘diferenças factuais’ como se elas fossem produtos menores, derivados de alguma ‘essência unitária’”. Referindo-se à concepção de Vögelin, de que o totalitarismo seria apenas a radicalização da crise iniciada com o processo de secularização, do qual também resultaram o liberalismo, o positivismo e o pragmatismo, Arendt afirma que a busca de afinidades entre o totalitarismo e algumas outras tendências na história política e intelectual do ocidente tem resultado na incapacidade para indicar a qualidade própria e distinta daquilo que acontece na realidade.” (DUARTE, 2000, p. 43). De fato, segundo Arendt, são justamente as diferenças fenomenais que permitem compreender o totalitarismo como distinto de todas as outras formas de governo ou de movimento político. O que fornece sua essência são justamente os traços fenomênicos que apresenta.

lo, mas tentando encará-los em toda a sua irrevogável novidade e imprevisibilidade. Na perspectiva arendtiana, a estrutura de julgamento herdada da tradição falha logo que tentamos aplicá-la honestamente às principais experiências políticas de nosso próprio tempo. E não só a tradição, mas também o próprio julgamento ordinário de nosso bom senso acabou por tornar-se ineficaz, diante do sem-sentido do mundo em que nos encontramos contemporaneamente. Segundo Arendt, esse mundo tornou-se um lugar no qual não podemos encontrar um caminho obedecendo às regras do que antes era tido por nós como senso comum.

Esse colapso histórico do entendimento da realidade ocorrido no Século XX, diagnosticado pela reflexão arendtiana, estende-se também à nossa capacidade de julgamento, pois na tradição do pensamento ocidental, o entendimento está tão intimamente conectado ao julgamento que, em termos kantianos, poderíamos afirmar que o julgamento ou a habilidade de julgar opera a subsunção do particular sob uma regra universal, fornecida pelo entendimento que é a faculdade da mente humana onde se encontram as categorias ou as regras a serem aplicadas à experiência.¹⁰⁷ Falando da perplexidade e da falta de padrões de julgamento perante o horror do acontecimento totalitário, num tom bastante pessoal e com uma ênfase nos esquemas morais e jurídicos, diz Arendt (2004, p. 118): “quando nos confrontamos pela primeira vez com esse horror, ele parecia transcender, não apenas para mim, mas para muitos outros, todas as categorias morais, pois certamente desmoronava todos os padrões jurídicos.”

Como essas regras perderam sua validade, não somos mais capazes de entender e julgar os particulares, ou seja, de efetuar aquela subsunção dos particulares em nossas categorias de pensamento, tanto morais quanto políticas, já aceitas e consagradas na nossa cultura e que usávamos até então para nos situar no mundo. No entanto, é importante notar que para Arendt a perda das categorias tradicionais de pensamento, não resultou na destruição definitiva dessa importante atividade da vida do espírito que é a nossa capacidade de julgar, uma vez que não foi capaz de destruir definitivamente a nossa

¹⁰⁷ Lembramos aqui o modo como Kant define a faculdade de julgar, enquanto juízo determinante, na sua primeira crítica. Com efeito, diz o filósofo que “se o entendimento em geral é definido como a faculdade das regras, a faculdade de julgar é, então, a faculdade de *subsumir* sob regras, i. e., de distinguir se algo está sob uma dada regra (*casus datae legis*) ou não”. A capacidade de julgar não coincide com as regras ou as leis do entendimento, mas consiste na habilidade para aplicar aos fatos ou à experiência as leis ou regras que somente o entendimento pode fornecer. Segundo Kant, isso “mostra que, embora o entendimento possa ser ensinado e abastecido por meio de regras, a faculdade de julgar é um talento especial que certamente não pode ser ensinado, mas tem de ser exercitado. Este é, por isso, também o que há de específico na chamada inteligência inata, cuja falta não pode ser suprida por escola alguma.” (KANT, 2015, p. 172, KrV B 172).

humanidade e os seres humanos, enquanto tais, se distinguem justamente pela sua capacidade de sempre começar algo novo e precisamente em virtude dessa capacidade guardam a disposição de moldar novas categorias e formular novos padrões de juízo tanto para os eventos já ocorridos como para aqueles que podem surgir futuramente.

Esse fenômeno da destruição dos nossos padrões estabelecidos de julgamento e das nossas categorias convencionais com as quais interpretávamos e avaliávamos os fenômenos, deixou-nos órfãos de padrões morais, políticos ou jurídicos que poderíamos aplicar, pela nossa faculdade de julgar, aos fatos para dar-lhes significado como fazíamos antes. Diante dessa falência histórica e cultural, em que o modo de pensar o juízo como subsunção já não é mais viável, leva ao resgate daquela *phonesis aristotélica* ou, sobretudo, daquele *juízo estético reflexionante kantiano*, ou seja, leva a pensar o juízo como a atividade mais desafiadora do espírito, por ser aquela que lida mais de perto com a experiência do mundo, na linguagem arendtiana, com as aparências. O juízo como tal – para o qual os filósofos, no decorrer da história, não deram muita importância – ao lidar com aquilo que aparece de inaudito na vida, sem os socorros “metafísicos” de alguma teoria da história, nos põe perante o desafio de nos defrontar sempre com problemas genuinamente novos.

O recurso ao juízo como faculdade que precisa procurar ou instituir suas próprias “regras” ou “categorias” ao lidar com a singularidade dos fenômenos leva a destacar o importante papel da imaginação, como uma faculdade ativa e criativa da mente humana que permite julgar os acontecimentos sem o benefício de quaisquer sistemas de regra ou padrão que possibilite explicar os fatos simplesmente ao serem aplicados aos fenômenos. Nesse sentido, afirma Bethania Assy: “Em lugar da imaginação a serviço do intelecto, de modo a pressupor um senso racional comum, regulado basicamente por princípios categóricos ou procedimentais [...], Hannah Arendt ressalta o papel protagonista da imaginação. [...]” (ASSY, 2015, p. 162-163).

No pensamento arendtiano, com efeito, a imaginação nos é apresentada como a habilidade mental que nos possibilita tanto a distância quanto a aproximação do objeto ou do acontecimento. De fato, a capacidade de imaginar cria a distância necessária para um julgamento imparcial e, ao mesmo tempo, estabelece a proximidade que nos permite a compreensão do fenômeno. O exercício da imaginação, por conseguinte, torna possível a nossa reconciliação com a realidade, mesmo com a trágica e desumanizante realidade da *era dos extremos* e talvez também de eventos sombrios que nos afetam neste mundo no Século XXI.

O relato que Arendt nos deixou sobre o julgamento de Eichmann, ao qual já nos referimos ao abordar o tema do pensamento, apresenta a perplexidade do pensar diante de uma situação concreta e oferece elementos à nossa habilidade de julgar no sentido de encorajá-la, pelo seu exemplo, a enfrentar realidades novas que inicialmente desafiam a nossa compreensão. O impacto do julgamento, relatado por Arendt, levanta um problema deveras mais fundamental – e que toda a reflexão sobre o julgar tenta desdobrar, – a saber: se temos o direito de pressupor “uma faculdade humana independente, sem apoio na lei e na opinião pública, que julga de novo com toda a espontaneidade cada ato e intenção, sempre que surge o momento” (ARENDT, 2004, p. 103): eis a questão do julgar, como faculdade essencialmente política e comunicacional, como habilidade para avaliar, discernir e decidir em cada acontecimento que emerge no mundo fenomênico que partilhamos com os outros.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Buscar explicitar a relação essencial entre os temas da política e da comunicabilidade foi o propósito da presente pesquisa. Para tal, utilizamos do pensamento de dois eminentes autores da tradição de pensamento ocidental: Immanuel Kant e Hannah Arendt. Naquilo em que ambos convergem – o conceito da faculdade de julgar – alcançamos a relação fundamental que buscávamos entre a realidade política da vida e a comunicabilidade entre os seres humanos que coexistem numa comunidade.

Para levar a termo nosso propósito, abordamos o pensamento kantiano com seus pressupostos históricos e teóricos, estendendo-nos sobre o complexo fenômeno da *Aufklärung* e do conceito de razão que lhe é próprio. A razão, nessa perspectiva, era entendida como fundamentalmente ligada à experiência e voltada para a compreensão dos fenômenos, sem deixar-se perder em especulações tal como operava a razão como sistema, vigente no Século XVII. Como o conceito de razão é muito importante para o ambiente iluminista no qual Kant se encontrava, fomos levados a refletir sobre esse conceito em suas várias acepções, mais precisamente em quatro sentidos dos quais destacamos a razão como guia da humanidade, que permite pensar certa alteridade com a realidade histórica e social e servir como avaliadora de si mesma e do mundo.

Tendo refletido um pouco acerca desses temas, chegamos ao projeto kantiano como um projeto de investigação eminentemente crítico. Aí nos deparamos com o espinhoso tema da metafísica, para o qual o filósofo procura dar uma resposta. Constatamos a presença eminente desse tema que, de alguma forma, move o pensamento crítico de Kant, que, acaba por delimitar, como um geógrafo da razão, os limites do pensamento teórico ou especulativo, distinguindo a atividade da mente humana em *Verstand* (entendimento) e *Vernunft* (razão), a primeira lidando com os fenômenos ou com a natureza e se constituindo com um viés teórico ou científico e a segunda como fundamentalmente prática e lidando com a liberdade.

Ao falar sobre a política em Kant, vimos que essa realidade se encontra no marco da razão prática, e, portanto, no âmbito da liberdade. Deparando-nos com a compreensão, comumente afirmada, de que o pensamento político de Kant se localiza em suas considerações acerca da história e do direito, acentuamos nossa reflexão na esfera do direito, sem descurar a importância da história, mas não a abordando devido aos fins da nossa pesquisa. Ao acentuar o direito, nosso caminho teórico nos possibilitou pensar a existência política, no âmbito de uma filosofia da liberdade, como coexistência das

liberdades e nesse aspecto chegamos à questão relacionada à importância do pensamento como comunicável num espaço de liberdade em que se pode expressar o que se pensa e acolher a contribuição do pensamento dos que se expressam no mesmo espaço. Com efeito, a liberdade de pensar não se reduz, em Kant, a um ato solitário ou privado do pensador de quem se poderia tirar a liberdade de expressão, sem lhe tirar a liberdade de pensamento. Ao contrário, seguindo, sobretudo as considerações kantianas, no opúsculo *Como orientar-se no pensamento*, deparamo-nos com a ideia, muito importante para a nossa pesquisa, de entender a liberdade de pensar como ação pública correspondente a pensamentos que se comunicam e, portanto, à fala e à escuta do outro na esfera pública. Apresentando suas próprias ideias no espaço público e acolhendo as ideias dos demais, preanuncia-se o que o próprio filósofo chamaria de pensamento alargado.

Até aqui tínhamos trilhado o caminho da distinção e do trabalho específico das duas faculdades humanas: a teórica e a prática. Aventuramo-nos, a seguir, acompanhando o percurso teórico de Kant, à busca de uma terceira faculdade da mente humana que possibilita uma aproximação entre as duas anteriores como uma ponte sobre o abismo que separa dois territórios. Encontramos a terceira faculdade: a *Urteilskraft* (juízo) e vimos que ela pode ter um caráter estético, relacionado à arte e ao belo, e um caráter teleológico, relacionado à finalidade da natureza como recurso regulativo. Ela difere da *Verstand* e da *Vernunft* pelo fato de estas operarem com juízos determinantes enquanto a faculdade do juízo propriamente dita tem um caráter não-determinante e sim decididamente reflexivo que permite julgar o particular como particular sem conceitos, teóricos ou práticos, a serem subsumidos no objeto particular do juízo. No juízo de gosto, encontramos o tipo de operação mental, que assentada no *sensus communis*, permite a cada ser humano que julga ampliar sua mentalidade, pondo-se no lugar do outro, imaginando-se em diálogo com o parecer dos demais e esperando seu consentimento no sentimento desinteressado do belo que experimenta.

Aqui encontramos, e buscamos explicitar, a convergência do pensamento kantiano com a teoria política de Hannah Arendt que, por meandros hermenêuticos originais, apropria-se do conceito kantiano do juízo levando a termo uma exploração da riqueza desse conceito e mobilizando a interação e o diálogo fundamental entre a estética e a política, como campos da experiência humana que se encontram pelas suas incriveis afinidades. Com efeito, aquilo que o filósofo de Königsberg dissera acerca do juízo de gosto tem um caráter eminentemente político uma vez que a mentalidade alargada essencial à arte também é fundamental para a política enquanto ciência que se ocupa não

com prejudgamentos históricos ou padrões a priori a serem aplicados aos fatos, como os juízos determinantes do pensamento kantiano, mas como um pensar que se ocupa dos particulares enquanto tais, frutos da ação humana que é sempre inesperada e contingente e, desse modo, tende a fundar constantemente algo novo na história rompendo processos que parecem naturalizar-se.

Nesse interim, vemo-nos defrontados com a importância da imaginação como modo de trazer presente o que está ausente, evocando, portanto, para o nosso pensamento a presença do outro e a possibilidade de pensar seus possíveis julgamentos sobre o mesmo objeto que nós julgamos. E quanto mais cultivamos nossa capacidade de imaginação para entender a perspectiva do outro mais temos a oportunidade de ampliar nosso modo de pensar. Desse modo, deparamo-nos com a expressão da doxa (opinião) de cada um, própria da existência política que só pode se dar com a aparição de cada pessoa no espaço público, por palavras e atos a serem, pois, efetivados em conjunto.

Essa perspectiva arendtiano-kantiana do juízo como faculdade política por excelência, pode oferecer uma grande contribuição para a reflexão sobre atuais questões tanto no campo da ética como, obviamente, no campo da política. Perante o fenômeno contemporâneo do enfraquecimento das democracias, a busca de espaço para o exercício do julgar como comunicabilidade do pensamento faz-se urgente. Com efeito, vivemos em tempos sombrios em que a esfera pública, como espaço de expressão, de realização e de coexistência de liberdades, com a ascensão de grupos extremistas ao poder, vê-se comprometida.

Com efeito, temos uma onda reacionária peculiar em nossos dias. Antes víamos a realização de golpes políticos – como sofremos na América Latina nos anos 60 e 70, em que ocorria a quebra da ordem institucional do Estado: a constituição vigente era eliminada ou trocada pelo poder da violência ou pelo poder de outra constituição. Juntamente com esse fenômeno, víamos outrossim a censura à imprensa, a defecção das oposições e a incapacidade de reação popular. E tudo isso ocorria com certa “legitimidade” e “popularidade”, com respaldo de diversas instituições da sociedade civil. O quadro que vemos hoje é um tanto diverso, nos Estados em que a chamada extrema-direita propaga sua influência e chega ao governo, são tomadas curiosamente medidas constitucionais contra a própria constituição. Não se elimina a constituição vigente, mas adotam-se medidas (como as medidas provisórias no Brasil) para que a constituição vigente perca o seu valor e a sua força, estabelecendo-se, não um golpe ou um reforço do poder, mas, ao contrário, uma ausência de poder, no sentido arendtiano. Essa ausência

abre espaço para a violência. Neste espaço vazio de poder e, portanto, de exercício da política como pensar e agir em conjunto, paira sobre a sociedade nuvens sombrias carregadas de racismos, xenofobia, preconceitos e escandalosas desigualdades sociais, o que configura, de certo modo, ponderando os devidos limites da noção, aquilo que os filósofos do século XVIII chamavam “estado de natureza” em que ou a justiça é imaginada e vivida como a lei do mais forte¹⁰⁸ ou em que determinados grupos fazem a sua própria lei como se não estivesse numa sociedade civil¹⁰⁹.

Em um quarto assim, o papel da ideologia como “lógica de uma ideia” é fundamental. Perde-se o *sensus communis*, – a que muitas vezes nos referimos em nossa pesquisa, – fatos e acontecimentos do mundo comum são subsumidos por uma ideia acriticamente aceita que ainda que pareça delirante e desprovida de realidade factual é representada pelos seus adeptos como a “lógica” mais ferrenha que os faz impermeáveis ao sentimento comum do mundo por interessar-lhes somente a dedução da ideia fundamental que os rege. Perde-se, assim, a capacidade de pensar que requer o diálogo consigo mesmo e a faculdade de julgar que envolve o “cultivo de sentimentos públicos.” (ASSY, 2015, p. 161).

Nossa pesquisa chegou a desdobrar, na medida do possível, a distinção arendtiano-kantiana entre conhecer e pensar e tal distinção teórica nos parece muito profícua no quadro que acabamos de descrever. Se não estamos dentro de regimes totalitários, os tempos atuais têm sido marcados por ideologias que remetem a abundantes elementos do totalitarismo por seu caráter fundamentalmente desumanizante. O papel da habilidade humana de pensar é muito importante para avaliarmos a adesão a essas ideologias ou a possíveis governos por elas engendrados. A questão que se coloca é a da

¹⁰⁸Essa expressão é usada por Platão, quando ao relatar, na sua República, o diálogo de Sócrates com o sofista Trasímaco, na tentativa de chegar a um consenso do que seria a justiça, este último afirma que “qualquer um que raciocine corretamente concluirá que o justo é o mesmo em todo lugar, a saber, a *vantagem do mais forte*.” (PLATÃO, 2019, p. 53, *Rep 339a*).

¹⁰⁹ Os fatos recentes do Brasil mostram essa bizarra situação em que não houve “golpe” de Estado nem teria condições de haver, mas em que de posse do poder executivo, um líder democraticamente eleito, corrói as instituições republicanas desde o seu interior, reduzindo sua força e tornando-as, na medida do possível, não funcionais. Se tais instituições poderiam operar na proteção de populações mais vulneráveis, agora acabam abrindo espaço para exclusão e perda de direitos e proteção. Longe de uma espécie de “revolução conservadora”, uma tomada à força do poder ou o estabelecimento de um “governo forte”, o que se viu foi uma espécie de desgoverno, dentro de um ideal anarco-capitalista em que a sociedade vigente, perdendo em grande parte seu “estado civil”, como diria Kant, passa a ser regulada por famílias isoladas e armadas, com milícias comandando a segurança e um aparato ideológico (com inimigos imaginários e terror moral) sustentado por um discurso religioso inócuo, tudo isso associado a um neoliberalismo radical que permite que o Estado se afaste da sociedade. Assim, a sociedade perde a sua sociabilidade, a socialização fica comprometida e encaminha-se o corpo político para a anomia.

posição que tomamos em momentos decisivos nos quais forças de violência social operam sobre populações e grupos. Qual seria o nosso papel em dinâmicas sociais perversas que efetuam verdadeiros extermínios, talvez não tão cruentos como os do nazismo, mas que claramente dissipam vidas e ferem a dignidade das pessoas?

O relato do julgamento de Eichmann nos coloca diante da perturbadora realidade de que não é preciso ser um monstro, um ser insano ou possuir alguma insuficiência cognitiva para cooperar com o mal e realizá-lo, basta renunciar ao pensamento. Quantas pessoas comuns, sem nenhuma razão plausível, aderem sem mais a ideologias e projetos políticos que prejudicam, excluem e desconsideram a humanidade de grande contingente de pessoas! Inclusive pessoas tidas como “inteligentes”, possuidoras de boas informações, com bom capital cultural e cognitivo acabam por aderir a ideologias de caráter insano justamente pela incapacidade de dialogar consigo mesmo, buscar questionar-se, examinar a si próprio e às situações com as quais se depara e buscar o significado dos acontecimentos.

O juízo como capacidade eminentemente política apresenta-se justamente nesses momentos delicados em que ainda nos resta certa liberdade para falar e agir e, por conseguinte, para exercitar a ampliação do nosso modo de pensar, colocando-nos no lugar do outro, ao menos em pensamento, assim, sendo capazes de nos deixar questionar por outras perspectivas, alargando nosso horizonte de reflexão e de ação e nos remetendo sempre ao *sensus communis*, ao mundo que compartilhamos, em que estamos radicados e no qual nos encontramos fundamentalmente em companhia com os demais.

A faculdade do julgar que nos põe perante as *doxai* (opiniões) dos demais num mundo comum, aguça a nossa imaginação em direção ao entendimento com o outro de quem queremos a livre adesão, nos abre para o debate e a discussão, permitindo questionar a expressão corrente de que “política não se discute”, eco da expressão contestada por Kant segundo a qual “gosto não se discute”, lembrando-nos assim, a convergência entre o juízo de gosto e o juízo político, acentuado pela teoria política arendtiana.

Lembramos aqui, de acordo com o caminho percorrido nesse trabalho, que uma ideia central na reflexão estética kantiana é justamente a de que o gosto é essencialmente discutível, uma vez que quem julga algo belo, pretende e espera que seu prazer seja compartilhado com os demais e que os outros entrem em acordo com ele nesse juízo. Retomamos essas considerações kantianas para discorrer sobre a apropriação hermenêutica que Arendt fez de Kant, recorrendo a essas ideias kantianas e vendo sua

importante contribuição para pensar a política. Nesse aspecto, vimos como Arendt afirma a qualidade pública fundamental do belo, fazendo dele uma experiência política por excelência. Nessa perspectiva, não se pode pensar o gosto sem discussão, sem debate e sem a busca de um acordo entre pessoas que compartilham um mundo comum. Com efeito, as referidas expressões são utilizadas ou porque se pensa que já há uma verdade definida acima das discussões e argumentos ou porque cada um está aprisionado ao seu parecer privado impermeável ao outro. A isso, é importante remetermos ao alerta de Arendt (2009a, p. 212): “um Estado em que não existe comunicação entre os cidadãos e onde cada homem pensa apenas seus próprios pensamentos é, por definição, uma tirania.” Se queremos manter-nos no âmbito de uma sociedade democrática, comunicabilidade e política são elementos imprescindíveis.

Por conseguinte, a faculdade do juízo nos liberta das opiniões obtusas que podemos representar como “verdades” acima da pluralidade da existência humana e nos livra de pareceres intolerantes, propiciando-nos ir além “das condições subjetivas privadas” (KANT, 2016, p. 192; KU 295) e transcender “ideias” que pretendem explicar toda a realidade, acomodando a elas os fatos mesmo que seja preciso distorcê-los para tal, desviando nosso olhar dos eventos que sempre rompem com os ritmos antecedentes na qualidade de ações humanas. Daí a importância do julgar como atividade do espírito que lida com os particulares, que busca o sentido dos eventos que não está dado, que nos leva a encarar os fenômenos tal como se dão a nós e encontrar neles mesmos seu significado, sem antepô-los esquemas teóricos que lhes tirem a qualidade das “diferenças fenomenais que são justamente os traços” (DUARTE, 2000, p. 43) que distinguiam o totalitarismo para Arendt e que distinguem os fatos e eventos dos quais a habilidade de jogar nos permite partir para compreender o que acontece no mundo. Como dizia em linguagem poética Fernando Pessoa (2013, p. 104):

A espantosa realidade das coisas
É a minha descoberta de todos os dias.
Cada coisa é o que é
E é difícil explicar a alguém quanto isso me alegra,
E quanto isso me basta

Longe de sugerir que todo o quadro político que descrevemos se encontre no marco de um regime totalitário – que por si é um fenômeno irrepetível –, o que nos move aqui é aquela perplexidade a que o exercício do pensamento nos leva e o fato de nos encontrarmos perplexos diante de novas realidades sombrias que experimentamos nos serve de alerta para uma não aceitação imediata de respostas prontas e para uma atitude

crítica de desconfiança e suspeita em relação a pretensos códigos legais, morais e sociais que se apresentam como inauditos e como a inversão dos códigos vigentes clamando autoritariamente pela nossa adesão. São tais propostas com as quais determinados movimentos políticos (ou antes antipolíticos) nos têm interpelado, ao apresentá-las como oferta irrecusável no mercado ideológico, como respostas adequadas às crises políticas, econômicas, morais e sociais.

De qualquer modo, o campo em que brotam e se desenvolvem esses movimentos autoritários, traz consigo ou deixa o rastro, quando saem de um governo, de uma névoa antipolítica na qual a negação do outro, sobretudo do estrangeiro, do pobre, dos povos originários, dos que portam ideias divergentes etc. é determinante. O outro é invisibilizado, calado e impedido de falar e agir, se fala ou age não é ouvido e suas ações, quaisquer que sejam, são consideradas más. O resgate da política, remontando à tradição, como autêntica comunicação e ação conjunta contribui para o resgate da visibilidade do outro na esfera pública e para tentar fortalecer e ampliar o espaço público onde reconhecemos a pluralidade na coexistência das diversas perspectivas que dialogam. O outro de inimigo a ser eliminado simbólica ou cruamente passa a ser entendido como companhia, como interlocutor, como aquele com quem necessariamente agimos, já que nosso juízo e nossa ação nunca são solitários.

Na perspectiva hermenêutica que adotamos no percurso da nossa pesquisa, damos, por hora, por satisfeitos se as ideias pujantes e profícuas que discutimos a partir das obras de Kant e de Arendt puderem ser confrontadas com a realidade que vivemos e nos mostrar sua potência como pensamento crítico, permitindo-nos, assim, fundir os horizontes dos autores com os nossos e nos possibilitar um diálogo com o nosso mundo e um exame constante dos acontecimentos que nos afetam e das nossas condutas.

REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, Niccola. *Dicionário de Filosofia*. Tradução: Alfredo Bosi e Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2012.
- ABBAGNANO, Nicolás. *Historia de la Filosofía*. Traducción: Juan Estelrich y J. Pérez Ballestar. Barcelona: Hora S.A., 1994a. v.1.
- ABBAGNANO, Nicolás. *Historia de la Filosofía*. Traducción: Juan Estelrich y J. Pérez Ballestar. Barcelona: Hora S.A., 1994b. v.2.
- ABBAGNANO, Nicolás. *Historia de la Filosofía*. Traducción: Juan Estelrich y J. Pérez Ballestar. Barcelona: Hora, S.A., 1994c. v.3.
- AGOSTINHO, Santo. *Confissões*. Tradução: Maria Luiza Jardim Amarante. São Paulo: Paulus, 1984.
- ALENCAR, José de. *O Guarani*. São Paulo: Egéria Ltda., 1981.
- ANDRADE, Carlos Drummond de. *Alguma Poesia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.
- ANDRADE, Carlos Drummond. *Rosa do povo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Tradução: Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.
- ARENDT, Hannah. *A dignidade da política*. Tradução: Helena Martins, Frida Coelho et al. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.
- ARENDT, Hannah. *A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar*. Tradução: Cesar Augusto R. de Almeida, Antônio Abranches, Helena Franco Martins. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008a.
- ARENDT, Hannah. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. Tradução: José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. Tradução: Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2009a.
- ARENDT, Hannah. *Lições sobre a filosofia política de Kant*. Tradução: André Duarte. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.
- ARENDT, Hannah. *Homens em tempos sombrios*. Tradução: Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2008b.

- ARENDT, Hannah. *O que é política*. Tradução: Reinaldo Guarani. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2009b.
- ARENDT, Hannah. *O que fica é a língua materna*. Entrevista de 1964. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=PG8BYwv9IBQ>. Acesso em: 13 de mar. 2022.
- ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*. Tradução: Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- ARENDT, Hannah. *Pensar sem corrimão: compreender 1953-1975*. Tradução: Beatriz Andreiuolo *et al.* Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.
- ARENDT, Hannah. *Responsabilidade e julgamento*. Tradução: Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Tradução: Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2002.
- ARISTÓTELES. *Órganon*. Tradução: Edson Bini. São Paulo: EDIPRO, 2010
- ASSY, Bethania. *Ética, responsabilidade e juízo em Hannah Arendt*. São Paulo: Perspectiva, 2015.
- BEINER, Ronald. Hannah Arendt – sobre “O Julgar”. In: ARENDT, Hannah. *Lições sobre a filosofia política de Kant*. Tradução: André Duarte. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.
- BEISER, Frederick Charles. O desenvolvimento intelectual de Kant. In: GUYER, Paul (org.). *Kant*. Aparecida: Ideias & Letras, 2009. (Coleção Companions & Companions).
- BOBBIO, Norberto. *A teoria das formas de governo*. Tradução: João Ferreira. Brasília: Editora universidade de Brasília, 2016.
- BOBBIO, Norberto *et al.* *Dicionário de política*. Tradução: Carmen C. Varriale *et al.* Brasília: Editora universidade de Brasília, 2016a. v.1
- BOBBIO, Norberto *et al.* *Dicionário de política*. Tradução: Carmen C. Varriale *et al.* Brasília: Editora universidade de Brasília, 2016b. v.2
- CASSIRER, Ernest. *A filosofia do iluminismo*. Tradução: Álvaro Cabral. Campinas: UNICAMP, 1992.
- CASSIRER, Kant. *Vida y doctrina*. Traducción: Wescoslado Rocés. Fondo de cultura económica: Madrid, 1993.
- CHAUÍ, Marilena. *Convite à Filosofia*. São Paulo: Ática, 2012.
- CHAUÍ, Marilena de Souza. *O que é ideologia*. São Paulo: Brasiliense, 1984.
- DEKENS, Oliver. *Compreender Kant*. Tradução: Paula Silva. São Paulo: Loyola, 2012.

DESCARTES, René. Discurso do Método. In: DESCARTES, René. *Discurso do Método; Meditações; Objeções e Respostas; As Paixões da Alma; Cartas*. Tradução: I. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

DESCARTES, René. *Regras para a direção do espírito*. Tradução: Pietro Nasseti. São Paulo: Martin Claret, 2000.

DUARTE, André. *O pensamento à sombra da ruptura*. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

DURANT, Will. *A história da Filosofia*. Tradução: Luiz Carlos do Nascimento Silva. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

EAGLETON, Terry. *Ideologia*. Tradução: Silvava Vieira, Luís Carlos Borges. São Paulo: UNESP: Boitempo, 1997.

FERRY, Luc. *Kant: uma leitura das três "Críticas"*. Tradução: Karina Jannini. Rio de Janeiro: DIFEL, 2009

FIGUEIREDO, Virginia Araújo de. *Os três espectros de Kant*. O que nos faz pensar, [S.l.], v. 14, n. 18, p. 65-100, set. 2004. Disponível em: <http://www.oquenofazpensar.fil.puc-rio.br/index.php/oqnf/article/view/190>. Acesso em: 6 abr. 2022.

FONSECA, João José Saraiva da. *Metodologia da pesquisa científica*. Fortaleza: UEC, 2002.

FOUCAULT, Michel. *Ditos e escritos II: Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento*. Tradução: Elisa Monteiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015.

FOUCAULT, Michel. Gerir os ilegalismos. In: FOUCAULT, M. *Entrevistas a Roger Pol-Droit*. Tradução: Vera Portocarrero e Gilda Gomes Carreiro. São Paulo: Graal, 2006.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa*. São Paulo: Paz e Terra, 1996.

GADAMER, Georg. *O problema da consciência histórica*. Tradução: Paulo César Duque Estrada. Rio de Janeiro: FGV, 2003.

GALVÃO, Pedro. Introdução. In: KANT, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Tradução: Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2019.

GIL, Antonio Carlos. *Como elaborar projetos de pesquisa*. São Paulo: Atlas, 2002.

GRESPLAN, Jorge. *Revolução Francesa e Iluminismo*. São Paulo: Contexto, 2019.

GUYER, Paul. As origens da estética moderna: 1711-35. In: KIVY, Peter. *Estética: Fundamentos e questões de Filosofia da Arte*. Tradução de Euclides Luiz Callone. São Paulo: Paulus, 2008.

GUYER, Paul. Introdução: O céu estrelado e a lei moral. In: GUYER, Paul (org.). *Kant*. Tradução: Cassiano Terra Rodrigues. Aparecida: Ideias e Letras, 2009.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Princípios da filosofia do direito*. Tradução: Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

HEIDEGGER, Martin. *Introdução à Metafísica*. Tradução: Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1969.

HESSEN, Johannes. *Teoria do conhecimento*. Tradução: João Vergílio Gallerani Cuter. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

HOBBS, Thomas. *Leviatã*. Tradução: João Paulo Monteiro, Maria Beatriz Nizza da Silva e Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

HOBBS, Eric. *Era dos extremos: o breve século XX: 1914-1991*. Tradução: Marcos Santarrita. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

HORÁCIO. Epistula ad Maecenatem. In: MACIEL, Bruno Francisco dos Santos. *O poeta ensina a ousar [manuscrito]: ironia e didatismo nas epístolas de Horácio*. Belo Horizonte, UFMG, 2017.

KANT, Immanuel. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. Tradução: Clélia Aparecida Martins. São Paulo: Iluminuras, 2006.

KANT, Immanuel. *Começo conjectural da história*. Tradução: Edmilson Meneses. São Paulo: UNESP, 2010a.

KANT, Immanuel. *Crítica da faculdade de julgar*. Tradução: Fernando Costa Mattos. Petrópolis: Vozes, 2016.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Tradução: Fernando Costa Mattos. Petrópolis: Vozes, 2015.

KANT, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Tradução: Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2019.

KANT, Immanuel. *Lógica*. Tradução: Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro 1992.

KANT, Immanuel. *Metafísica dos costumes*. Tradução: Clélia Aparecida Martins, Bruno Nadai, Diego Kosbiau e Monique Hulshof. Petrópolis: Vozes, 2013.

KANT, Immanuel. Prefácio à 1ª. edição da CRP. In: KANT, I. *Textos seletos*. Tradução: Raimundo Vier e Floriano de Sousa Fernandes. Petrópolis: Vozes, 2010b.

KANT, Immanuel. *Prolegômenos a qualquer metafísica futura que possa apresentar-se como ciência*. Tradução: José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Estação Liberdade, 2014.

KANT, Immanuel. Que Significa Orientar-se no Pensamento?. In: KANT, I. *Textos seletos*. Tradução: Raimundo Vier e Floriano de Sousa Fernandes. Petrópolis: Vozes, 2010c.

KANT, Immanuel. Resposta à pergunta: Que é “Esclarecimento”? [Aufklärung]. In: KANT, I. *Textos seletos*. Tradução: Raimundo Vier e Floriano de Sousa Fernandes. Petrópolis: Vozes, 2010d.

KANT, Immanuel. *Sobre a expressão corrente: Isto pode ser correto na teoria, mas nada vale na prática*. Trad. Artur Mourão: Covilhã: LusoSofia: Press, 2008.

KANT, Immanuel. Sonhos de um visionário explicados pelos sonhos da metafísica. In: KANT, Immanuel. *Escritos pré-críticos*. Tradução: Jair Barboza et al. São Paulo: UNESP, 2005.

KOHN, Jerome. Introdução à edição americana. In: ARENDT, Hannah. *Responsabilidade e julgamento*. Tradução: Rosaura Eischenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

LAFER, Celso. *Hannah Arendt: pensamento, persuasão e poder*. Rio de Janeiro/São Paulo : Paz e Terra, 2018.

LEIBNIZ, G. Wilhelm. Princípios da Natureza e da Graça. In: LEIBNIZ, G. Wilhelm. *Obras escolhidas*. Tradução: António Borges Coelho. Lisboa: Livro Horizonte, s.d.

LEVITSKY, Steven; ZIBLATT, Daniel. *Como as democracias morrem*. Tradução: Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Zahar, 2018.

LÖWY, Michael. *A jaula de aço: Max Weber e o marxismo weberiano*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2014, 138 p.

LUCAS, João Ignácio Pires. *A ideologia da antipolítica e o Brasil*. Disponível em: https://www.researchgate.net/profile/Joao-Ignacio-Pires-Lucas/publication/29733559_A_ideologia_da_antipolitica_e_o_Brasil/links/5cb538404585156cd79aec1f/A-ideologia-da-antipolitica-e-o-Brasil.pdf. Acesso em: 1 de dez. 2021.

LUDZ, Ursula. Planos de Hannah Arendt para uma “Introdução à Política”. In: ARENDT, Hannah. *O que é política*. Tradução: Reinaldo Guarani. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2009.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã*. Tradução: Frank Müller. São Paulo, Martin Claret, 2005.

MARX, Karl. *Contribuição à crítica da filosofia do direito de Hegel: introdução*. Tradução: Lúcia Ehlers. São Paulo: Expressão Popular, 2010.

MARX, Karl. *Miséria da filosofia*. Tradução: Torrieri Guimarães. São Paulo: Martin Claret, 2008.

RODRIGUES, Diego; NUNO, Fernando. *Mini Larousse dicionário de língua portuguesa*. São Paulo: Larousse do Brasil, 2008.

MOLINARO, Aniceto. *Metafísica: curso sistemático*. Tradução João Paixão Netto e Roque Frangiotti. São Paulo: Paulus, 2002.

MONTESQUIEU. *O Espírito das Leis*. Tradução: Jean Melville. São Paulo: Martin Claret, 2002.

MORA, José Ferrater. *Dicionário de Filosofia*. Tradução: Roberto Leal Ferreira e Álvaro Cabral. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

NASCIMENTO, Luís F. S. intersubjetividade e senso comum em Kant. *Dois pontos*, Curitiba, v. 5, n. 1, p. 115-122, abr. 2008.

NEWTON, Isaac. *Princípios matemáticos da filosofia natural*. Tradução: J. Resina Rodrigues. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2017.

PESSOA, Fernando. *Poemas completos de Alberto Caeiro*. São Paulo: Ática, 2013.

PETRUCCIANI, Stefano. *Modelos de filosofia política*. Tradução: José Raimundo Vidigal. São Paulo: Paulus, 2014.

PLATÃO. *Apologia de Sócrates*. Tradução: Márcio Mauá Chaves Ferreira. Petrópolis: Vozes, 2020.

PLATÃO. *A República (ou Da justiça)*. Tradução: Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2019.

PLATÃO. *Diálogos*. Tradução: José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

PLATÃO. *Diálogos I*. Tradução: Edson Bini. Bauru: Edipro, 2007a.

PLATÃO. *Diálogos II*. Tradução: Edson Bini. Bauru: Edipro, 2007b.

REALE, Giovanni. *Filosofia: Antiguidade e Idade Média*. Tradução: José Bortolini. São Paulo: Paulus, 2017. v.1.

SANTOS, Jair Ferreira dos. *O que é pós-moderno*. São Paulo: Brasiliense, 1987.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Um discurso sobre as ciências*. São Paulo, Cortez: 2008.

SANTOS, Leonel Ribeiro dos. *Regresso a Kant: Ética, Estética, Filosofia Política*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2012.

SOUZA, José Cavalcante de (Sel.). *Os pré-socráticos*. Tradução: José Cavalcante de Souza, Anna Lia Amaral de Almeida Prado, Ísis Lana Borges *et al.* São Paulo: Abril Cultural, 1973.

Stanford Encyclopedia of Philosophy. Enlightenment: *First published Fri Aug 20, 2010; substantive revision Tue Aug 29, 2017*. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/entries/enlightenment/> 2017. Acesso: 2 de jun. 2021.

YUKIHARA, Eduardo. *Deve-se ou não evitar usar a primeira pessoa em linguagem científica?* Publicado em abril 23, 2013. Disponível em: <https://cienciapratica.wordpress.com/2013/04/23/deve-se-ou-nao-evitar-usar-a-primeira-pessoa-em-linguagem-cientifica>. Acesso: 2 de ago. 2022.

ZUBIRI, Xavier. *Cinco lições de filosofia*. Tradução: Antônio Fernandes borges. São Paulo: É Realizações, 2012.