

## Notas sobre Hannah Arendt leitora de Kant

Daniel Tourinho Peres<sup>1</sup>

I. No início da década de 70 Hannah Arendt apresenta suas lições sobre a filosofia política de Kant. Seria um enorme exagero pretender que tal curso mudou os destinos da interpretação de Kant, principalmente de sua filosofia política. A bem da verdade, é a filosofia política como um todo que conhece um novo interesse por parte dos filósofos, e a filosofia política de Kant em particular. Se não é, então, o caso de atribuirmos a Hannah Arendt a responsabilidade pelo nascimento do interesse pela filosofia política de Kant – até porque suas lições ficam restritas a um público mais restrito, ao menos até sua posterior e póstuma publicação –, é preciso, porém, reconhecer que a leitura que ela apresenta tem enorme interesse, porque de uma argúcia filosófica rara. E é essa argúcia que garante a pertinência do seu texto, a despeito de sua pouca precisão relativa à letra de Kant. Mas com essa última afirmação não é minha pretensão, de modo algum, levantar uma censura, um veto próprio do historiador da filosofia. Na verdade minha intenção é esclarecer um pequeno aspecto da filosofia política de Kant, e para isso a chave proposta por Arendt, qual seja, a distinção entre agente e espectador, o foco no problema da comunicação e no juízo reflexionante estético, me parece um bom mote.

Desfeito então, assim espero, qualquer equívoco que o meu resumo possa ter suscitado, levando-os a pensar que eu iria “corrigir” Hannah Arendt, cabe-me dar início ao meu argumento. Como vocês sabem melhor do que eu, no centro da leitura de Arendt está o § 40 da *Crítica da Faculdade de Julgar*: “do gosto como uma espécie de *sensus communis*”, e também a passagem do *Conflito das Faculdades* onde Kant faz referência à Revolução Francesa e ao sentimento de quase entusiasmo que ela provoca em seus espectadores. Vejamos primeiro o § 40 da *Crítica da Faculdade de Julgar*, onde aparece a figura do *sensus communis*:

“Por *sensus communis* há que se entender a idéia de um sentido *comunitário*, isto é, de uma faculdade de julgar que, na sua reflexão, toma em consideração, em pensamento, o modo de representação de todo outro, como que para ater seu juízo à inteira razão humana, de modo a afastar a ilusão que – a partir de condições privadas subjetivas, as quais facilmente poderiam ser tomadas como objetivas – teria influência prejudicial sobre o juízo” (*Crítica*

---

1- Professor do Departamento de Filosofia da UFBA e pesquisador do CNPq.

da Faculdade do Juízo, 196).

Logo após uma breve digressão, onde Kant apresenta as máximas do entendimento humano comum, do *sensus communis*, melhor dizendo, temos uma outra passagem, igualmente importante:

“Eu retomo o fio abandonado por esse episódio e digo que o gosto pode ser chamado, com maior direito que o entendimento são, *sensus communis*; e que a faculdade de julgar estética, de preferência à intelectual, pode levar o nome de um sentido comunitário, se se quiser empregar o termo sentido como um efeito da simples reflexão sobre o ânimo” (*Crítica da Faculdade do Juízo* 198).

Ora, são essas duas passagens que permitiriam a Hannah Arendt afirmar, no final de sua décima segunda lição, que “o gosto é esse ‘senso comunitário’” (ARENDR, 92). Trata-se, porém, mais de uma licença do que de uma autorização do próprio texto de Kant. Pois o *sensus communis*, na medida em que é uma idéia, não pode ser o gosto, assim como não pode ser, talvez até com mais razão, o entendimento são, vulgar. Então, o que o texto parece autorizar é apenas isso: tomar o gosto como a instância que melhor nós faz compreender o que seria a idéia de um *sensus communis*, garantia da comunicabilidade de nossas representações, inclusive aquelas ligadas ao gosto, isto é, estéticas, porque vinculadas ao nosso sentimento. A rigor, então, o máximo que poderia ser dito é o seguinte: o gosto é o melhor candidato, dentre outros, para nos *apresentar* – e eu grifo aqui o *apresentar*, para retornar a ele depois – o *sensus communis* que permanece, então, como idéia. Ora, a própria nota que Kant acrescenta a essa segunda passagem da *Crítica da Faculdade de Julgar* por mim citada, já consistiria em uma restrição a identificação entre gosto e *sensus communis*, porquanto nela encontramos um *sensus communis aestheticus* e um *sensus communis logicus*. Mas o que mais me interessa é ver o seguinte: Kant abre o § 40 justamente com um elenco de possíveis figuras de que se pode revestir o *sensus communis*: “com freqüência se dá à faculdade de julgar, quando é perceptível não tanto a sua reflexão, mas muito mais o seu resultado, o nome de um sentido, e fala-se de um sentido de verdade, de um sentido de conveniência, de um sentido de justiça, etc”.

Tudo isso não passaria de uma discussão bizantina se a própria questão não tivesse conseqüências filosóficas, e mais ainda conseqüências políticas. Aliás, conseqüências que não me parecem de modo algum adequadas ao projeto de Hannah Arendt. Penso sobretudo no que afirma Alain Renaut a propósito da passagem em que Kant trata da Revolução Francesa. Como que em um platonismo de ponta cabeça, podemos ler o seguinte: “natureza e liberdade se ligam apenas na experiência subjetiva do filósofo que reflete seu sentimento de prazer face ao progresso histórico do direito. No coração do ‘sistema da filosofia’ é o filósofo ele mesmo

quem surge e assegura uma mediação *sem valor objetivo*” (RENAUT, *Kant*, 411). Essa referência à solução estética para o direito me permite avançar na argumentação, de modo a me aproximar do outro ponto que prometi tratar, qual seja, a distinção entre agente e espectador. Mas antes de seguir por essa via, é preciso ter claro que não é sobre uma questão de gosto, nem estética, que se reflete no advento da Revolução Francesa. Assim, não é o sentimento de prazer que é acionado, e sim nosso sentido de justiça, ele que é efeito, sobre nossa sensibilidade, ou melhor, sobre a nossa compreensão acerca do justo e do injusto, da atividade de julgar segundo princípios práticos jurídicos.

II. Gostaria agora de apresentar rapidamente outro ponto que Hannah Arendt atribui a Kant, qual seja, a oposição entre espectador e participante, entre aquele que observa o curso do mundo e aquele que atua sobre ele. Antes, porém, de enfrentarmos tal questão analisando a passagem a que fiz referência e na qual Kant comemora a Revolução Francesa, me permito uma referência a um outro texto de Kant que também é citado por Arendt. Refiro-me aqui ao final do “Terceiro artigo definitivo para a paz perpétua”, artigo que limita o *direito cosmopolita* às condições da *hospitalidade* universal, onde podemos ler as seguintes palavras de Kant:

“Ora, como se avançou tanto no estabelecimento de uma comunidade [*Gemeinschaft*] (mais ou menos estreita) entre os povos da Terra, pois que a violação do direito num lugar da Terra se sente em todos os outros, a idéia de um direito cosmopolita não é nenhum modo representação fantástico e extravagante do direito, mas um complemento necessário de código não escrito, tanto do direito político como do direito das gentes, em vista do direito público dos homens em geral, e assim da paz perpétua – de cuja contínua aproximação podemos nos vangloriar apenas sob tal condição (KANT, *Paz Perpétua*, 140)”.

Ao interpretarmos tal passagem de Kant, o primeiro candidato que pensamos para assumir a posição de condição, tal como essa é posta no texto, é o direito, ou melhor, a institucionalização dos direitos do homem. O que porém não pode ser o caso, pois que a lenta institucionalização dos direitos do homem e realização gradual e constante da paz perpétua são o mesmo, de modo que ambos se encontram sob a tal condição. Resta então um único candidato: o fato da comunidade de povos se reconhecer como comunidade jurídica, isto é, que compartilham dos mesmos princípios jurídicos, de modo que uma injustiça cometida em um determinado lugar é como que sentida em toda a Terra. Esses princípios porém não são escritos, não pertencem a um código, a uma legislação positiva qualquer, mas são princípios que têm como efeito um sentido comunitário de justiça. Não, bem entendido, de uma

comunidade definida geograficamente, por regras de parentesco, por comunidade lingüística ou por tradição, mas como princípios de uma comunidade de seres inteligíveis, isto é, racionais. Ou seja, tal sentimento compartilhado por povos diferentes frente a uma injustiça tem na idéia de *sensus communis* sua instância transcendental (MAKKREEL, 158), sua condição de possibilidade, na medida em que *sensus communis* significa, como idéia, condição de comunicabilidade em geral, ou seja, comunicabilidade de sentimentos, de conhecimentos, mas também de pretensões, isto é, pretensões juridicamente definidas. Assim, o sentimento de injustiça, juízo empírico compartilhado por uma comunidade mais ou menos ampla, é então ocasião para a aquisição de clareza quanto a uma universalidade ainda mais alargada e que se orienta no sentido dos princípios puros quanto ao justo e injusto e da sua institucionalização. Nessa passagem que eu acabei de comentar, assim como na passagem relativa ao evento da Revolução Francesa, o que há, então, é uma reformulação das exigências da razão prática, melhor dizendo, da faculdade de julgar enquanto determinante, em termos da faculdade de julgar reflexionante (MAKKREEL, 151).

Nessa reformulação não há qualquer dúvida de que o papel do espectador é preponderante. Mas há que identificar a posição do espectador com uma posição de imparcialidade, e mais ainda, como uma posição a que não corresponde nenhum interesse? O texto sendo algo longo, mas por outro lado bastante conhecido, eu me limito a fazer referências a passagem que realmente importam. Aliás, tudo gira em torno da tradução de *uneigennützig* *Teilnehmung* por simpatia desinteressada, e então imparcial. Mas a rigor *uneigennützig* *Teilnehmung* deveria ser traduzido por participação sem proveito próprio, não-egoísta, como propõe Makkreel, pois que o sentimento de aprovação por parte do público espectador dá ocasião para reconhecer, na Revolução, o interesse da humanidade. Ou seja, o público espectador não julga segundo seu interesse próprio, mas é levado a *tomar interesse* pelo jogo e sua decisão, pois o que aí se decide está intimamente ligado, não certo com o seu interesse privado, mas com o interesse da humanidade (*Conflito das Faculdades*, 103). Na *Fundamentação* é possível ler a seguinte passagem:

“A vontade humana pode também *tomar interesse* por qualquer coisa sem por isso *agir por interesse*. O primeiro significa o interesse *prático* na ação, o segundo o interesse *patológico* no objeto da ação. O primeiro mostra apenas dependência da vontade em face dos princípios da razão em si mesmos, o segundo em face dos princípios da razão em proveito da inclinação, pois aqui a razão dá apenas a regra prática para socorrer a necessidade da inclinação. No primeiro caso interessa-me a ação, no segundo o objeto da ação” (*Fundamentação*, 49).

Na *Crítica da Razão Prática* Kant é ainda mais claro, e chega a falar em um interesse da razão prática pura, isto é, em um interesse moral, que reside na estrita observância da lei (*Crítica da Razão Prática*, 128). Mas antes de termos um interesse na lei moral, essa se nos revela por meio do sentimento de respeito, efeito da lei moral em nós. Ora, ao julgar a Revolução Francesa, não são tanto as ações que nela tem lugar o que importa para Kant, mas sim o efeito que ela provoca nos espectadores, ou melhor, é o efeito que ela provoca no modo de pensar. Efeito que é provocado não em um ou outro espectador, mas *em todos*.

A pretensão de universalidade que acompanha o juízo de Kant sobre a avaliação da Revolução Francesa tem caráter normativo, ou seja, ainda que uma ou outra voz possa se levantar contra a Revolução, é preciso contudo mostrar que essa voz confunde interesse próprio com interesse da razão, ou ao menos que ela está de tal forma ligada a um modo estreito de pensar que sua voz não pode ser a voz da ilustração, própria da época da crítica e solidária com a destinação da razão. Assim, a Revolução não é decidida apenas nas ruas de Paris, mas também no juízo do público, o que faz com que o espectador seja também ele participante. O que eu quero dizer é o seguinte: se cada um deve reconhecer na Revolução Francesa um evento que interessa à humanidade, porque nele está o que está em causa é o direito, por outro lado tal reconhecimento, devendo antes ser conquistado, implica, do lado do espectador, uma certa atividade, ou seja: a visão que Hannah Arendt tem da política, que a divide em agentes e espectadores, esses últimos como que externos ao evento, mas constituindo um reino à parte, o domínio do público, pode levar a equívocos (ARENDRT, 81). No caso de Kant, o que importa é que o espectador é também ele participante, ainda que não no mesmo registro. Pois ele participa na formação do juízo, ou seja, de modo algum ele é passivo na formação desse imaginário social que se vai construindo, para falarmos como Charles Taylor. Assim, o cidadão ilustrado não pode senão declarar a consonância entre seu modo de pensar e uma das posições em disputa, manifestação que é quase uma traição, pois que muito lhe pode custar. Ora, Kant aqui pensa nele próprio e nos diversos problemas que conheceu com a censura e polícia por conta de suas posições, tanto políticas quanto religiosas. Ao declarar publicamente seu juízo favorável ao que então ocorria na França certamente ele não esperava uma qualquer vantagem pessoal. Mas esperava consolidar tal evento como aquilo que ele tinha de mais importante: a afirmação do direito dos homens, a institucionalização da única constituição conforme tal direito, a constituição republicana, e portanto a única constituição consoante com um modo de pensar maduro.

Importa compreendermos o texto de Kant como essencialmente político, ou seja, seus opúsculos, Kant não os concebe – e publica – apenas como teórico, mas sobretudo cidadão

que disputa uma causa. Estamos então longe do *bios théorétikos*. Julgar, e declarar publicamente o juízo, são ambas atividades eminentemente políticas, de modo que o espectador se vê envolvido, ao menos em um certo grau, na ação. Se a Revolução Francesa é um evento relevante, é porque nos deu a ocasião de termos mais claros os nossos conceitos jurídicos, e isso não vai sem conseqüências para a prática, não vai sem conseqüências para a política, que Kant compreende como doutrina do direito posta em prática. Mais ainda, é a atividade de refletir, a reflexão, que compara determinações históricas e determinação do pensamento, de forma a orientar a ação e apontar para o sentido que o progresso histórico deve tomar. A reflexão então não se dá sem conseqüência para as determinações práticas, pois é justamente para tais determinações que ela se dirige. Ora, as máximas do entendimento humano comum, máximas da Ilustração, que Kant apresenta no § 40 da *Crítica da Faculdade do Juízo*, são justamente as máximas de um projeto político, ou seja, a ilustração é um projeto político, assim como é, de uma outra perspectiva, um modo de pensar. Ora, é enquanto participante da ilustração que Kant age politicamente, e no caso da avaliação da Revolução Francesa defendendo uma constituição em maior consonância com o direito racional. Com a Revolução Francesa, trata-se não apenas de compreender melhor o justo, mas também de agir em conformidade com ele. Como escreveu Bergk, um dos discípulos mais radicais de Kant, em um texto 1795, portanto que antecede em três anos a declaração de Kant acerca da Revolução Francesa:

“Mas quem *agora* mais dissemina a ilustração entre os homens? Eventos do dia que têm como única preocupação a justiça, e o homem de letras. Homens de letras tomam tal ofício a partir do dever... Homens de letras tomam tal ofício a partir de um dever de consciência, e por essa razão são difamados como capazes causar dano. Mas a quem eles ameaçam com destruição? Não a verdade e a justiça... Assim, homens de letras promovem revoluções a partir de um sentimento de dever... A partir da necessidade eles preparam a revolução e, quando há a persistência de uma tensão que consiste na compreensão que os cidadãos tem de algo como sendo injusto, porque não correspondente ao que anseiam como homens, eles causam a revolução” (Bergk, 230).

III. Por fim, um outro ponto que eu gostaria de levantar aqui acerca da leitura que Hannah Arendt propõe de Kant é a insistência absolutamente pertinente com que ela aponta para a questão da comunicação e seu vínculo com a faculdade de julgar, e também para a aproximação que ela faz entre avaliação estética e opinião, essa como o maior grau de assentimento a que podemos pretender em nossos juízos de gosto e políticos. Com relação ao problema da comunicação, ele é relevante não apenas para Crítica do Juízo e para o juízo de gosto, ou estético; na verdade toda a filosofia de Kant pressupõe o fato da comunicação, ou

seja, o fato de que podemos compartilhar nossas representações, de modo tal que a comunicação é condição subjetiva do uso da razão em geral, seja teórico, seja prática, e mesmo, é claro, da faculdade de julgar. Basta que tenhamos na mente que a *Crítica da Razão Pura* é uma empresa coletiva, ou seja, que resultou de muitas discussões que Kant travou com alguns colaboradores. Simplesmente que no juízo estético, ou no juízo de gosto, estamos por assim dizer no limite da comunicabilidade, pois que nele imaginação e entendimento estão em acordo, mas sem um conceito determinado como seu fundamento. Ocorre, porém, que no juízo político o acordo se dá sob um conceito, no caso o conceito da melhor constituição civil, a constituição republicana que opera então como ideal de toda legislação.

Um conceito, para Kant, é uma representação geral, e isso em dois sentidos: ela se aplica a um conjunto de objetos, ou seja, a todos os objetos pensados sob o conceito; mas também ela é uma representação geral no sentido de uma representação compartilhada. Ora, é nesse segundo sentido que é possível ver a comunicação, ou melhor, a comunicabilidade, como condição da boa formação de conceitos empíricos.

Mas não há comunicação sem a formação de um vocabulário comum; menos ainda sem a formação de conceitos compartilhados. Ao definir seu vocabulário, Kant faz seus os termos que são postos em circulação pela vanguarda literária da ilustração. Mas não se trata apenas da defesa de um vocabulário e de um corpo conceitual. Em 1784, Kant pensava a questão que está aqui em jogo, a saber, a harmonia entre teoria da justiça, para usarmos a terminologia de Rawls, e a política, ou seja, as condições para a realização de uma sociedade bem ordenada nos seguintes termos: a) conceitos exatos da natureza de uma constituição possível; b) grande experiência adquirida através do curso do mundo e c) uma vontade boa, por parte do soberano, predisposta a aceitar tal constituição. Ou seja, a solução em 1784 é ética, ou seja, dependente da virtude do soberano. Em *Sobre a Paz Perpétua*, a solução é propriamente política, e cabe ao público garantir a harmonia teoria e prática. Daí a defesa da liberdade de pensamento ser é a defesa de uma esfera na qual o poder soberano veria suspensa sua autoridade: a esfera pública, a publicidade como condição transcendental do uso razão prático-jurídica sem a qual a razão prática perderia sua voz.

Para concluir, o que o texto de Hannah Arendt permite ver em Kant é justamente a importância do particular, da passagem da universalidade da regra para a contingência da ação. Pouco importa se aqui e ali ela não é fiel à letra de Kant. Tomar o juízo estético, porque no registro da opinião, para pensar o juízo político é sem dúvida um bom caminho. Hannah Arendt tem razão quando afirma que a segunda *Crítica* não tem na faculdade de julgar o seu objeto principal, ela que lida sobretudo com a análise e determinação de nossos conceitos

práticos *a priori*, sem ocupar-se das circunstâncias em que exercitamos nosso juízo moral. Ou seja, Kant está preocupado aí em provar e justificar a pureza da origem dos conceitos morais, e isso mesmo no juízo da razão comum (*Crítica da Razão Prática*, 148). Isso não significa, porém, que a faculdade de julgar possa estar ausente do uso prático da razão – aliás, a faculdade de julgar não pode estar ausente de nenhum uso da razão. Ora, mesmo na segunda *Crítica*, em um ponto de resto crucial, o que está em jogo é justamente a faculdade de julgar. Eu me refiro justamente à Típica da faculdade de julgar prática pura, que Krüger afirma ser a instrução moral correta. Instrução moral correta justamente para a formação de nossos juízos morais empíricos – aí compreendidos aqueles que tratam de questões de justiça –, ou seja, da boa passagem da pura determinação da razão prática para as circunstâncias da ação. Mas então já estamos distantes do ar rarefeito dos princípios *a priori* e mais próximos da opinião do que costumamos reconhecer.

#### Referências Bibliográficas:

- Arendt, H. *A filosofia política de Kant*, Trad. André Duarte de Macedo, Rio de Janeiro, Relume-Dumará, 1992
- Bergk, J. A. “Does Enlightenment Cause Revolutions” in Schmidt, J. *What is Enlightenment*, Berkley, University of California Press, 1996, p. 225 – 232.
- Kant, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*, Trad. Paulo Quintela, Lisboa, Ed. 70, 1988.
- \_\_\_\_\_, *Crítica da Razão Prática*, Trad. Valério Rohden, São Paulo, Martins Fontes, 2002.
- \_\_\_\_\_, *A paz perpétua e outros opúsculos*, Trad. Artur Morão, Lisboa, Ed. 70, 1992.
- \_\_\_\_\_, *O Conflito das Faculdades*, Trad. Artur Morão, Lisboa, Ed. 70, 1993.
- Makkreel, R. A. *Imagination and Interpretation in Kant*, Chicago, The University of Chicago Press, 1990.
- Renaut, A. *Kant aujourd’hui*, Paris, Flammarion, 1997.