

Uma pérola em Kant: a recuperação do Juízo estético reflexionante Kantiano sob uma dimensão política

Paulo Eduardo Bodziak Junior¹

Resumo: Arendt encontrou na “Analítica do Belo”, mais precisamente no Juízo Estético Reflexionante, um paradigma para seu modo de definir o juízo político. Logicamente esta apropriação sem muitos pudores causa crítica entre os leitores de Kant dado o fato de que Arendt desconsidera todos os pressupostos do idealismo transcendental kantiano para chegar ao juízo estético reflexionante como paradigma do pensar político. Ela nos convida a refletir sobre os motivos que a levaram a desconsiderar a obra moral de Kant como referência para sua teoria política e, de maneira ainda mais intrigante, o que poderia autorizar Arendt a realizar tal recorte e a buscar uma filosofia política em uma obra tão inusitada. Assim, o juízo reflexionante é o fragmento teórico usado por ela a fim de retomar nossa capacidade de compreensão, pois esta é a nossa faculdade verdadeiramente política ao permitir a construção de critérios de ação a partir da comunicação entre os homens.

Palavras-chave: Arendt - Kant - Benjamin - juízo reflexionante - política.

“notre héritage n’est précédé d’aucun testament”

René Char

É polêmica a apropriação da obra de Kant realizada por Arendt. A busca por uma filosofia política não escrita conduziu Hannah Arendt a uma nova leitura da obra “Crítica da Faculdade de Julgar”. Desconsideradas *A Paz perpétua* e *A Metafísica dos Costumes*, Arendt encontrou na primeira parte da terceira crítica, a “Analítica do Belo”, mais precisamente no Juízo Estético Reflexionante, um paradigma para seu modo de definir o juízo político. Logicamente esta apropria-

¹ Mestrando em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas – UNICAMP, sob orientação da Prof^ª. Dr^ª Yara Adario Frateschi. E-mail: paulo.bodziak@gmail.com.

ção sem muitos pudores causa crítica entre os leitores de Kant dado o fato de que Arendt desconsidera todos os pressupostos do Idealismo Transcendental Kantiano para chegar ao Juízo Estético reflexionante como paradigma do pensar político. Isto não significa, felizmente, que a apropriação arendtiana seja menos rica ou até mesmo seja equivocada. Ela nos convida, no entanto, a refletir sobre os motivos que levaram Arendt a desconsiderar a obra moral de Kant como referência para sua teoria política e, de maneira ainda mais intrigante, o que poderia autorizar Arendt a realizar tal recorte e a buscar uma filosofia política em uma obra tão inusitada.

Desde muito jovem, Hannah Arendt era uma leitora de Kant e, enquanto tal, conhecia o conjunto de sua obra. Podemos sugerir aqui que não há ingenuidade, ou mesmo má-fé, na apropriação realizada pela autora, tipificada pela desconsideração do sistema kantiano em seu conjunto. Há ali, e esta será orientação do presente trabalho, uma postura de enquadramento de Kant na galeria de autores da tradição ocidental e, enquanto tal, este deve ser re-pensado. Isto é, como veremos no desenvolvimento da primeira parte deste trabalho, Hannah Arendt observa uma ruptura na tradição com o advento dos regimes totalitários no século XX. Tais eventos explodiram as categorias políticas tradicionais de compreensão da realidade e lançaram o desafio de um pensamento desancorado da tradição ocidental. De tal maneira, os textos de Kant outrora escritos e lidos durante anos dentro de um fio de tradição, foram deparados no século vinte com o esvaziamento de sentido operado pelos eventos totalitários. Não apenas os conceitos kantianos, mas todo o aparato conceitual da tradição tornou-se inviável para o empreendimento de compreender o fenômeno político totalitário. Paradoxalmente, este foi tipificado por Arendt em *Origens do Totalitarismo* como a primeira forma de governo apolítica da história humana. Na tarefa de compreender sem categorias viáveis, Arendt encontrou um caminho possível de relação com o passado em uma historiografia fragmentária, tal qual pensada por Benjamin. Este é o segundo momento deste trabalho, no qual veremos a relação entre Kant e Arendt sob o ponto de vista fragmentário através do qual Arendt passou a se relacionar com a tradição e a partir da qual pôde repensá-la. Finalmente, enten-

deremos porque Hannah Arendt, fundada em uma perspectiva histórica diferenciada, fez a escolha de negar o status político dos escritos de Kant normalmente tratados desta forma por seus intérpretes.

Ao se colocar na tarefa de compreender o fenômeno totalitário, Arendt precisou lidar com a falta de categorias de pensamento capazes de realizar tal tarefa. Tal dificuldade deriva diretamente do “fato perturbador de que nossa tradição tenha ficado tão peculiarmente silenciosa, tão obviamente carente de respostas produtivas [...], [que] as fontes de onde deveriam brotar essas respostas haviam secado.”² O caráter inusitado desta nova forma de governo calou toda uma tradição de pensamento político pela sua incapacidade de conferir sentido às instituições que encontravam na dominação total do homem a sua realização, isto é, no domínio sobre suas dimensões jurídica, moral, pessoal e até mesmo biológica de existência. Em seu ensaio *Compreensão e política*, Arendt tenta evidenciar o desafio posto a ela durante a elaboração de *Origens*, isto é, o desafio de compreender. Ela abre seu ensaio definindo a atividade da compreensão como “um processo complexo, que jamais produz resultados inequívocos. Trata-se de uma atividade interminável, por meio da qual (...) tentamos nos sentir em casa no mundo.”³ Sendo este “sentir-se em casa” uma reconciliação com a realidade dada. É importante observar aqui que mundo para Arendt corresponde ao artifício humano para o qual e sobre o qual erguemos uma cadeia de significados que guiam nossa existência.⁴ A cada mudança nesta cadeia de realidade somos compelidos a uma nova conciliação, isto é, à tarefa de compreender o novo sentido dado ao mundo que habitamos. Dada a constante transformação do mundo, a compreensão é uma atividade incessante na qual sempre partimos de uma compreensão preliminar para tal reconciliação e onde o resultado da atividade de compreender é o significado. O que nos guia neste caminho até encontrarmos o significado é o “fio de Ariadne” do Senso Comum⁵. Assim como Teseu da mitologia grega, que utilizou um novelo de linha dado por Ariadne para não

2 ARENDT, “Compreensão e política”, p.47.

3 ARENDT, “Compreensão e política”, p.39.

4 ARENDT, “Compreensão e política”, p.10.

5 ARENDT, “Compreensão e política”, p.42.

se perder do caminho que o levava à saída do labirinto do minotauro, o senso comum é, para Arendt, o sentido político por excelência, capaz de orientar os homens e dar sentido aos fragmentos de significação que compõem nosso mundo. De tal maneira, somos conduzidos por algo como um sexto sentido que, além dos cinco sentidos internos, atua como um sentido externo que não reside em *cada* homem, mas reside *nos* homens. Daí ele ser considerado por Arendt o sentido político por excelência.

Na história política, a ideia de um fio capaz de conferir sentido ao mundo que habitamos tem início com os romanos, após sua assunção dos ideais gregos, sendo também os primeiros a determinar toda sua existência política pela experiência de fundação da *Res publica*. Orientados pela continuidade, o aumento e a conservação do início da fundação foram os primeiros a se organizar em torno da tradição e da autoridade. Ou seja, este era o sentido do mundo romano. Já a tradição do pensamento político ocidental tem início com Platão, o primeiro a pensar os corpos políticos como artifícios fabricados pelo homem a partir de uma ideia de governo perfeito. Toda esta tradição esteve debruçada sobre formas de governos e sobre as maneiras de alcançá-las.

Os eventos totalitários romperam nossa capacidade de reconciliação pela sua “(...) terrível originalidade, que nenhum paralelo histórico é capaz de atenuar”.⁶ Afinal, à primeira vista, a forma totalitária consiste em uma variação da tirania, que é uma forma de governo já pensada pela tradição do pensamento político ocidental e, portanto, passível de compreensão. Mas quando surgiram as primeiras tentativas de compará-lo ao imperialismo, enquanto governo que visa à expansão territorial ou formas de governo semelhantes à egípcia, assíria ou romana, tornou-se mais nítida a carência de categorias capazes de dar sentido aos campos de concentração e extermínio revelados durante a Segunda Guerra. Não que o aparelho do campo fosse algo inédito, mas era inédito um governo que fazia destas experiências o centro de suas ações. Ao passo que, já sendo derrotados nas frentes ocidental e oriental na segunda guerra, os alemães aplicaram seus recursos para intensificar o extermínio de judeus na Europa. Para Arendt:

6 ARENDT, “Compreensão e política”, p.41.

Essas questões tem sua pertinência reforçada pelo fato de não se restringirem à nossa perplexidade na compreensão do totalitarismo. O paradoxo da situação moderna parece ser o de que a nossa necessidade de transcender tanto a compreensão preliminar quanto a abordagem estritamente científica origina-se no fato de termos perdido nossos instrumentos para compreender. Nossa busca de significado é ao mesmo tempo estimulada e frustrada por nossa inabilidade para produzir significado.⁷

Não obstante a impossibilidade de lidar com o fenômeno totalitário a partir de categorias oferecidas pela tradição, o diagnóstico de Arendt aponta para a impossibilidade de produzirmos significados novos capazes de dar conta da tarefa de compreender o totalitarismo. Aqui a autora busca referência em Kant para tratar aquilo que este consagrou como estupidez. Tema que Arendt formula enquanto “a falta de sentido [que] se faz acompanhar por uma perda de senso comum.”⁸ No entanto a estupidez que em Kant trata da incapacidade de realizar a subsunção de casos particulares a regras gerais pela faculdade do juízo, em Arendt é uma “doença” que acomete a todos na modernidade devido ao desaparecimento do senso comum. Segundo Arendt:

O que se passou com as regrinhas inteligentes do interesse próprio deu-se, em muito maior escala, com todas as esferas da vida comum que, por ser comum, precisa ser regulada por costumes. Os fenômenos totalitários que não podem mais ser entendidos em termos de senso comum e que desafiam todas as regras de juízo “normal”, isto é, basicamente “utilitário”, são somente as instâncias mais espetaculares do colapso da sabedoria comum que nos foi legada. Do ponto de vista do senso comum, não precisamos do surgimento do totalitarismo

7 ARENDT, “Compreensão e política”, pp.44-45.

8 ARENDT, “Compreensão e política”, p.45.

para mostrar que estamos vivendo em um mundo desordenado, um mundo em que não podemos nos orientar seguindo as regras do que um dia já foi senso comum.⁹

O que surpreende logo em um primeiro contato é fato de que o desaparecimento do senso comum não surge como efeito do fenômeno totalitário, mas é cristalizado pelo seu acontecimento. O levante dos sistemas totalitários na Alemanha e na União Soviética, ainda que sejam complicados os diagnósticos de aproximação entre ambos os projetos, apresenta o elemento comum da substituição do senso comum por uma lógica rigorosa capaz de deduzir o “sentido” da realidade a partir de uma ideia central. Ocorreu assim com a ideia de raça superior na Alemanha e com a ideia de classe portadora do desenvolvimento histórico na União Soviética. A ascensão da lógica como forma de mediar a relação com a realidade só foi possível pelo enfraquecimento dos costumes ou dos princípios que regravam a vida em sociedade nas nações. Não é estranho o fato de que nos deparamos com dificuldades em fazer encontrar a legislação e os princípios morais capazes de fundamentá-los. Isto é, as leis representam fragmentos de moralidade remanescente, ou ainda, os princípios morais de parcelas da sociedade que se fazem prevalecer pela predominância social e econômica, mas nem sempre pela política. Esta fragmentação permitiu a Hitler ascender ao poder como portador de um novo sentido para o povo alemão.

Era este o quadro apresentado a Arendt no momento em que ela preparava seu trabalho *Origens*: o desafio de pensar o fenômeno totalitário com a ruptura do fio de Ariadne da tradição, ou seja, sem a possibilidade de orientar-se nos caminhos da história em busca das origens do fenômeno seminal do século XX. Assim, nesta difícil tarefa, Arendt foi buscar na articulação de elementos das obras de Walter Benjamim e de Martin Heidegger um modo próprio de pensar. À luz de ambos, percebeu que o diálogo com a tradição poderia renovar o passado. Assim:

⁹ ARENDT, “Compreensão e política”, p.45.

a perda inegável da tradição no mundo moderno não acarreta, de modo algum, uma perda do passado, pois tradição e passado não são a mesma coisa, como os que acreditam na tradição, por um lado, e os que acreditam no progresso, de outro, nos teriam feito crer, pelo que não faz muita diferença que os primeiros deplorem esse estado de coisas e os últimos estendam-lhe congratulações.¹⁰

Arendt estava certa de que o passado histórico não estava dotado de uma única verdade e que, como Kafka já havia apontado, “é difícil dizer a verdade, pois embora só haja uma verdade, ela está viva, e, portanto tem um rosto vivo e matável”¹¹. Embora os fatos históricos sejam únicos, sua relevância e significado são atribuídos pela leitura realizada pelo historiador, pensado aqui no sentido homérico da palavra. O fio que conduziu gerações passadas pelos caminhos da história agora estava rompido e a árdua tarefa posta apareceu para Arendt também como uma oportunidade de re-pensar a tradição em sua relação com o passado histórico. Para a autora:

Com a perda da tradição perdemos o fio que nos guiou com segurança através dos vastos domínios do passado; esse fio, porém, foi também a cadeia que aguilhoou cada geração sucessiva a um aspecto predeterminado do passado. Poderia ocorrer que somente agora o passado se abrisse a nós com inesperada novidade e nos dissesse coisas que ninguém teve ainda ouvidos para ouvir¹²

Será esta, portanto, a maneira como Arendt irá se dirigir ao passado e o modo como irá se relacionar com a tradição do pensamento político ocidental.

¹⁰ ARENDT, *Entre o passado e o futuro*, p.130.

¹¹ KAFKA *apud* ARENDT, *Homens em tempos sombrios*, p.39.

¹² ARENDT, *Entre o passado e o futuro*, p.130.

Sem amarras que a prendam, mas também sem a segurança oferecida às gerações passadas que dispunham da tradição para se orientar. Por este motivo a apropriação crítica de Benjamin e Heidegger é fundamental a Arendt, embora seu modo de transitar entre tais autores constitua uma polêmica entre seus comentadores. Seyla Benhabib pensa uma tensão entre Benjamin e Heidegger localizada entre o princípio de uma historiografia fragmentada e descontínua de Benjamin e o princípio de temporalidade originária de Heidegger.¹³ Já outras leituras tendem a pensar uma complementação de ambos os autores na medida em que Arendt altera a concepção heideggeriana de temporalidade para sua reflexão política e adota a historiografia benjaminiana para lidar com fragmentos descontextualizados de eventos e pensamentos após a ruptura do fio da tradição.¹⁴

A divergência interpretativa não está inserida entre Heidegger e Benjamin propriamente, mas no “lugar” ocupado por Heidegger dentro do pensamento arendtiano, isto é, sendo contraposto a Benjamin em Benhabib e somado e este em Duarte. De qualquer maneira, sugiro que podemos apontar Benjamin como ponto pacífico de leitura e fonte segura para interpretações frutíferas. Para o propósito de compreender o juízo estético reflexionante como fragmento descontextualizado, proposta central deste trabalho, a esquiwa de tal polêmica se faz mais produtiva.

A inspiração benjaminiana de Arendt é sintomática em um trecho da obra shakespeariana *The Tempest* (I, 2): “A cinco braças jaz teu pai, / De seus ossos fez-se coral,/Essas são pérolas que foram seus olhos./Nada dele desaparece/Mas sofre uma transformação marinha/ Em algo rico e estranho”. Este trecho se repete com relativa frequência nos textos de Arendt e possui um grande potencial para elucidar a relação do historiador com o passado ao resgatá-lo das “profundezas” sob a forma de “pérolas” e “corais” que apesar de toda a transformação preservam de modo rico e estranho a sua origem. Tais pérolas e corais estão nas profundezas do passado histórico prontos para serem pescados como fragmentos de um passado já descontextualizado, mas que, ain-

13 BENHABIB, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, p.95.

14 DUARTE, “Hannah Arendt entre Heidegger e Benjamin...”, p.71

da assim, não perde seu potencial heurístico de orientar experiências presentes com seu sentido originário.

Observamos que o retorno de Arendt ao passado não constitui um momento nostálgico de recuperação de experiências já naufragadas, ou a reprodução fiel dos fatos históricos ocorridos. Trata-se de viabilizar a narração de experiências originárias em histórias capazes de transmitir algum significado. Afinal, uma história revela o sentido daquilo que, de outro modo, permaneceria como sequência intolerável de puros acontecimentos.¹⁵ Como descreveu Arendt: “Nenhuma filosofia, nenhuma análise, nenhum aforismo, por muito profundo que sejam, podem comparar-se, na intensidade e na riqueza de sentidos, a uma história bem contada.”¹⁶ As pérolas e os corais são os fragmentos que viabilizam a narração de um passado dotado de alguma significação. Após a ruptura da tradição nos resta resgatar seus destroços das profundezas do oceano para evitar seu esquecimento em eventos e pensamentos confusos de sequências intoleráveis. Arendt se referia a esta maneira de proceder como *storytelling*. Uma atividade humana fundamental. Mas narrar histórias a fim de lidar com passado aponta para uma faculdade que, segundo Arendt, só foi tratada como um grande tópico em Kant, quando este elaborou a *Crítica do Juízo*. Segundo Arendt é preciso atentar para o próprio significado da palavra história que, em sua atividade de *storytelling* remonta ao sentido arcaico da palavra, ou seja, *historien*, inquirir para poder contar como foi.¹⁷ Como Arendt no diz:

...a origem desse verbo é uma vez mais Homero (Ilíada, XVIII), onde aparece o substantivo *histor* (historiador, por assim dizer), e o historiador homérico é o *juiz*. Se o juízo é a nossa faculdade para lidar com o passado, o historiador é o homem que indaga sobre esse passado e que, ao relatá-lo, preside ao seu julgamento. Se assim for, poderemos reclamar para nós nossa dig-

15 ARENDT, *Homens em tempos sombrios*, p.125.

16 ARENDT, *Homens em tempos sombrios*, p.33.

17 ARENDT, *A vida do espírito*, p.163.

nidade humana, resgatá-la por assim dizer da pseudo-divindade chamada História na Era moderna, sem negar a importância da História, mas negando-lhe o direito de ser o último juiz.¹⁸

O que Arendt nos propõe é a desconstrução das modernas filosofias da história que orientam a compreensão da realidade a partir do movimento de realização plena de um macro-sujeito. Seja ele a Espécie humana, o Espírito Absoluto ou o Proletariado. Ao retornar ao conceito homérico de história, Arendt nos oferece a oportunidade de nos relacionarmos com um passado iluminado por um evento presente, diferentemente das filosofias da história que orientam sua leitura do passado para busca de causas que conduzam a um projeto no futuro. Segundo ela “o acontecimento ilumina o próprio passado; jamais pode ser deduzido dele.”¹⁹ E pouco mais adiante aponta que “(...) a história é uma estória que tem muitos começos, mas nenhum fim. O fim, em qualquer sentido estrito e definitivo da palavra, só poderia ser o desaparecimento do homem da face da Terra.”²⁰ Deste modo, a história é pensada aqui como a narrativa que dá sentido para o evento do presente ao partir de suas origens em um vasto passado de possibilidades para chegar ao evento cristalizado. Contudo, o encontro com a origem entre “vários inícios” só é possível após a realização do evento no presente. Logo, este seria como uma luz que ilumina o passado fazendo surgir uma história inteiramente nova. Diferente das “causas” do totalitarismo, Arendt foi buscar suas origens. Pois a primeira opção pressupõe uma relação de causalidade entre fatos históricos que conduziriam necessariamente ao fenômeno totalitário. Caso Arendt adotasse tal abordagem teórica, estaria presa ao problema de todas as filosofias da história, isto é, dada a lei que movimentou a história do passado ao presente, também estaria determinando o movimento do presente ao futuro. Assim, em *Origens*, a autora buscou na história fragmentada os elementos capazes de dar sentido ao evento totalitário cristalizado no presente sem apontar para uma relação de necessidade entre eles.

18 ARENDT, *A vida do espírito*, p.163.

19 ARENDT, “Compreensão e política”, p.49.

20 ARENDT, “Compreensão e política”, p.50.

Assim observamos uma clara distinção entre filosofia da história e *storytelling*. Para chegar finalmente à apropriação arendtiana do juízo estético reflexionante, apontaremos para as divergências entre Arendt e Kant no âmbito da ética e como tal distinção reflete a faculdade considerada ponto de partida para se pensar a política. Como veremos, Kant funda toda sua ética em uma metafísica moderna sustentada em um sujeito transcendental enquanto norma que oferece critérios universais para o agir moral. Esta abordagem tem o primado da Razão pura prática que conduzirá o sistema kantiano a uma filosofia da história. Já Arendt não caracteriza *A Paz perpétua* e *A Metafísica dos Costumes* como escritos políticos. É possível apontar que as conclusões sobre o direito e a história são pensados por Kant como a dedução do fundamento racional de sua filosofia prática, o Imperativo Categórico. Logo, a política é pensada como o processo de realização do direito pela relação tensa entre a racionalidade humana e suas inclinações naturais. Por este motivo, o pensamento político em Kant deve ser acompanhado de sua filosofia da história. Esta é a sugestão feita por Ricardo Ribeiro Terra em seu texto *A política tensa*. Para o comentador:

“... a peculiaridade da inserção de Kant no debate político de seu tempo é marcada não apenas pela transformação dos diversos conceitos político-jurídicos em idéias, mas pelo vínculo com a filosofia da história, o que altera radicalmente a posição das questões... A ação política reformadora terá uma espécie de “garantia”: o desenvolvimento histórico com um sentido. A tensão entre o ideal e o real exige a filosofia da história.”²¹

O aspecto central observado pelo autor é a tensão existente em Kant entre o inteligível e o sensível. O primeiro sendo o regulador apresentado na *Crítica da Razão Pura* sob a forma de ideias reguladoras da razão e o segundo a realidade humana composta pela distância do ideal e pela presença das paixões humanas

21 TERRA, *A política tensa*, p.10.

disputando a orientação de nossas ações com a Razão. O sentido desta tensão reside no desenvolvimento histórico enquanto realização do direito. A filosofia da história possui um fio condutor *a priori*, este é o projeto de “redigir uma história segundo uma ideia de como deveria ser o curso do mundo, se ele fosse adequado a certos fins racionais”²². O sentido anunciado por Kant é oferecido pela noção de progresso que abarca sua teoria. Este implica a realização das disposições racionais contidas no gênero humano enquanto ser racional. Diferentemente de Hegel, que aponta para uma superação de etapas em um processo dialético, Kant conduz sua filosofia da história em um desenvolvimento contínuo que tende à aproximação entre o real e o ideal²³. Entretanto “não é suficiente, pois, seguir uma trama teleológica que torna possível um progresso; é preciso isolar, no interior da história, um acontecimento que terá valor de signo”²⁴. É através desse signo que podemos compreender a causalidade da ação dos homens enquanto seres livres, atuando no progresso da história e permitindo pensá-la enquanto processo de realização do direito, isto é, enquanto um processo político. Este signo seria a Revolução Francesa, que demonstrou a atuação daquilo que Kant denomina a *insociável sociabilidade* do homem. Isto é, sua necessidade de viver em sociedade acompanhada de sua incapacidade de viver sem o conflito. Para tornar clara tal insociabilidade que coloca em curso o progresso da história, observaremos as bases da moral kantiana.

Na *Fundamentação*, Kant procura lançar as bases para sua filosofia prática a partir do conceito de boa vontade, a qual caracteriza a ação verdadeiramente moral. Ainda na primeira seção da obra, Kant estabelece que a ação moral não deve ser determinada pelas paixões humanas, mas apenas pela razão, o que implica o desprovimento de qualquer interesse egocêntrico do agente. Esta é a *ação por dever*.

O dever é a necessidade de uma ação por respeito à lei. Conforme o autor nos apresenta na primeira seção da *Fundamentação*, se a ação realizada por dever eliminar totalmente a influência da inclinação e com ela todo o objeto da von-

22 KANT, *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, p.22.

23 TERRA, *A política tensa*, p.167.

24 FOUCAULT, “Dossier Michel Foucault” *apud* TERRA, *A política tensa*, p.157.

tade, nada além da lei pode determiná-la objetivamente, ou nada além do puro respeito à lei prática pode determiná-la subjetivamente. De tal maneira, a máxima que determina a ação é o critério para sua moralidade. Assim, Kant apresenta no parágrafo 17 da primeira seção a formulação do Imperativo Categórico como lei universal: “devo proceder de maneira que eu possa querer também que a minha máxima se torne uma lei universal”²⁵. Logo, ação moral significa agir orientado pelo dever de obedecer à lei. Mas além da ação orientada pelo dever, é preciso que os seres racionais também sejam legisladores da lei a que se submetem. Na formulação de Kant, somos livres em nossas ações, pois dispomos da capacidade de legislar universalmente. Pois ser livre também significa ter autonomia de elaborar racionalmente a máxima que orienta minha ação. Esta é a formulação do Imperativo Categórico enquanto autonomia da vontade.

O primeiro problema colocado por Kant trata da empiricidade do princípio da moralidade, isto é, do Imperativo Categórico. Para ser considerado verdadeiramente moral, o conceito de moralidade precisa ser absoluto e necessário e isso só é possível *a priori*. Mas ele também demanda, para realizar a passagem da filosofia vulgar ao conhecimento racional, uma metafísica dos costumes que realize esta passagem. Voltamos à tensão que predomina na obra moral de Kant e que reside na divisão realizada pelo autor entre as paixões humanas e a racionalidade. Como observamos acima, Kant pressupõe a total supressão das paixões pela razão a fim de garantir a moralidade da ação. Em *A Metafísica dos Costumes* o autor terá a preocupação de elaborar uma teoria do direito que torne viável o Imperativo Categórico, sob pena de tornar sua filosofia prática um formalismo vazio. O conceito primário para uma compreensão da metafísica dos costumes em Kant, dividida na doutrina da virtude e na doutrina do direito, é o conceito puro de liberdade. O direito, portanto, “é o conjunto das condições sob as quais o arbítrio de um pode conciliar-se com o arbítrio de outro segundo uma lei universal da liberdade”²⁶. Para o autor, a liberdade enquanto ideia reguladora da razão não pode ser demonstrada por exemplos. Sua concepção positiva pode

25 KANT, *Fundamentação da metafísica dos costumes*, p.33.

26 KANT, *A Metafísica dos Costumes*, p.101.

ser apontada na existência de leis e no uso da vontade pura para obedecer tais leis. Em Kant, o termo vontade refere-se ao arbítrio determinado pela razão, o que o autor denomina vontade pura ou razão prática. Nos homens, o arbítrio é um livre-arbítrio. E o sentido preciso da palavra lei refere-se aos imperativos que obrigam a ação em determinada direção, sendo que tal obrigação possui aspectos distintos na doutrina da virtude e na doutrina do direito. Na primeira, a obrigação é pensada como obrigação interna, ou *dever*; isto é, a observância da lei pela simples obediência ao Imperativo Categórico. Aqui está pressuposta e ideia de liberdade da vontade uma vez que toda lei universal exigindo obediência também pressupõe a nossa condição de legislador universal da mesma lei. Já o segundo é o aspecto da obrigação externa que pressupõe o uso da coerção para garantir a observância da lei.

Outra característica fundamental do direito é a sua competência para coagir. Orientado pela lei universal da liberdade, o direito também possui a tarefa de utilizar a coerção com a finalidade de garantir a própria liberdade, afinal, desde que a coerção seja motivada por uma lei universal de garantia da própria liberdade, inclusive pela coerção, esta não entra em contradição com a liberdade. Portanto, para Kant, está contida na ideia de liberdade a observância às leis uma vez que somos legisladores, isto é, somos autônomos. Ainda que haja a desobediência, o que só pode ser proveniente de um arbítrio que tenda às inclinações naturais, o direito possui a tarefa de coagir o infrator sob a égide da lei universal de limitação recíproca do arbítrio de cada membro da sociedade. A responsabilidade pela aplicação da coerção, isto é, pela garantia do direito é do soberano. Por este motivo, Kant aponta para uma constituição legal capaz de reger a felicidade e os direitos dos homens. Para ele: “os homens podem, sem dúvida, ter na cabeça a ideia dos direitos que lhes são devidos, porém, em virtude da dureza do seu coração, seriam incapazes e indignos de ser tratados em conformidade com eles e, por conseguinte, só um poder supremo que proceda segundo regras de prudência os pode e deve manter na ordem.”²⁷ Este antagonismo deve ser mediado

27 KANT, “Sobre a expressão corrente: isto pode ser correcto na teoria, mas nada vale na prática”, p.94.

pelo direito, mas, segundo Kant, é esta relação tensa entre o inteligível e o sensível que permite ao direito se aperfeiçoar e efetivar a aproximação entre ambos. Conforme o autor apresenta na quarta proposição da *Ideia*: “O meio de que a natureza se serve para obter o desenvolvimento de todas as suas disposições é o antagonismo destas na sociedade, na medida em que ele se torna, finalmente, causa de uma ordem legal das mesmas disposições.”²⁸ Encontramos aqui a causalidade do homem na história na medida em que suas ações tendam, ou não, a mover a espécie em direção ao progresso da razão. Por este motivo podemos apontar a Revolução de 89 como signo deste processo. Ao mesmo tempo em que Kant verifica o rompimento com o ordenamento legal estabelecido e o descumprimento da ação pelo dever, ele pode se entusiasmar com o evento francês por vislumbrar a possibilidade de aperfeiçoamento do ordenamento jurídico rumo a uma constituição republicana que administra as relações dos cidadãos com mais justiça.

Para Kant, esta relação que tende a ocorrer entre indivíduos, isto é, a de que os indivíduos se aproximem cada vez mais do máximo de liberdade no qual um não interfere na liberdade do outro e no qual cada um pode se desenvolver mais, também será possível na relação entre os estados. Na medida em que os conflitos entre estes deixem de ser estimulantes ao seu desenvolvimento, uma federação de nações deverá ser criada e um direito das gentes será criado, propiciando o que Kant denomina uma paz perpétua.

Observamos assim, conforme Terra nos apontou anteriormente, que a relação aparentemente contraditória entre a razão e as inclinações em Kant pode ser compreendida como uma relação tensa que proporciona o desenvolvimento da história, cujo sentido pode apenas ser apreendido *a priori*. Deste modo “a partir de Kant a política passa a ser pensada junto com a história (...). Garantida pelo sentido da história.”²⁹ E a história é pensada enquanto *Weltgeschichte*, isto é, aquilo que possui um fio condutor, não enquanto *Historie*, composta empiricamente como conjunto de fatos dados. O sentido colocado *a priori* aqui é a realização do uso da razão, mas

28 KANT, *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, p.13.

29 TERRA, *A política tensa*, p.169.

como o próprio Kant afirma na segunda proposição da *Ideia*: “No homem (como única criatura racional sobre a terra), as disposições naturais que visam o uso da sua razão devem desenvolver-se integralmente só na espécie, e não no indivíduo.”³⁰

É partir deste ponto que iniciamos a crítica de Hannah Arendt a Kant. Como já dito anteriormente, a autora não considerava os textos *A Metafísica dos costumes* e *A Paz perpétua* como políticos. Se incluirmos aqui a *Fundamentação*, verificamos que estes textos constituem o caminho percorrido por Kant para desenvolver sua teoria política como a realização do uso da razão na espécie humana enquanto realização do direito. Como um autor da tradição do pensamento político ocidental, Kant encontrou na filosofia da história um sentido para a atividade política do homem e, como outras teorias semelhantes, a sua apontou um macro-sujeito como o sujeito histórico. A concepção de política de Arendt não poderia ir ao encontro de tais considerações. O fator central aqui é: Arendt não compartilha a mesma concepção de história de Kant. Enquanto este se utiliza da *Weltgeschichte* para pensar a política, Arendt pensa através de uma historiografia fragmentária, isto é, sem um sentido que possa ser dado *a priori*. Tal sentido, por sua vez, pode ser observado apenas no âmbito de um macro-sujeito, relacionando história e política.

A política, para a pensadora, é, antes de tudo, agir politicamente, ou seja, iniciar processos capazes de causar alterações na teia de relacionamentos que existe entre os homens, seja por atos ou palavras, sem que isso signifique tender para a realização de um sujeito histórico. Assim, a faculdade do agente político é o juízo, não a vontade, ou a razão prática, como em Kant. Como veremos nesta fase conclusiva do trabalho, Arendt critica o juízo determinante moral como paradigma do juízo político e em seu lugar propõe o juízo estético reflexionante. Ao analisar a apropriação arendtiana do juízo reflexionante, observaremos em nossa conclusão final qual a relação que Arendt apresenta com os autores da tradição.

No primeiro volume, sobre o pensar, de *A vida do espírito*, Arendt nos apresenta, já nas partes finais, a localização no âmbito da temporalidade das três atividades do espírito. A partir de uma parábola de Kafka, a autora nos oferece uma compreensão daquela que seria a lacuna da temporalidade onde se localiza o pensamento. Citando o aforismo “ELE” ela traz:

30 KANT, *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, p.11.

“Ele tem dois antagonistas: o primeiro empurra-o de trás a partir da origem. O segundo veda o caminho à frente. Ele luta com ambos. Na verdade, o primeiro lhe dá apoio na luta contra o segundo, pois ele quer empurrá-lo para frente; e, da mesma forma, o segundo apoia-o na luta contra o primeiro, pois ele empurra-o para trás.”³¹

Para Arendt, esta constitui a formatação da temporalidade com relação às atividades do espírito. Sua única contribuição à parábola de Kafka consiste na angulação formada entre as forças do passado e do futuro, constituindo algo como um paralelogramo de forças, afinal, uma vez que o simples confronto entre passado e futuro conduziria à anulação das forças entre si, é preciso a atuação do ego pensante entre ambas deformando o ângulo de confronto entre elas e evitando que se anulem. Deve-se observar que esta parábola vale para o posicionamento do ego pensante na temporalidade, não para o homem no cotidiano. Portanto sob a perspectiva temporal nossas faculdades do juízo e da vontade dizem respeito ao que está ausente, seja avaliando o que já se foi na primeira ou decidindo o que será na segunda. Ambas necessitam da preparação da atividade do pensamento para se efetivar. De qualquer maneira, interessa-nos aqui apontar para uma política dirigida pela faculdade da vontade em Kant e pela faculdade do juízo em Arendt. São paradigmas distintos que regulam a ação política a partir de ideais futuros no caso de Kant e de lições passadas no caso de Arendt.

O juízo não é razão prática. Esta raciocina e determina o curso de nossa ação enquanto regras universais que devem ser obedecidas. Como Kant aponta em sua filosofia prática, o conceito central da moralidade é a ideia de liberdade. A realização de liberdade, que como qualquer ideia reguladora da razão não possui exemplos concretos, pode ocorrer apenas pela regulação da nossa faculdade de apetição às determinações da razão prática, isto é, fazendo desta faculdade uma vontade pura. A busca por ideais de liberdade e felicidade em uma sociedade justa capaz de administrar as diferenças entre os arbítrios dos homens faz sentido

31 KAFKA, “Gesammelte Schriften”, *apud* ARENDT, *A vida do espírito*, p.153.

apenas quando pensada no âmbito da ideia reguladora de um contrato originário que garanta a constituição de uma sociedade e da ideia reguladora de uma história universal que tenda a realização de todos estes ideais. O juízo, por sua vez, por não ser uma faculdade prática, surge do entusiasmo com determinado espetáculo nos levando a considerar sua beleza ou seu aspecto sublime. Quando Kant pensou esta terceira crítica, sua preocupação era compreender como era possível enquadrar o contingente e particular no âmbito do geral. Quando a regra do caso particular se apresenta, o juízo determinante apenas realiza a aplicação da regra geral ao caso contingente. No entanto, quando não há uma regra geral, o juízo, denominado agora, estético reflexionante, precisa encontrar a regra partindo de um caso particular. Nesse caso, o “alargamento do espírito desempenha um papel crucial na *Crítica do Juízo*. Esta é a capacidade que homens possuem para mover-se entre diversos pontos-de-vista particulares existentes entre si. O pensamento alargado significa visitar outras perspectivas. Assim, este alargamento resulta de uma abstração das limitações, abandonando nossas condições subjetivas privadas para se mover entre as opiniões dos demais espectadores. A faculdade que nos permite tal alargamento é a imaginação, que transforma um objeto em uma representação, isto é, dispensando a necessidade de confrontá-lo diretamente. Pela imaginação, posso ter a representação do objeto observado em outro momento, e, enquanto representação, posso refletir sobre ele. Por este motivo, o *gosto* é denominado juízo. Pois não determino apenas se um objeto me apraz ou não, pelo juízo, lidando agora com as representações oferecidas pela imaginação, posso julgar o objeto representado segundo a imparcialidade oferecida pelos diversos pontos de vista visitados. Mas qual o critério para tal julgamento uma vez que o juízo parte de uma situação contingencial sem possuir uma regra geral capaz de oferecer algum critério? Este critério é a comunicabilidade, e o padrão para decidir é o senso comum, que atua como um sexto sentido para os homens. Além dos cinco sentidos internos que possibilitam a intuição dos objetos, possuímos outro que possibilita compartilhar um mundo comum com outros homens. Pois:

“No *sensus communis* devemos incluir a ideia de um sentido *comum* a todos, isto é, de uma faculdade do juízo que, em sua reflexão, leva em conta (*a priori*) o modo de representação de todos os outros homens em pensamento, para, de certo modo, comparar seu juízo coma razão coletiva da humanidade (...)”³²

Assim o critério do juízo quando este se refere ao caso estético reflexionante, é o senso de comunidade. O juízo verdadeiramente desinteressado, isto é, livre das limitações subjetivas, possui uma maior comunicabilidade. Não podemos compelir os demais a concordar com nossos juízos, mas podemos comunicá-lo. O único interesse que podemos apresentar no Belo é em sua existência. Algo como um “interesse nos desinteresse”, como algo que se dá apenas em sociedade. Assim, o juízo é a única faculdade humana que pressupõe a companhia de outros homens e por este motivo é pensada como a faculdade política por excelência em Arendt.

Como Arendt observa, se Kant “tivesse esquecido, por causa... [do]... ‘dever moral’, seus *insights* como espectador, teria se transformado naquilo que tantos homens bons, envolvidos e engajados nos assuntos públicos, tender a ser – um tolo idealista”³³. Ao observar a opinião de Kant sobre o tema da guerra, ou seja, que o pensador nutria determinado entusiasmo pelo aspecto sublime do conflito armado, ela também sabia que os juízos estéticos de Kant não são anulados pela máximas de ação da razão, ou seja, pelos deveres que obrigavam a paz. Este era o pressuposto teórico que permitia a Kant admirar a Revolução Francesa bem como condená-la do ponto de vista da razão prática. Porém, no que diz respeito à ação, não há dúvida de que “a razão prática-moral pronuncia dentro de nós o seguinte veto irresistível: Não deve haver guerra (...)”³⁴. Portanto, o juízo estético reflexionante não possui efeitos práticos sobre a razão em Kant.

32 KANT, “Crítica do Juízo”, § 40, *apud* ARENDT, *A vida do espírito*, p.379.

33 ARENDT, *A vida do espírito*, p.373.

34 KANT, “Fundamentação da metafísica”, § 62 conclusão, *apud* ARENDT, *A vida do espírito*, p.373.

Dado que Kant não escreveu propriamente uma filosofia política, segundo Arendt, o que a autora se propõe é exercitar como poderiam ser as conclusões de Kant sobre a filosofia política tendo como paradigma o juízo estético. Assim, o que observamos é a transposição das questões estéticas de Kant para o âmbito do questionamento político. Retornando ao aspecto temporal das atividades do espírito, observamos que a filosofia prática kantiana está orientada para o macro-sujeito da espécie humana e para a realização de suas disposições racionais ao longo da história. Esta é uma teoria política orientada pelo alcance de uma condição posta no futuro, dimensão temporal da vontade. Faculdade que, em Kant, é regulada pela razão prática. Em contrapartida, orientamos o pensamento político de Arendt no passado, dimensão temporal do juízo. Por este motivo, Arendt possui a preocupação de recuperar algum sentido para a política nos destroços da tradição naufragada após os eventos totalitários. Para Arendt, a liberdade é considerada o sentido da política, mas diferentemente de Kant, que pensa a liberdade como uma ideia da razão, Arendt a concebe como a própria condição por meio da qual os homens podem agir entre si por meio de discursos e pela realização de atos. A liberdade em Arendt pressupõe a vida em comunidade, isto é, o mesmo pressuposto do juízo. Podemos compreender o juízo reflexionante em seu caráter político a partir da categoria de senso comum, o sexto sentido externo que oferece aos homens a possibilidade de compreensão do mundo também no aspecto político. Conforme Arendt: “Se a essência de toda a ação, e em particular a da ação política, é fazer um novo começo, então a compreensão torna-se o outro lado da ação...”³⁵. Temos a capacidade de julgar as ações de outros homens e desta maneira compreendê-las. Ao emitirmos juízos sobre atos passados nos reconciliamos com os mesmos e, desta maneira, somos capazes de estabelecer critérios para novas ações políticas no presente em um círculo incessante de compreensão e ação.³⁶ Como já vimos, o juízo opera com o senso comum em seu procedimento de julgar. Em sua dimensão política, Arendt também aponta na comunicabilidade a possibilidade de julgamento de atos e palavras. Portanto, compreender é, antes de tudo, um exercício de imaginação, isto é, de afastar-se

35 ARENDT, “Compreensão e política”, p.52.

36 ARENDT, “Compreensão e política”, p.52.

do conjunto de fatos dados a fim conferir a eles algum sentido. Pois “somente a imaginação nos permite ver as coisas em suas perspectivas próprias; só ela coloca a certa distância o que está próximo demais para que possamos ver e compreender sem tendências e preconceitos”³⁷, isto é, de forma desinteressada.

A atividade de compreender é o paradigma do pensamento político em Arendt. Sua fundamentação teórica está baseada no juízo reflexivo kantiano descontextualizado do sistema crítico do autor. Isto não significa que a autora seja uma neo-kantiana. Sua apropriação tem por objetivo a fundamentação teórica de sua própria teoria política, que busca dar conta de pensar a política em um mundo desprovido do fio condutor da tradição. Dada a desarticulação do senso comum na modernidade, Arendt precisou preencher este requisito fundamental do juízo com um diálogo com toda a tradição do pensamento político ocidental. Por este motivo, seus interlocutores são os filósofos. Dada a ruptura, não é possível reivindicar a herança teórica dos autores do passado, condição bem expressada por René Char para quem “Nossa herança não foi precedida por nenhum testamento.” Nossa tradição teórica perdeu sua capacidade de orientar a compreensão. Logo, somos compelidos a repensá-la e apropriá-la de tal maneira que novas categorias de compreensão e padrões de juízo sejam oferecidos. Kant ocupa aqui um papel privilegiado, afinal, não apenas oferece um fragmento, ou pérola, que viabiliza uma compreensão do mundo, mas oferece o juízo como o próprio paradigma para a atividade de compreender e re-pensar a tradição através de uma história fragmentada.

A pearl in Kant: the recovery of Kantian aesthetical reflective judgment under a political dimension

Abstract: Arendt found in the “Analytic of the Beautiful”, more precisely in Aesthetic Judgment reflective, a paradigm for her way of defining the political judgment. Obviously, this appropriation without compunction induces much criticism among the readers of Kant given the fact that Arendt overlooks all the assumptions of Kantian transcendental idealism to reach the reflective aesthetic judgments as a paradigm of political thinking.

37 ARENDT, “Compreensão e política”, p.53.

She invites us to reflect on the reasons which led her to disregard the Kant's ethical work as a reference to her political theory and, even more intriguing, what could allow Arendt to make such a cut and to seek a political philosophy in such a unusual work. Thus, the reflective judgment is the theoretical fragment used by her in order to regain our ability to understand, because this is our true political faculty which allows the building of action criteria based on communication between men.

Keywords: Arendt - Kant - Benjamin - reflective judgment - policy

Referências bibliográficas

- AGUIAR, Odilio. *Filosofia, Política e Ética em Hannah Arendt*. Ijuí: Unijuí, 2009.
- ARENDR, Hannah. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.
- _____. "Compreensão e política". In: *A dignidade da política*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2002
- _____. *A vida do espírito*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2002.
- _____. *Compreensão: Formação, Exílio e Totalitarismo*. Org. Jerome Kohn. São Paulo: Cia das Letras. Belo Horizonte. UFMG, 2008.
- _____. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva, 2007.
- _____. *Homens em tempos sombrios*. Lisboa: Relógio d'água, 1991.
- _____. *Lições sobre a filosofia política de Kant*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.
- _____. *Origens do totalitarismo*. São Paulo: Cia das Letras, 2000.
- BENHABIB, Seyla. *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. Califórnia: Sage-publications, 1996.
- DUARTE, André. "Hannah Arendt entre Heidegger e Benjamin: A crítica da Tradição e a recuperação da origem da política." In: *Hannah Arendt: diálogos, reflexões e memórias*. Belo Horizonte: UFMG, 2003

- KANT, Immanuel. *Fundamentação Metafísica dos Costumes*. Trad. Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 1988.
- _____. *Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita*. Trad. Rodrigo Naves e Ricardo Terra. São Paulo: Brasiliense, 1986
- _____. *A Metafísica dos Costumes*. Trad. Edson Bini. Bauru: EDIPRO, 2003.
- _____. "Sobre a expressão corrente: Isto pode ser correcto na teoria, mas nada vale na prática". In: *A paz perpétua e outros opúsculos*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1995
- TERRA, Ricardo. "Sobre a arquetônica da filosofia prática". In *Passagens: estudos sobre a filosofia de Kant*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2003
- _____. *A política tensa: ideia e realidade na filosofia da história de Kant*. São Paulo: Iluminuras, 1995.