

IMAGINAÇÃO E RAZÃO PRÁTICA¹

Daniel Tourinho Peres

UFBA/CNPQ

A determinação do papel da imaginação na filosofia de Kant sempre causou polêmica. Aliás, pouco mais de dez anos depois da publicação da primeira *Crítica* tem-se o primeiro grande esforço para ir além de Kant, centrado justamente na atribuição, por Fichte, de um papel fundante à imaginação. A interpretação que Heidegger propôs, nos anos 30 do século passado, em seu *Kant e o problema da metafísica* marcou, durante muito tempo, os estudos kantianos, quando nada por ter estabelecido certa agenda - agenda essa que se vê ainda em um trabalho como o dos irmãos Böhme, *Das Andere der Vernunft*, publicado em 1992. Esquecimento do ser ou denuncia de uma razão re-

(1) Partes deste texto foram apresentadas nos seguintes encontros: III Colóquio Kant: Reflexão e Determinação, na PUC-Rio, em 2005; I Colóquio de Filosofia Política, na UFRGS, em 2006; IV Colóquio Kant: Reflexão e Determinação, também na UFRGS e em 2006; e ainda no II Colóquio de História da Filosofia – Kant e o kantismo, na UNESP/Marília, também em 2006. Agradeço à Vera Bueno, Alfredo Storck, Gerson Louzado e Clélia Martins pela oportunidade. Agradeço também ao CNPq pelo financiamento da pesquisa.

ANALYTICA, Rio de Janeiro, vol 12 nº 1, 2008, p. 99-130

pressiva, inimiga da sensibilidade, trata-se sempre de afirmar uma potência anterior à razão, da qual ela própria se originaria como um desdobramento possível - e o retorno a tal origem se impõe como condição para, de uma vez por todas, por fim à dialética do iluminismo. Fichte, porém, em sua interpretação, permanece sem seguidor, por centrar sua compreensão da filosofia transcendental no papel da imaginação, ao mesmo tempo em que mantém o primado da razão prática.

A passagem que legitima essas interpretações encontra-se na própria *Crítica da Razão Pura*: “Parece-nos, pois, apenas necessário saber, como introdução ou prefácio, que há dois troncos do conhecimento humano, talvez oriundos de uma raiz comum, mas para nós desconhecida, que são a *sensibilidade* e o *entendimento*; pela primeira são-nos dados objetos, mas pela segunda esses objetos são *pensados*” (*KrV*, A 16/B 29)². Como seremos informados mais adiante na *Crítica* que caberá à imaginação a mediação entre entendimento e sensibilidade, de modo que os conceitos possam ser aplicados à intuição, e daí aos objetos, uma leitura retrospectiva parece se impor, de modo a ver na imaginação a raiz comum de sensibilidade e entendimento. Uma interpretação convincente dessa passagem é oferecida por Dieter Henrich. Menos que uma concessão, a passagem em questão está no contexto de uma censura à psicologia racional de Wolff. Seu ponto principal consiste em afirmar que a imaginação é apenas o termo para a unidade das atividades, que se adiciona aos princípios objetivos, de modo a tornar compreensível a atualidade do conhecimento. Enquanto sensibilidade e entendimento forneceriam os princípios objetivos, a imaginação teria um significado apenas subjetivo³. Talvez sensibilidade

(2) Com exceção da *Crítica da Razão Pura*, Kant é citado sempre segundo a Edição da Academia, número do volume e página, seguida das traduções: para a terceira *Crítica* (KU) - *Crítica da Faculdade de Julgar*, Trad. Antonio Marques e Valério Rohden, Lisboa, INCM, 1992; para *À Paz Perpétua* (ZeF), *O que significa orientar-se no pensamento* (WHSDO) e *Teoria e Prática* (TP), *A paz perpétua e outros opúsculos*, trad. Artur Morão, Lisboa, Ed. 70, 1992; *Crítica da Razão Prática* (KRV), trad. Valério Rohden, São Paulo, Martins Fontes, 2002.

(3) Dieter Henrich, “On the Unity of Subjectivity” in, *The Unity of Reason*, Cambridge, Harvard University Press, 1994, 38/39.

de e entendimento tenham sua origem em uma raiz comum – em todo o caso, respeitados os limites da *Crítica*, tal raiz permanece e permanecerá para nós sempre desconhecida.

Recentemente o tema da imaginação volta a movimentar os estudos kantianos, em especial aqueles relativos à sua filosofia prática. Quem talvez primeiro tenha chamado a atenção para essa questão seja Hannah Arendt, em um texto da década de 70 do século passado, que acompanha suas *Lições sobre a filosofia política de Kant*. Ela, porém, não tira todas as conseqüências que o papel da imaginação poder ter para a compreensão da filosofia política kantiana, em particular, e da política, em geral. Castoriadis, por sua vez, segue a pista de Hannah Arendt, mas vê um limite no pensamento kantiano; pois para ele, Kant não tem a possibilidade de pensar o imaginário social radical, que teria a função justamente de instituir a sociedade, ou melhor, de criar instituições sociais novas⁴. Em trabalhos ainda mais recentes, aquilo que Castoriadis reivindicava se vê contemplado, por exemplo, através das análises de Jane Kneller, não obstante ele aventar a possibilidade de razões subscientes para explicar o pouco entusiasmo de Kant pela imaginação, e também de Makreel, que oferece uma interpretação da filosofia de Kant centrada no papel da imaginação na terceira *Crítica*. Já Bernard Freydberg, retomando a interpretação de Heidegger, pretende reescrever a *Crítica da razão prática*, atribuindo à imaginação papel fundante nos juízos práticos⁵ e teóricos.

(4) Castoriadis, C. "A polis grega e a criação da democracia", in, *As encruzilhadas do labirinto 2 – os domínios do homem*, São Paulo, Paz e Terra, 1987.

(5) Ver, por exemplo, Bernard Freydberg, *Imagination in Kant's Critique of Practical Reason*, Indianapolis, Indiana University Press, 2005, e, *Imagination and Depth in Kant's Critique of Pure Reason*, New York, Peter Lang, 1994; Jane Kneller, *Kant and the power of imagination*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007; Rudolf Makkreel. *Imagination and Interpretation in Kant*, Chicago, The University of Chicago Press, 1990. O trabalho de Jane Kneller é, a despeito de sua hipótese pouco filosófica acerca das razões que levaram Kant a dar pouco destaque à imaginação, o mais convincente quanto à relação entre imaginação e razão prática, até porque é o mais modesto: trata-se de encontrar ainda um espaço para a imaginação em Kant. Ocorre que esse espaço deve ser o de uma faculdade independente, isto é, não submetida às regras sintéticas. Para isso, ele pretende ter

A passagem de Kant em questão, que parece autorizar interpretações mais ou menos ambiciosas, ao lado daquela que afirmava uma possível raiz comum, encontra-se também na *Crítica da Razão Pura*:

A síntese em geral é, como veremos mais adiante, um simples efeito da imaginação, função cega, embora imprescindível, da alma, sem a qual nunca teríamos conhecimento algum, mas da qual muito raramente temos consciência. Todavia, reportar essa síntese a *conceitos* é uma função que compete ao entendimento e pela qual ele nos proporciona pela primeira vez conhecimento no sentido próprio da palavra (*KrV*, A78/B103).

Que a imaginação realize a síntese, de modo que ela é então imprescindível, não garante, porém, que a síntese realizada tenha validade objetiva. Se assim é, o fundamento da validade objetiva da síntese, seja teórica ou prática – ou mesmo daquela referente aos juízos estéticos, que não seria propriamente objetiva, mas seria, de todo modo, universalmente reconhecida, não se encontra propriamente na imaginação, mas sim nas faculdade que Kant considera superiores, entendimento e razão. Afinal, a síntese é cega, até que seja reportada, via reflexão, a conceitos, ou regras, universalmente válidos, não importando se teóricos ou práticos, isto é, a síntese deve ser reportada às categorias teóricas ou práticas como seu fundamento. Com isso não se está dizendo que a relação entre entendimento e imaginação, tal como configurada no uso teórico da razão, é a mesma que entre imaginação e razão, agora no uso prático. No que segue, me concentrarei apenas no domínio prático, naquele domínio em que se prefiguram não sínteses meramente possíveis,

encontrado, além dos juízos sintéticos e analíticos, um juízo não-sintético, que seria o juízo reflexionante (101). O princípio de tal juízo seria a ordenação final da natureza em um sistema. Ora, o que preside tal princípio é a idéia de sistema, que tem origem na razão. Que ele permaneça indeterminado revela antes uma limitação da relação imaginação/entendimento que forma dos juízos determinantes cognitivos, e não uma independência da imaginação, ao menos com relação à razão. É um princípio heurístico, mas cujo ponto focal (*focus imaginarium*) está na razão, isto é, na idéia de sistema (*KrV*, B 672).

referentes a uma experiência possível, mas sínteses necessárias, isto é, que determinam relações necessárias entre seres racionais e, quando for o caso, instituições relativas a essas relações.

Como outros filósofos anteriores a ele, Kant define a imaginação como a faculdade de tornar presente o ausente, de “representar um objeto, mesmo *sem a presença dele* na intuição” (*KrV*, B 151). À imaginação se vincula não apenas a memória, mas também a capacidade de fazermos previsões, de anteciparmos, de certo modo, o futuro. Porém, ele não pensa a imaginação, ou melhor, sua função, nos mesmos moldes pensados pela tradição. Vejamos, por exemplo, como Baumgarten, em sua *Metafísica*, define o poder de previsão: “Se uma sensação e imagem possuem entre si algo comum, então surge toda representação de um estado futuro, quando nele são compreendidas as partes por meio das quais sensação e imagem se diferenciam entre si (*ex praesenti impraegnato per praeteritum nascitur futurum*)”⁶. Ora, o que se trata de saber é se a imaginação não consiste, em parte, na função de formar uma imagem do futuro a partir do presente, mas não na medida em que este esteja impregnado de passado; pelo contrário, o futuro que se antecipa nada deveria quanto ao passado, ao menos quanto à forma do que se antecipa. Nessa antecipação pela imaginação de uma forma que não é, quanto à origem, sua, poderá ser localizada uma função para compreendermos, para além de toda psicologia, a racionalidade política nos termos de Kant.

Qualquer interpretação da relação entre imaginação e razão prática em Kant, mesmo correndo o risco de leitura retrospectiva, isto é, lançar luz sobre o conjunto da obra crítica a partir de uma perspectiva que se apresenta apenas em 1790, se vê obrigada a partir da *Crítica da Faculdade de Julgar*. Melhor uma leitura retrospectiva, mas que tenha suporte textual, do que apelar para um sentido profundo não-pensado, onde a não exatidão é o único resultado a que se pode chegar. É certo que na *Fundamentação* e na *Crítica da razão prática* toda referência à imaginação é negativa. A “típica da faculdade de julgar prática”, por exemplo, equivalente no domínio da

(6) Baumgarten, A. G. *Metaphysik*, Trad. G. F. Meier, Jena, Dietrich Scheglmann, 2004, p. 136

razão prática dos esquemas puros do entendimento, é o resultado da atividade do entendimento, e não da imaginação. O mesmo não se dá em textos da década de 90, onde estão em operações funções da imaginação, como é o caso de *À Paz Perpetua* e o *Conflito das Faculdades*, esse último no conflito com a faculdade de direito. Antes de chegarmos lá, porém, é necessária uma passagem pela *Crítica da Faculdade de Julgar*, para analisarmos a aproximação entre juízo estético e juízo político.

I. JUÍZO ESTÉTICO E IMAGINAÇÃO

Desde Hannah Arendt, muito se tem insistido na importância da terceira *Crítica* para uma boa compreensão do juízo político em Kant, em particular na dimensão reflexionante que tal juízo possui. Hannah Arendt parece ver no juízo estético, no juízo-de-gosto, o modelo por excelência do juízo político, uma vez que nele, juízo estético, está em questão a possibilidade de compartilhar-se universalmente uma pretensão, possibilidade que assume a figura de uma comunicabilidade universal de um sentimento, que por sua vez implica na figura de um *sensus communis*, ao menos como idéia. No juízo “X é belo”, trata-se menos de uma propriedade de X, de uma relação que o juízo afirma ser do objeto, do que de uma relação interna ao sujeito que julga, a saber, a relação de suas faculdades, da harmonia no livre jogo entre imaginação e entendimento. Como afirma Kant, no juízo estético “o predicado da beleza não se liga com o conceito do objeto, em sua esfera lógica inteira, e no entanto ele mesmo se estende sobre a esfera inteira *daqueles que julgam*” (KU, V, 215 - trad. 103). Sem dúvida o maior déficit da leitura de Hannah Arendt, ao menos do ponto de vista da história da filosofia, consiste na não observância de que, para Kant, se o político e o jurídico não são o mesmo, são, não obstante, indissociáveis, pois que cabe à dimensão jurídica estabelecer as condições do exercício da política, ao passo que cabe a esta última reformar as instituições de modo a obter sua maior conformidade à idéia do direito⁷.

(7) Castoriadis chama a atenção para um outro déficit: a atenção dedicada ao problema do *sensus communis* acaba por deixar de lado aquilo que, para ele, constitui o principal, a saber, a imaginação,

Dois filósofos de matrizes distintas como são Alain Renaut e Lyotard ajudam a encurtar caminho indo direto ao ponto: a relação, em Kant, entre o estético e o político, ou melhor, entre o juízo estético e o juízo político. Renaut, muito mais atento às exigências do racionalismo de Kant, em particular de seu peculiar racionalismo jurídico, afirma o seguinte, a propósito da passagem entre natureza e liberdade: “natureza e liberdade ligam-se apenas na experiência subjetiva do filósofo refletindo seu sentimento de prazer em face aos progressos históricos do direito. No coração do “sistema da filosofia” é o filósofo ele mesmo que surge e assegura uma mediação *sem valor objetivo*”⁸. A empresa de Lyotard é certamente mais radical. Ele não pretende encontrar a passagem fazendo uso do juízo estético do gosto, mas sim através do juízo estético sobre o sublime. Daí ele expressamente descartar

que, em sua radicalidade criadora, aparece na figura do gênio, capaz de, por meio de sua atividade na produção de uma bela-obra, instituir uma nova regra. Castoriadis, C. “A polis grega e a criação da democracia” in *As Encruzilhadas do Labirinto 2: os domínios do homem*, São Paulo, Paz e Terra, 1987. O problema agora, ao centrar-se na figura do gênio, consiste em que se adota o ponto de vista do agente, e não do simples espectador, daquele que avalia, ponto de vista que parece ter o primado na análise de Kant. É possível encontrar uma dimensão em que se pode pensar a criação no domínio da política, e isso justamente a partir, como quer Castoriadis, da operação de um imaginário sócio-histórico, que, não obstante, é guiado por princípios *a priori*. Para isso, porém, é preciso determinar os elementos e faculdades que operam no ponto de vista do espectador. Ora, a passagem mais célebre, dos textos de Kant, onde se apresenta uma aproximação entre juízo político e juízo de reflexão estético encontra-se no *Conflito das Faculdades*, onde Kant trata do sentimento de participação, que beira o entusiasmo, do público espectador que acompanha os desdobramentos políticos do que se passa na França revolucionária. Por si só, porém, e por mais importante que seja, tal passagem pouco esclarece. Melhor é analisar o juízo-de-gosto, ou juízo de reflexão estético, seja sobre o belo ou mesmo sobre o sublime. Uma vez flagrada a reflexão neles operante, pode-se avaliar se o seu procedimento não ajuda a compreender ao menos um pouco o juízo político, em especial com respeito a três defasagens que se podem nele encontrar e que aqui serão alinhavadas, a saber: a) entre a idéia de uma constituição civil perfeita e as instituições jurídicas de uma dada comunidade; b) entre essa idéia e o juízo empírico que uma determinada comunidade forma dela e c) entre tal juízo empírico e as instituições do ordenamento jurídico positivo de dada sociedade.

(8) Renaut, A. *Kant aujourd’hui*, Paris, Flammarion, 1997, 411.

a importância do direito para o pensamento político de Kant, o que é condizente com um projeto que visa o político não a partir da perspectiva do progresso, mas pela localização de rupturas. O que ambos compartilham me parece ser a seguinte posição, que se encontra formulada de modo claro no mesmo texto de Renaut, algumas linhas antes: “o sujeito [o sujeito que reflete, eu acrescento] limita-se a sentir ‘o modo como é afetado pela representação’”. Enquanto um sente, por meio desta afecção, a ordem social a mais bela, o outro é tomado de entusiasmo pelo movimento desencadeado pela revolução⁹.

O que é próprio do juízo estético, é que nele a relação entre imaginação e entendimento é harmônica, mas sem fundar-se em nenhum conceito determinado – daí ser ela o resultado de um livre jogo das faculdades. Assim, a síntese da imaginação dá-se em conformidade com a faculdade de conceitos, mas sem que

(9) A posição de Lyotard, porém, é mais nuançada. Afinal, como ele não deixa de reconhecer, a percepção que guia o juízo na passagem entre natureza e liberdade, entre teoria e prática, é sempre uma percepção refletida (Lyotard, *L'enthousiasme – la critique katiennne de l'histoire*, Paris, Galilée, 1986, p. 54), submetida então a uma função inteligível – ou intelectual – do ânimo. Mas a reflexão aí em jogo não é mera reflexão lógica, trabalhando para a formação de conceitos empíricos, capazes de subsumir um múltiplo dado na sensibilidade. No caso dos juízos estéticos, sabe-se muito bem, tal subsunção não se dá jamais, sendo justamente essa a marca característica dos juízos estéticos que, por oposição aos juízos lógicos, são meramente reflexionantes. Ora, o juízo do sublime é desta mesma espécie. Mas na análise de tal juízo está operando uma outra figura da reflexão, a reflexão transcendental. No momento do *Conflito das Faculdades* em que Kant se refere à Revolução Francesa, quando então se trata de encontrar uma prova que sustente a avaliação de que a humanidade progride rumo ao melhor, é essa mesma figura que está operando, a reflexão transcendental. Antecipo um ponto ao qual pretendo voltar depois: a distinção entre os partícipes da revolução e seus espectadores se dá justamente em nome do bom funcionamento de tal reflexão, na medida em que com relação aos primeiros, por terem demais em jogo, não se pode discernir com clareza se respondem ao seu simples interesse próprio, particular, ou ao interesse da razão, universal. Se fossemos fazer uso dos conceitos de reflexão, diríamos que, com relação a ação do revolucionário não se sabe bem o que é matéria e o que é forma da ação; sabe-se menos ainda da relação entre ambas, ou seja, se é o fim, como determinável, que impõe uma determinada forma, ou, como deve ser no caso da razão prática, se é a forma que acaba por determinar um fim que é, ao mesmo tempo, dever.

venha a ser reconhecida, como no modelo presente na “Dedução Transcendental” da primeira edição da *Crítica da Razão Pura*, por nenhum conceito determinado. De todo modo, se na primeira *Crítica* – ao menos na segunda edição – a síntese da imaginação era conduzida, desde o início, sob a função da síntese intelectual em vista da formação de esquemas, de modo que a harmonia se dava sob a jurisdição do entendimento, no juízo-de-gosto a imaginação esquematiza sem conceitos, e nisto consiste sua liberdade. Daí a imaginação ser livre, liberdade que não significa, porém, fazer oposição à legislação do entendimento. Pelo contrário, ela é livre, mas, ao mesmo tempo, conforme a leis; pois o gosto, enquanto faculdade do juízo subjetiva, “contém um princípio da subsunção, não das intuições em conceitos, mas sim da *faculdade* de intuições ou apresentações (isto é, da faculdade da imaginação) na *faculdade* dos conceitos” (KU, V, 287 – trad. 189). Ou seja, no juízo de gosto, a imaginação esquematiza sem conceitos. Assim, no juízo “X é belo”, apreendemos uma multiplicidade que é referida ao objeto singular que ocupa, no juízo, a função de sujeito lógico, mas apreendemos igualmente, como sentimento vivificante, a relação de harmonia entre entendimento e imaginação. Relação esta que, por sua vez, se refere não ao sujeito lógico do juízo, mas ao sujeito judicante, à subjetividade transcendental. Na verdade, então, tratam-se de dois juízos, um explícito: “X é belo”, e outro implícito, que implica na comunicabilidade universal: “X deve ser, por todos aqueles que julgam, julgado como belo”. Como afirma Longuenesse, “essa comunicabilidade universal mesma, ou, se preferir, esse sentimento de comunhão com a ‘esfera inteira daqueles que julgam’, que transcende todo conceito determinável, é a fonte de um tal prazer peculiar que nos leva a descrever o objeto como belo”¹⁰.

É a *transcendência* desse sentimento em face de todo conceito determinável que interessa nesse momento, de modo que fica para depois o momento de *imanência* entre tal sentimento e a esfera de todos aqueles que julgam. Pois ela significa um poder da imaginação na apreensão e apresentação de um múltiplo então unifi-

(10) Longuenesse, B. *Kant on the Human Standpoint*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, 277.

cado, que está além do poder do entendimento como faculdade de conceitos, sem, contudo, fazer violência a ele. Para que um juízo seja genuinamente estético, não se trata apenas de afirmar que ainda não se possui, aqui e agora, de modo claro e distinto, o conceito capaz de subsumir a síntese da imaginação. Pois o juízo estético não é um proto-juízo teórico, que aguarda a subsunção sob uma categoria, de modo a passar da condição de juízo de percepção à condição de juízo de experiência. No juízo de reflexão estético, nenhum conceito, empírico ou *a priori*, reconhece como seu resultado, na síntese da imaginação, a contrapartida figurada de uma síntese intelectual, isto é, de uma síntese por representações (notas) comuns, por conceitos. Daí que o juízo estético, sobre o belo ou mesmo sobre o sublime, neste último a razão fazendo violência à imaginação, na medida em que apresenta uma unidade (incompleta no caso do sublime), acabe sempre por dar algo a que pensar, para além de todo trabalho do entendimento. Ou seja, a unidade apresentada não é, e não será, reconhecida em um conceito determinado, não estando aquém (nem além), e sim em um outro registro que não aquele a que pertence a unidade do conceito determinado, ou melhor, determinante.

Com relação ao sentimento de sublime, que também contém um elemento de transcendência, as coisas se passam de modo algo diverso. Antes de entrar na problemática do juízo sobre o sublime, cabe lembrar um pouco acerca do conceito de reflexão transcendental, tal como este aparece no capítulo da “Anfibologia dos Conceitos de Reflexão”, presente na primeira *Crítica*. A reflexão transcendental trabalha para o estabelecimento de uma tópica transcendental, isto é, as representações em geral, em sua comparação para a formação de conceitos, são confrontadas com a faculdade do ânimo, de modo a se determinar a que faculdade elas [comparações] pertencem, dito de outro modo, de modo a se determinar o seu lugar transcendental. Ou seja, à reflexão transcendental cabe saber a que condições subjetivas, se sensíveis ou se puramente intelectuais, está submetida a síntese contida em cada conceito (como unidade de uma multiplicidade), que então se reporta a um objeto, ou melhor, que determina a multiplicidade como objeto.

Quando transpomos a reflexão para o âmbito do sublime dois temos dois problemas: em primeiro lugar, ele se dá sem conceito, quer dizer, a atividade de

julgar, no caso do sublime, bem como no juízo de gosto, não chega a formar um conceito. Daí o juízo ser estético e meramente reflexionante. Em segundo lugar, que é decorrência do primeiro, não há objeto sublime, como também não há propriamente objeto belo. Se chegamos a considerar sublime um objeto, o fazemos por equívoco, pois sublime é, propriamente falando, o próprio juízo. Assim, os conceitos de belo e sublime não se encaixam, ao menos não à primeira vista, na tópica transcendental. A primeira e segunda introduções à *Crítica da Faculdade de Julgar* não se referem explicitamente a tal questão, mas a uma sua irmã: os juízos estéticos, e mesmo o juízo teleológico, não possuem domínio próprio, não exprimem uma legalidade própria, ou seja, não determinam qualquer domínio de objetividade, como o fazem o entendimento, que juntamente com a sensibilidade instaura a legislação da natureza como objeto de conhecimento, e a razão prática, que o faz autonomamente, por meio de um juízo da razão. Se é verdade, então, que não há objeto estético, não é menos certo que no juízo estético – no caso que nos interessa, no juízo sobre o sublime – está presente um certa articulação entre as faculdades, que cabe à reflexão transcendental analisar.

No § 23 da *Crítica da Faculdade de Julgar* vê-se que a articulação – a relação entre as faculdades, imaginação e entendimento, no caso do belo, e imaginação e razão, no caso do sublime, é pensada como um acordo, o qual porém não pressupõe quer uma sensação, como a do agradável, no juízo dos sentidos, e tampouco um conceito, ao menos não pressupõe um conceito determinado, como o conceito do bem, que é o exemplo mesmo de Kant. Uma primeira diferença entre o belo e o sublime não está, porém, apenas nas faculdades que aí se articulam em um acordo, mas, o que nos é mais importante, no modo como este acordo é obtido:

“em uma intuição dada, a faculdade de apresentar, ou imaginação, é considerada como estando de acordo com a *faculdade de conceitos* do entendimento, ou com a [faculdade de conceitos] da razão, [este último acordo] como promoção desta [razão]” (*KU*, V, 244).

Daí Kant poder afirmar logo adiante que o sublime pode ser tomado como apresentação de um conceito indeterminado da Razão, o que lhe reserva um papel

especial na passagem entre natureza e liberdade em geral, mais especificamente na avaliação da Revolução Francesa.

Assim, diferentemente do belo, que aponta para um acordo sem regra determinada entre imaginação e entendimento, o sentimento do sublime, que acompanha a representação de um objeto apreendido na intuição, indica uma relação entre imaginação e razão, na qual a primeira se revela antes de tudo sensível às exigências da razão: quando julga algo sublime, a faculdade de julgar refere a imaginação “à razão, para produzir um acordo com as *idéias* desta (sem determinar quais idéias)” (KU, V, 256). Desse modo, enquanto o acordo entre entendimento e imaginação se dá como um livre jogo entre as faculdades, o acordo entre imaginação e razão se dá a fim de “produzir uma disposição do espírito semelhante – e com ela compatível - à disposição que a influência de idéias determinadas (práticas) produziria sobre o sentimento” (KU, V, 256).

De saída, então, o acordo é feito da atividade da razão sobre a imaginação, semelhante portanto, mas guardadas as devidas diferenças, à síntese especiosa, que é o resultado da atividade determinante do entendimento sobre a imaginação. Simplesmente, no sentimento do sublime, como de resto no sentimento moral, a sensibilidade não é considerada com relação às formas de espaço e tempo, mas tão-somente como sentimento, isto é, como capacidade de sentir o efeito de uma ação. O juízo sobre o sublime “limita-se a representar, por meio do seu contraste, o jogo subjetivo do espírito (imaginação e razão) como harmonioso” (KU, V 258). Contraste de critérios, uma vez que a imaginação, instada pela razão, deve abandonar, por limitados, seus critérios sensíveis de avaliação e adotar, como lei, o critério que lhe impõe a razão. A harmonia está justamente na *conformidade à lei* do esforço que a razão, por meio da idéia de supra-sensível, exige da imaginação. O sentimento do sublime como que realiza nossa destinação supra-sensível, na medida em que, por meio dele, temos o sentimento de que possuímos uma razão pura autônoma. No § 29 da *Crítica da Faculdade de Julgar* há uma passagem que, mesmo longa, merece ser citada:

seja, no simples fato de as pressupor e no esforço da imaginação a fim de tratar a natureza como esquema para elas [idéias], que reside aquilo que aterroriza a sensibilidade, mas que é, contudo, ao mesmo tempo, atraente; pois é uma violência que a razão exerce sobre a sensibilidade a fim de estende-la à medida de seu próprio domínio (V, 265)

Transcendência frente a todo conceito determinável, no caso do juízo sobre o belo; transcendência, por parte da imaginação, dos limites da sensibilidade, no caso do juízo acerca do sublime. Mas se é o caso de insistir na transcendência da representação da imaginação, cabe avançar no argumento, com uma palavra sobre a figura do gênio como aquele cuja *imaginação* se revela como a faculdade de apresentação de idéias estéticas.

Como Kant afirma no § 49 da *Crítica do Juízo*, idéia estética é “aquela representação da imaginação, que dá muito a pensar, sem que, entretanto, nenhum pensamento determinado, isto é, *conceito*, possa ser-lhe adequado (...) Vê-se facilmente que é a *contrapartida* de uma *idéia racional*, que inversamente é um conceito ao qual nenhuma intuição (representação da imaginação) pode ser adequada” (KU, V, 314 – t. 219). Não deixa de ser paradoxal que é nessa relação de completa inversão que se dá a harmonia entre faculdade sensível e faculdade intelectual de representação, o que fica ainda mais claro a partir de um outro trecho do mesmo parágrafo:

Quando, sob um conceito, é colocada uma representação da imaginação que pertence à sua exposição (*Darstellung*), mas por si só dá tanto a pensar quanto nunca se poderia coligir em um conceito determinado, e portanto o próprio conceito é ampliado esteticamente de modo ilimitado, então a faculdade da imaginação é criadora e põe em movimento a faculdade das idéias intelectuais (a razão), a saber, leva-a a pensar por ocasião de uma representação (o que, por certo, pertence ao conceito do objeto) mais do que nela pode ser apreendido e tornado [conceitualmente] claro (KU, V, 314 – t. 220).

Ora, se a ampliação do conceito permanece estética, é porque o predicado belo não se liga à esfera lógica do conceito do objeto, ainda que, no juízo de reflexão estético, a acompanhe. “Numa palavra, diz ainda Kant, a idéia estética é uma

representação da imaginação que acompanha um conceito dado e que está vinculada a uma tal diversidade de representações parciais em seu uso livre, que para ela não pode ser encontrada nenhuma expressão que designe um conceito determinado” (KU, V, 316 - t. 222). No juízo estético, nada se acrescenta, então, à esfera lógica do conceito, nada se amplia quanto à esfera lógica do conceito que acompanha a idéia estética. Amplia-se, contudo, quanto à esfera daqueles que julgam, pois se descobre uma faculdade sensível capaz de ir além de toda experiência determinada: a imaginação, faculdade capaz de criar como que uma outra natureza, com a matéria que lhe dá a natureza efetiva (KU, V, 314 - t. 219). E nessa criação, se ela não é capaz de acrescentar nada de novo quanto à matéria, pode, porém, acrescentar quanto à forma. Forma que não mais será transcendente, mas imanente ao plano da esfera daqueles que julgam.

Essa é uma consideração nova com relação à imaginação, que não é mais considerada como uma faculdade meramente reprodutiva, mas também produtiva. Na *Metafísica Dohna* lê-se a seguinte passagem:

A faculdade da imaginação substitui os sentidos, a faculdade de intuição na ausência do objeto. Com relação a objetos ela pode ser apenas reprodutiva (mera memória); produtiva <facultas fingende> com relação à forma (...) A lei da faculdade produtiva é que fabricamos não a matéria, mas a forma (XXVIII, 674).

Segundo a *Crítica da Faculdade de Julgar*, a imaginação é como que capaz de criar, quanto à forma, uma outra natureza, a partir da matéria que lhe é dada pela natureza efetiva. Ao colocar a questão não mais da perspectiva do juízo simplesmente reflexionante, mas do juízo determinante prático da razão, é possível uma aproximação com importante passagem da *Crítica da Razão Prática*. Que na segunda *Crítica* não se trata da imaginação, deve-se à perspectiva determinante, na qual a lei moral propicia ao mundo, enquanto natureza sensível, a forma de um mundo inteligível, ou seja, da *natureza sob a forma da autonomia da razão pura prática*. Com relação a isso Kant escreve:

Poder-se-ia chamar aquela [a natureza sob determinação da idéia de autonomia] de natureza arquetípica <urbildliche> (*natura archetypa*), que conhecemos apenas na razão, esta porém [como equivalente existente no mundo sensível] de natureza éctipa <nachbildliche> (*natura ectypa*), porque contém o efeito possível da idéia da primeira enquanto fundamento determinante da vontade (*KprV*, V, 43 - t. 70).

Materialmente, a diferença entre os textos é enorme, pois que nessa passagem da segunda *Crítica* se entende por natureza, ou mesmo por mundo, apenas o conjunto dos seres racionais dotados, também, de sensibilidade, e não a existências das coisas sob leis. O mundo é, então, a totalidade das pessoas, na medida em que mantêm entre si, e consigo mesmas, relações. Na medida em que são seres racionais, estão todos submetidos à legislação ética; na medida em que mantêm relação uns com os outros, estão submetidos, também, à legislação jurídica. É verdade que, para Kant, o belo é o símbolo da moralidade, e que um belo jardim pode mesmo representar, a seu modo, a boa ordenação social de arbítrios livres. Mas não é esse o ponto. Entre natureza arquetípica e natureza éctipa há uma tensão, um descompasso, cuja solução encontra-se na filosofia da história. É aí, na filosofia da história, que a relação entre imaginação e razão prática ganha corpo. É nessa perspectiva que a reflexão sobre o direito ganha o primeiro plano, isto é, a reflexão toma como objeto a forma pela qual a ação externa de uma pessoa se relaciona com a ação externa de uma outra, de modo a determinar a conformidade da liberdade de um com a liberdade do outro segundo uma lei universal.

FILOSOFIA DA HISTÓRIA E IMAGINAÇÃO

A filosofia kantiana da história tem importante papel a desempenhar a respeito das grandes passagens exigidas pelo sistema, notadamente a passagem entre natureza e liberdade, apontando então para a unidade de razão teórica e prática, mas também com relação à passagem entre ser e dever ser que é possível localizar no interior mesmo do domínio prático e que resulta da defasagem entre uma idéia prática e sua apresentação. Se a filosofia da história cumpre tal papel, é porque ela se constitui como uma visão moral do mundo, visão que é, por assim dizer,

construída discursivamente¹¹. Dois anos após a publicação da *Idéia de uma história universal*, Kant retorna mais uma vez ao tema da história. Logo no início das *Conjecturas sobre o início da história humana*, ele como que se apressa a informar que sua tentativa, no máximo, deve ser considerada como uma simples conjectura, como um movimento da imaginação, acompanhada, porém, da razão (VIII, 109). Se ela serve para o fortalecimento e saúde do espírito, ainda assim não deve ser levada a sério (*ernsthaf*t). O preço a pagar pelo vínculo entre discurso sobre a história e imaginação seria então a pouca seriedade do primeiro. Esse juízo, porém, pode ser algo matizado: comparativamente, ela não deve se sobrepor à história composta a partir de documentações reais; mas, sobretudo, ela não deve se sobrepor à filosofia, como análise de conceitos mas que mantém ainda um fio condutor que a liga à experiência. Se tal avaliação se mostra um obstáculo, ela impede justamente a tentativa de substituir a filosofia por uma história filosofante, que cometeria o delírio de derivar a existência do homem, como ser racional, de causas naturais antecedentes, ou seja, derivar a razão do homem de sua animalidade, de sua condição de ser natural.

O texto das *Conjecturas*, então, se inscreve ainda no contexto da polêmica com Herder, a quem Kant criticara duramente no ano anterior, ao observar, não sem ironia, que se trata de um autor cheio de gênio, eloqüente e possuidor de uma imaginação audaciosa, capaz de associações as mais inusitadas, regidas por uma lei bastante própria. Bem, no § 10 da primeira *Crítica*, não custa talvez repetir, a imaginação é apresentada como a produtora da síntese em geral, “função cega, embora imprescindível, da alma, sem a qual nunca teríamos conhecimento algum, mas da qual muito raramente temos consciência” (B 103). Função cega porque a imaginação, sem a orientação de conceitos, pode vagar em uma ou outra direção - apenas quando a síntese é reportada, pelo entendimento, a conceitos, pode-se

(11) Sobre a visão moral do mundo na filosofia prática de Kant, mas a partir dos postulados da razão prática,, ver Henrich, D. *Aesthetic judgment and the moral image of the World*, Stanford, Stanford University Press, 1992, primeiro capítulo.

falar propriamente em conhecimento. Ora, foi essa errância da imaginação que conduziu Herder a atribuir ao homem sua posição vertical, não “em função de sua destinação ao uso da razão, a fim de fazer, de seus membros, um uso racional” (VIII, 48); pelo contrário, o uso da razão lhe foi consignado, segundo Herder, em função de sua posição vertical, e é graças “apenas a ela que o homem se eleva à dignidade do homem”. Tem-se então uma completa inversão dos termos tal como seriam postos por Kant, uma vez que apenas a determinação, anterior, do homem como destinado à razão, autoriza o uso de princípios teleológicos capazes de dar conta, por exemplo, da contingência de sua posição relativa ao espaço. O máximo que se pode afirmar, assim, é que a verticalidade mesma do homem sinaliza para sua destinação, na medida em que disponibiliza ao homem um uso mais racional de seu corpo.

O uso da imaginação está autorizado, ainda que dentro de certos limites: é preciso seguir um fio condutor que a razão amarra à experiência, a idéia de direito, que por mais obscura que seja pensada, encontra-se, desde sempre, desde o começo da história da humanidade, determinando a relação entre os homens. É verdade que tal afirmação vai, ao menos a primeira vista, muito além dos limites da experiência. A passagem do limite, porém, é aparente: o começo pode ser deduzido da experiência, desde que “pressuponhamos que a natureza, nesse primeiro começo, não era [para o homem] melhor ou pior do que a conhecemos hoje: pressuposição que é conforme à analogia da natureza e que nada possui de temerário” (VIII, 109). Ou seja, tudo o que se exige é a possibilidade de postular, para a natureza, uma certa constância, da qual é possível derivar, por sua vez, uma constância das ações humanas. Postulação que, de resto, é condição mesma para que haja uma experiência, ou seja, que opera na compreensão da especificação empírica das leis gerais da natureza.

Retornando ao trabalho da imaginação, na *Antropologia* é possível ler uma definição geral do que seja a imaginação: “faculdade de intuição, mesmo sem a presença do objeto” (VII, 168). Ao se deixar de lado todos os elementos antropológicos, ou melhor, psicológicos, presentes na análise de Kant, é possível discernir aquilo que realmente interessa aqui, a saber, o vínculo da imaginação com o

tempo; pois é por meio da imaginação que se tem a faculdade de tornar presentes o futuro e o passado, conforme ainda a *Antropologia* (VII, 182). As *Conjecturas* compõem um texto que se dirige ao nosso passado, ainda que hipotético; a *Idéia Universal e Paz Perpétua*, em seu segundo suplemento, se dirigem para o futuro, enquanto *O que é a Ilustração* ocupa-se do presente. É no *Conflito das Faculdades*, porém, que a relação entre imaginação e filosofia da história se vê mais explorada. Logo no início da segunda seção, na qual retoma a questão de saber se o gênero humano está em constante progresso em direção ao melhor, Kant distingue entre uma história *prognóstica* (*wahrsagend*) e uma história *oracular* (*weissagend*)(VII, 79). Ambas tratam de predizer o futuro; mas enquanto a primeira, mesmo sem fazer uso de leis da natureza, ainda assim se mantém em um registro natural, a segunda se obteria por meio de uma comunicação sobrenatural e um alargamento da nossa visão de modo a abarcar o futuro.

Deixando de lado a história oracular, que só poderia levar a fantasmagorias, importa ver um pouco mais de perto a história prognóstica. Há um modo de antecipar o futuro por meio de leis da natureza: é o caso da previsão de eclipses, exemplo do próprio Kant, e que comportam um alto grau de certeza - à história prognóstica não cabe tal grau de assentimento; como história moral, ela lida com seres livres, do qual se pode até dizer o que eles devem fazer, mas não predizer, com certeza, se eles o farão. Mas atenção. Pois, como Kant escreve logo no início da *Idéia Universal*, “de um ponto de vista metafísico, qualquer que seja o conceito que se faça da *liberdade da vontade, as suas manifestações* - as ações humanas -, como todo outro acontecimento, são determinadas por leis naturais universais” (VIII, 17). Entre o mecanismo e a completa arbitrariedade, tudo o que se pede - e certamente não é pouco - é um alargamento do conceito de lei natural, de modo a considerar, na reflexão, a natureza como um todo estruturado teleologicamente, isto é, como um sistema de fins. Daí que a história prognóstica, sem fazer uso de leis constitutivas da natureza, ainda assim permaneça no registro do natural, mas reflexionante.

Mas o que autoriza a decidir pelo uso de princípios teleológicos, mesmo de modo reflexionante, na consideração da natureza? O que autoriza a pressupor um propósito da natureza, quando não é possível encontrar nenhum propósito racio-

nal nas ações dos homens tomados em seu conjunto? Se o homem pode ser considerado como fim último da natureza, que lhe desenvolve a cultura, tornando-o assim apto à realização de um sem número de fins possível, é porque ele se encontra determinado como fim terminal da criação, ou seja, para a moralidade, onde todos os fins serão unificados segundo a idéia de liberdade universal. O problema dessa solução é que ela parece pressupor justamente aquilo que quer provar: uma passagem entre natureza e moralidade, entre sensível e inteligível. Contudo, ainda que aparentemente *ad hoc*, tal solução é boa, desde que escandida em todos os seus elementos, de modo a desfazer a aparência. A solução, que Kant apresenta no *Conflito das Faculdades*, é então construída nos seguintes passos: a) pela experiência não é possível resolver imediatamente o problema do progresso. Isso não significa, porém, que se vá deixar de lado todo vínculo com a experiência – é a isso que nos convida, justamente, uma história oracular. Então, a experiência não fornece qualquer razão suficiente para julgarmos o progresso; mas ela é, por outro lado, condição necessária para uma história prognóstica: b) a história prognóstica do gênero humano deve estar vinculada a uma experiência qualquer. É o que Kant exige no *Conflito das Faculdades*:

Deve haver uma experiência qualquer do gênero humano, que como acontecimento, aponta para uma propriedade e faculdade do gênero humano de ser *causa e autor* (porque tal deve ser o ato de um ser dotado de liberdade) do seu progredir em direção ao melhor (VII, 87).

Esse evento é porém indeterminado quanto ao tempo, ou seja, pode ser um evento passado, presente ou mesmo futuro. E a indeterminação é trabalhada justamente pela imaginação, como faculdade de tornar presente o ausente, porquanto ela pode antecipar eventos futuros ou fazer retornar eventos passados. A imaginação porém, função cega, deve estar, por um lado, guiada pela razão e sua idéia de direito; por outro, deve estar de algum modo atrelada à experiência. Ora, no *Conflito das Faculdades* Kant pode contar com esse duplo esteio, transformando assim um evento em signo: a disposição ao direito revelada pelos espectadores da Revo-

lução Francesa, que lhe serve então de prova. Retomando: a experiência não pode, de um modo imediato, decidir quanto ao progresso. Daí o próximo passo: um evento porém, de resto extraído da experiência, poder operar como mediação, ou melhor, como apresentação indireta de nossa disposição moral. Esse evento, para tanto, deve ser apto a servir de signo histórico (*signum rememorativum, demonstrativum, prognostico*). Na *Antropologia*, não custa lembrar, a faculdade de designação (*facultas signatrix*) é uma figura da imaginação (VII, 191).

A natureza do evento não é aqui sem importância: trata-se do surgimento de um modo de pensar. Não de um pensar qualquer, bem entendido, mas de um modo de pensar o direito e a única constituição a ele, em si mesma, conforme: a constituição republicana, a única a que um povo, se chamado a decidir, daria seu consentimento. É este evento que funda, não a certeza, mais a possibilidade de interpretar o curso do mundo como favorável no sentido do progresso da humanidade para a instituição, que não mais regride, do seu fim. Que a realização permaneça indeterminada quanto ao tempo; que uma ou outra revolução, ou mesmo reforma constitucional, fracasse, afirma Kant, a predição filosófica nada perde em força. Há sem dúvida aqui um deslocamento modal, pois a proposição que afirma “que o gênero humano progrediu sempre para o melhor e assim continuará a progredir no futuro”, “é uma proposição não apenas bem intencionada (nos lembremos dos sofismas bem intencionados, que Kant já criticara) e muito recomendável no propósito prático, mas válida, apesar de todos os incrédulos, também para a mais rígida teoria” (VII, 88), vale dizer, é a única que não contraria o espírito da época, a época da crítica.

Mas com que direito o filósofo da história se apresenta como portador do ponto de vista da razão humana universal, aqui apresentada como espírito da época, único recurso que pode alegar de modo a ver chancelada a validade objetiva de suas proposições práticas? É preciso reconhecer que apelar para a *Crítica*, como tribunal da razão, não ficaria bem. Em última instância, é a filosofia crítica que, ela mesma, está em jogo, se não em toda a extensão de seu domínio, ao menos em uma de suas províncias. Que se conceda, então, ao filósofo crítico ao menos o direito de formular a questão em seus termos: como é possível um discurso *a priori*

sobre a história? No *Conflito das Faculdades* Kant formula exatamente essa questão, para responder do seguinte modo: “Se o próprio adivinho *faz* e organiza os eventos que previamente anuncia” (VII, 79). Na explicação do que isso significa, vê-se, porém, que se trata de um *a priori* empírico: não é preciso sapat os alicerces de uma casa para saber, nesse caso, se ela caíra ou não; tratam os homens como não dispostos para a liberdade, e depois se queixam do que dela possa resultar. Predizer o mal, contribuindo, para sua realização, com suas ações, é tão-somente uma profecia auto-realizável. A realização de uma constituição republicana, como fim da humanidade, é antes uma tarefa, um dever, cujo sucesso não está, de forma alguma, de antemão garantido.

A maneira de pensar que juízo do público sobre a Revolução Francesa deixa conhecer se opõe, justamente, a essa outra maneira de pensar, que tem a seu favor a auto-realização do que representa como inevitável. Importa então analisar um pouco mais o que é essa nova maneira de pensar festejada por Kant, vendo ainda em que medida ela opera na “construção” kantiana da história. O primeiro ponto a se considerar diz respeito a seu objeto: os espectadores são motivados, em sua participação não interessada, não por suas perspectivas particulares e por possíveis ganhos que possam vir a obter da revolução, mas pela idéia de direito. Mas o que é o direito? Ora, ele pode ser considerado sob dois pontos de vista: como o conjunto das ações determinadas como lícitas ou ilícitas, isto é, do ponto de vista material, ou como a forma pela qual os arbítrios se relacionam segunda a idéia de liberdade. É o direito como forma, resultado de uma reflexão, que operará, para o filósofo da história, como fio condutor, pois “na história nada há de permanente, que possa pôr à mão uma idéia do que mudou, a não ser a idéia do desenvolvimento da humanidade, e isso por meio da unidade civil e dos povos, a qual produz a maior unidade de suas forças” (Kant, XV, *Refl.* 1404). Esse desafio lançado ao filósofo, por sua vez, responde a uma tarefa em quatro momentos, cada um deles correspondente a uma das classes das categorias. Pois quando se trata de julgar a história quanto ao seu progresso rumo ao melhor e traçar para ela um plano *a priori*, toma-se a espécie humana como totalidade (quantidade); o melhor, para o qual ela se dirige, encontra-se no que há de moral (qualidade); não se atenta para a me-

lhora interna de cada homem, e sim para suas relações externas na sociedade (relação); ligar *a priori* o progresso rumo ao melhor às causas atuando presentemente na sociedade, de modo a considerar a necessidade do progresso existente rumo ao melhor (modalidade) (Kant, XV, *Refl.* 1471).

Poderia, porém, e com justiça, ser objetado: bela tentativa essa de, a pretexto de nos afastar da *Crítica*, nos propor uma aproximação do seu momento talvez o mais problemático: a tábua das categorias. Mas o que a tábua das categorias realmente exige? Apenas que se saiba, sempre de modo talvez precário, mas pronto a ser revisto, distinguir entre os homens e as coisas; que se saiba reconhecer o valor moral (jurídico) das ações; que se seja capaz de determinar que ações interferem na liberdade do outro e ainda que se possa afastar os obstáculos à realização do direito. Em cada um desses momentos, a determinação pode sofrer variações; ainda assim a *idéia* de direito permanece inalterada em sua pureza transcendental. Dito de outro modo: a variedade possível da imagem não implica na variedade daquilo a que ela se refere¹².

A razão humana universal, também ela é uma *idéia*, da qual só se conhece o esforço de apresentação. Agora, para sua apresentação rigorosa, tudo o que se exige é a recusa de todo e qualquer egoísmo lógico, fazendo do juízo de todo homem o critério forte da verdade. Como afirma Hinske, “a universalidade da razão me obriga a tomar a sério, como “*votum consultativum*”, o juízo de todo homem”¹³. É então no contexto do pluralismo lógico que a questão pode ser decidida. Se isso vale para a razão universal, vale, igualmente, para uma de suas fi-

(12) A questão poderia ainda ser posta nos seguintes termos: não há conflito sobre a *idéia* do direito, mas apenas quanto ao seu esquematismo. Essa questão, formulada nos termos do direito a propriedade, modo como a relação simplesmente jurídica se apresenta em primeira instância, é tratada por Peres, D. T. *Kant: Metafísica e Política*, Salvador/São Paulo, Edufba/Unesp, 2004, em especial o capítulo segundo. Ver também Peres, D. T. “Direito, História e Esquematismo Prático” in *Discurso*, São Paulo, 2004, número 34.

(13) Hinske, N. *Zwischen Aufklärung und Vernunftkritik*, Stuttgart, Frommann-Holzboog, 1998, 98.

guras, a razão jurídica. Assim, Kant apela não, sem mais, para a razão universal, e sim para essa cidadania cosmopolita que conhece seus primeiros passos, ou seja, para uma sensibilidade acerca de questões de justiça que, por assim dizer, faz às vezes de intuição, dando conteúdo à idéia de direito. Por fim, uma última palavra: a proposição que afirma o progresso pode então não passar de mera opinião, cujo assentimento tem validade tão-somente subjetiva; apenas se pede que a constituição dessa subjetividade, ao afirmar sua adesão a um determinada proposição, leve em consideração o assentimento de todo outro. Afinal, é condição de sua “verdade” que ela tenha apoio do público que se vai esclarecendo em questões de justiça.

O JUÍZO POLÍTICO

A Revolução Francesa convida a uma revolução no modo de pensar. O sublime também convida a uma tal revolução, impondo à imaginação um alargamento que é próprio da razão. Mas a estreiteza da imaginação tem fundamento objetivo, é constitutivo dela. No juízo jurídico-político a estreiteza é de outra ordem, isto é, tem fundamento por assim dizer subjetivo, resultante do processo histórico-social, ou seja, empírico, de institucionalização dos princípios puros do direito. Na impossibilidade de acessar imediatamente a razão universal e como remédio a tal estreiteza, conta-se unicamente com a publicidade, com a formação pública de juízos por meio do modo liberal de pensar. Ainda como afirma Hinske a propósito da liberdade de imprensa, ela não é apenas um meio útil e historicamente condicionado entre outros de descoberta da verdade, mas é um momento necessário e incontornável de tal descoberta¹⁴. Não é então na reflexão estética do filósofo que se dá a passagem entre teoria e prática, mas na formação de um senso comum de justiça¹⁵.

(14) Hinske, *op. cit.* 90.

(15) Sobre isso, ver Peres, D. T. “Kant e o sentido de justiça” in _____(org), *Justiça, virtude e democracia*, Salvador, Quarteto, 2006.

De todo modo, é a liberdade frente ao dado que a imaginação revela no juízo estético que permite elucidar um momento importante do juízo jurídico-político, a menos que se queira confundir normativismo e positivismo jurídico. Diferente, porém, do juízo de reflexão estético, no juízo político chega-se à determinação da idéia de uma vontade unificada de todos, isto é, à determinação de um ordenamento jurídico, de modo que uma síntese interna – aquilo que me parece justo – deve se fazer externa – aquilo que é justo segundo a idéia de uma vontade unificada. Outra diferença: enquanto uma idéia estética não se deixa exprimir em conceitos, uma idéia prática, como é o caso de uma constituição civil perfeita – a coisa em si mesma – não encontra, na experiência, no fenômeno, exemplo algum que lhe sirva de norma.

Comentando a passagem em que Kant, na *Doutrina do Direito*, identifica constituição civil perfeita e coisa em si, Lehmann afirma que o seu sentido é negar a possibilidade da realização intuitiva de tal idéia, deixando ainda aberta a possibilidade de sua realização discursiva. A questão é: mesmo que não nos seja dada a possibilidade de a realizarmos intuitivamente, não há que se considerar que, por assim dizer, nossa sensibilidade tem ainda algum papel a desempenhar em tal realização? Ao menos uma passagem da obra de Kant pode consubstanciar tal tese. Ela se encontra na *Paz Perpétua*, onde podemos ler:

como se avançou tanto no estabelecimento de uma comunidade (mais ou menos estreita) entre os povos da Terra que a violação do direito em um lugar *se sente* em todos os outros, a idéia de um direito cosmopolita não é nenhuma representação fantástica e extravagante do direito, mas um complemento necessário de código não escrito, tanto do direito político como do direito das gentes, num direito público da humanidade em geral e, assim, um complemento da paz perpétua, em cuja contínua apresentação é possível encontrar-se só sob essa condição (*ZeF*, VIII, 360 – trad. 140).

Ora, ela indica justamente um sentimento, o qual aponta para a necessidade de uma ampliação da legislação jurídica. Em “*O que significa orientar-se no pensamento*”, por sua vez, podemos ler: “a razão não sente; discerne a sua

deficiência e, mediante a *tendência para o conhecimento*, realiza o sentimento da necessidade” (VIII, 139) de sua ampliação, sentimento que se revela como princípio puramente subjetivo. Deve-se obedecer à lei positiva, não devemos a ela resistir, tais princípios encontram-se inscritos *a priori* na razão prática. Não obstante, pode-se ter uma lei positiva como injusta, isto é, discernir, de nosso ponto de vista, sua deficiência, comparando-a, então, com a lei tal como se apresenta no direito racional, porém tal como o concebemos, isto é, subjetivamente, o que significa: a partir de nossa história vivida, mais visando além dela, ou seja, sem tomarmos o passado com a palavra final, como comprovativo (VIII, 309) sobre o que pode estar por vir, mas que, do ponto de vista da razão prática, é líquido e certo, pois que é aquilo que *aparece* como nosso dever realizar, e a história encontra-se aberta a tal realização. Trata-se, sem dúvida, de uma simples opinião, mais ou menos ampla quanto à *quantidade*, cuja comunicação toda legislação positiva deve reconhecer, quanto à *modalidade*, como lícita, na medida em que, como simples comunicação, ela não implica resistência ou sedição. Ora, a quantidade, a amplitude do juízo, se define quando comparada à razão humana inteira, ou seja, quando se estender à esfera inteira daqueles que julgam, de modo que o subjetivo seja, ao mesmo tempo, objetivo, quando então se têm determinadas igualmente sua qualidade e relação.

Se no juízo estético o que está à vista é a harmonia entre imaginação e entendimento, no juízo político, aqui desenhado, depara-se antes com uma desarmonia entre o que uma legislação positiva determina como justo e aquilo que é justo à luz da simples razão, nas três dimensões jurídicas seguintes: a) entre a idéia de uma constituição civil perfeita e as instituições jurídicas de uma dada comunidade; b) entre essa idéia e o juízo empírico que uma determinada comunidade forma dela e c) entre tal juízo empírico e as instituições do ordenamento jurídico positivo de dada sociedade. Ora, o que a passagem da *Paz Perpétua* citada há pouco indica, é que a comunidade dos seres racionais, por meio de um sentimento, desenha, em idéia, um ordenamento jurídico, ou melhor, que tal sentimento apresenta um ordenamento jurídico que se encontra apenas em idéia e que carece de força externa, isto é, para além das consciências individuais.

Castoriadis, a um só tempo, louva e censura a Kant: louva por ter redescoberto o papel positivo da imaginação; censura por tê-lo restringido ao âmbito exclusivo da arte, terreno pouco “sério”, ao menos se comparado à política. Falta a Kant, é sua opinião, ir além da subjetividade transcendental, em direção de uma imaginação sócio-histórica¹⁶. É verdade que talvez seja forçar o texto de Kant, ao buscar no domínio do jurídico-político, o trabalho da imaginação. Na verdade, tudo o que se pode oferecer é uma analogia. Mas quem autoriza tal recurso, se não o próprio Kant?

É preciso encurtar o caminho e encaminhar uma conclusão. Em *O que significa orientar-se no pensamento*, Kant censura Mendelssohn por ter confiado no poder demonstrativo da razão, quando deveria, antes, ter buscado apoio no único recurso disponível, nas máximas subjetivas da razão, isto é, na lógica prática. Mas que função pode ser concedida à lógica prática no domínio do uso prático da razão? Se, no domínio do uso teórico da razão, o confronto do meu juízo com o juízo de todo outro - não apenas quanto a seus juízos reais, mas também com relação a seus juízos possíveis - é um momento constitutivo da boa formação de meus juízos empíricos, a ponto da consonância entre nossos juízos ser o critério forte da verdade, ao transpormos tal modelo de formação dos juízos para o domínio prático, não acabaríamos por macular a pureza dos princípios práticos? No caso da política, não acabaria ela por ser um expediente meramente prudencial, que reconheceria princípios tão-somente empíricos, mas suficientes para administrar os conflitos de interesses presentes na sociedade?

Algumas passagens da obra de Kant indicam claramente que a lógica prática desempenha função constitutiva na racionalidade prático-jurídica, tal como determinada por Kant. Uma primeira encontra-se na segunda seção de *Teoria e Prática*: aquilo que o povo não pode decidir sobre si, também não pode o soberano decidir por ele (*TP*, VIII, 304 – trad. 91). É bem verdade, porém, que o soberano, nessa passagem de *Teoria e Prática*, pode considerar apenas em pensamento (*a priori*) o

modo de pensar do povo, o que daria à segunda das máximas da lógica prática – pensar no lugar de todos os outros (em participação com os seres humanos) – um uso simplesmente regulativo, orientador das decisões do soberano. Uma segunda pode ser lida na *Doutrina do Direito*, na qual Kant, após tratar da desapropriação das terras da Igreja, afirma que todo o fundamento da propriedade encontra-se na opinião do povo, e que tal propriedade só permanece válida enquanto essa opinião permanecer inalterada. Por fim uma terceira, na *Paz Perpétua*, também relativa à propriedade, mas então de um Estado por outro:

a proibição afeta aqui apenas o *modo de aquisição*, o qual não deve valer para o futuro, mas não o estado da *posse* que, embora não tenha título jurídico requerido, foi, no entanto, considerado por todos os Estados no seu tempo (da aquisição putativa) como conforme ao direito, segundo a opinião pública da altura (*ZeF*, VIII, 347 – trad. 125).

Nesses dois últimos casos, não se trata de um princípio meramente regulativo, mas constitutivo – o fundamento da legitimidade está na opinião, na opinião pública. Não se trata então de um princípio meramente regulativo, pois que se compara um juízo, para saber do seu acordo ou desacordo, não com um juízo simplesmente possível, mas com um juízo efetivo, ainda que o grau de assentimento que cabe a tal juízo não vá além da mera opinião. Soraya Nour¹⁷ chama a atenção de que a máxima da razão alargada, em um segundo momento, aponta para a necessidade de um diálogo real, o que seria indicado pela expressão “não apenas”, que se encontra na seguinte passagem da terceira *Crítica*: “Isso ocorre quando se detém seu juízo nos dos outros – *não apenas reais*, mas antes meramente possíveis” (*KU*, V, 293 – trad 196). Puséssemos o acento não nos juízos reais, mas nos juízos meramente possíveis, eliminando toda referência a estes, e no âmbito da razão jurídica teríamos espaço para pensar apenas o direito positivo – justo é aquilo que se *julga* justo, aqui e agora, a partir de um contexto particular, privado, portanto, de universalidade e necessida-

(17) Nour, S. *À Paz Perpétua de Kant*, São Paulo, Martins Fontes, 2004, 82.

de rigorosas, posto que conheceríamos apenas a universalidade empírica. Exijamos do soberano que ele confronte seu juízo não apenas com juízos possíveis, mas com juízos efetivos e formados coletivamente, e ficamos tão-somente com o direito no estado de natureza, que mais não é do que uma doutrina da virtude. No estado de natureza, podemos falar de um público apenas – o que não é pouco, certamente – em sentido transcendental, e o soberano representa, antecipa, por meio de sua ação legisladora, unificadora dos arbítrios, justamente tal público, ação que de resto é subsumida pelo princípio *exeundum et status naturalis*. Não fosse assim e não se poderia ver na razão, mas apenas na autoridade, o fundamento da lei.

Ao princípio *exeundo et status naturalis*, como lei permissiva que funda, na razão, o começo, no tempo, da autoridade soberana, acrescenta-se assim o princípio *a rege male informato ad regem melius informandum*. Ambos cuidam de pensar o direito na medida de sua realização no tempo:

Não se deve contar, na execução daquela idéia (na prática) com nenhum outro começo do estado jurídico a não ser o começo pela *força*, sobre cuja coerção se fundará ulteriormente o direito público – o que, sem dúvida, permite esperar já, antecipadamente, grandes desvios daquela idéia (da teoria) na experiência real (ZeF, V, 371- trad. 152).

Originariamente o direito está fundado na razão; mas à idéia de soberania, deve acrescentar-se ainda uma pessoa, como que para dotá-la de força física, para apresentá-la (*Rechts*, VI, 338). A autoridade não está, então, na força, mas na conformidade dessa à idéia de direito, ou seja, o ato de fundação do estado civil, quando refletido, é a idéia mesma de contrato social (*Rechts*, VI, 315). É como condição para um estado futuro, no qual o direito público se encontra já fundado, que se pode determinar a *lex permissiva* como exceção ao princípio *neminem laedem*: forçar o homem, tão afeito a permanecer num estado de liberdade selvagem, a entrar em um estado civil. Que é um dever estar em um estado civil, é algo determinado *a priori*, por conta da unidade mesma da vontade. Determinar porém, como uma multiplicidade de vontades se subsume a tal idéia de vontade única é determinar o esquema de tal unidade, como princípio de unificação. A

lei permissiva, ao levar em consideração a natureza humana empírica e pensar o direito em sua determinação não apenas pura, mas temporal-sensível (empírica), possui a função de esquema: é a ela que se aplica a idéia de direito, ela que, por sua vez, subsume ações efetivas.

A esfera pública é a contrapartida de tal esquema, ou melhor, também ela se inscreve no esquema da realização da idéia de direito, porquanto apresenta a razão humana inteira. Após afirmar que se pode esperar, no ato de instituição do estado civil, antecipadamente, a partir do conhecimento empírico da natureza humana, grande número de desvios com relação à idéia de direito, Kant acrescenta: “em virtude de aqui [a partir do conhecimento empírico da natureza humana] pouco se poder contar com a disposição moral do legislador de deixar, após uma reunião efetiva da multidão inculca de um povo, que este, pela sua vontade comum, realize uma constituição legal”.

Contra Hobbes, em *Teoria e Prática* Kant defende a liberdade de pensar, isto é, a liberdade do homem de comunicar publicamente seus pensamentos, que, se suprimida, tem como consequência tornar vazio o conceito de direito, o qual deve limitar o poder do soberano, isto é, a política. Direito e política, para Kant, devem ser pensados em sua unidade, a qual se vê determinada no conceito mesmo de política: *ausübende Rechtslehre*, ou seja, a doutrina do direito em sua execução – não execução do direito, mas da *doutrina* do direito. A política é então a execução, no direito positivo, do direito natural, isto é, do direito racional. O direito positivo deve ser subsumido no direito racional que, por meio do direito positivo, tem acesso então às ações humanas na multiplicidade de seus fins. A distinção entre direito natural e direito positivo é a distinção entre um direito arquetipo e um direito ectipo, entre um direito construído pela imaginação e pensado junto à sua origem (na razão) e um direito determinado como conjunto dos juízos empíricos que, expressos na legislação positiva, definem o justo aqui e agora.

Kant, bem entendido, concebe a aproximação entre um e outro como um processo de reforma lenta e gradual, de modo que ao “soberano há de ser possível alterar a constituição política, se ela não for facilmente conciliável com a idéia do contrato originário” (*Rechts*, VI, 340). Se antes víamos no direito positivo o do-

mínio de aplicação dos princípios jurídicos puros da razão, agora é esse mesmo direito positivo que, na forma da constituição, se mostra inadequado, ao menos parcialmente, como apresentação da idéia. Agora, a única constituição plenamente conforme à idéia de contrato originário é a constituição republicana, a republica noumenon, que como o próprio Kant afirma, é a coisa em si ela mesma. Não é fácil imaginarmos como podemos comparar o que quer que seja com a coisa em si, pois para que a comparação seja possível o termo superior a que se compara, no caso, o conceito de uma constituição civil perfeita, deve estar determinado, de modo a saber em que medida a constituição particular em causa está, ou não, subsumida nele, e no caso de estar, ainda se pode perguntar em que medida. Para que a comparação seja possível, entre a idéia de tal constituição e a constituição positiva há que haver um princípio intermediário.

O melhor candidato para tal função parece ser o sentido comum de justiça, ou melhor, o conceito que tal sentido possui acerca da constituição perfeita, e do qual faz uso quando julga a constituição positiva a que está submetido. De um lado a razão universal e a idéia da única constituição a ela conforme; do outro, a legislação positiva. Entre ambos os lados, então, temos o sentido comum de justiça, resultado da atividade da faculdade de julgar (*KU*, V, 293 - trad. 195), “que na sua reflexão considera, em pensamento (*a priori*), o modo de representação de todo outro, *como que* para ater o seu juízo à inteira razão humana” (*KU*, V, 293 - trad. 196). Sentido comum e não sentido privado, e que portanto deve ser formado publicamente. Em *Menschenkunde* podemos ler: “pois que o homem, em seu juízo privado, pode frequentemente errar, então a natureza pôs, como verdadeiro juiz de nossos pensamentos, o público” (*Menschenkunde*, 76). Que o verdadeiro juiz seja o público, significa que a imaginação que constrói novas configurações jurídicas é uma imaginação sócio-histórica e a reflexão deve reconhecer, no empírico, o trabalho da razão no sentido de sua efetivação. Pois a imaginação, na síntese prática, assim como na teórica, não opera às cegas, mas guiada, no primeiro caso pela razão, no segundo, pelo entendimento.

Que os princípios do direito natural, porque originários da razão, sejam universais, não é suficiente para garantir a eles a necessidade que toda legislação rei-

vindica – daí que à idéia do soberano deve corresponder ainda uma pessoa que a dote de força; para tanto, para serem reconhecidos como necessários, eles precisam ainda aparecer, apresentar-se como universais, o que se dá justamente no sentido comum. A esfera pública, a liberdade de pensar e comunicar seus pensamentos, é um meio indispensável para tal apresentação. Em *À Paz Perpétua*, é bastante conhecido, Kant põe a esfera pública como a única capaz de harmonizar política e moral, esta última entendida como doutrina do direito. É que as decisões do soberano, em sua atividade legislativa, podem já contar com a adesão do corpo de cidadãos em relação àquilo que a legislação positiva determinará, ou seja, a reforma política deve dar-se em conformidade com a revolução, levada a cabo pela sociedade, quanto à compreensão do justo ou injusto, mas também em conformidade à nova imagem que essa mesma sociedade forma de si. Nova imagem porque articulada em uma nova forma. Ainda na *Paz Perpétua*, ao distinguir entre modo de governo e forma da soberania, Kant afirma que a democracia, como forma da soberania, é uma não-forma. Mas isso porque a democracia é pensada apenas como exercício direto do poder pelo povo, que nesse exercício, porém, perderia seu caráter de totalidade. Uma nova articulação entre parte e todo, é para isso que apontam os trabalhos prévios *À Paz Perpétua*: “uma constituição democrática em um sistema representativo” (XXIII, 166).

RESUMO

O artigo tem como objetivo tentar localizar, no domínio prático da razão pura tal como determinado por Kant, uma esfera onde a imaginação pode exercer uma função positiva, certamente não como fundamento dos princípios práticos e dos deveres deles derivados, mas como condição da aplicação dos primeiros e reconhecimento dos segundos. Assim, cabe à imaginação compor, guiada pela razão, uma visão moral do mundo, constitutiva da racionalidade prática, que oscila então entre imanência e transcendência.

Palavras-chave: imaginação, razão prática, Kant

ABSTRACT

The paper tries to locate, within the domain assigned by Kant to pure practical reason, a space in which imag-

ination may have a positive role: not, to be sure, as a foundation for the practical principles and whatever derived duties, but as a condition of the application of the former and the recognition of the latter. It is a task for the imagination, guided by reason, to build a moral view of the world, an essential constituent of practical rationality itself, which thereby oscillates between immanence and transcendence.

Keywords: imagination, practical reason, Kant

Recebido em 11/2007

Aprovado em 04/2008