



Universidade do Estado do Rio de Janeiro
Centro de Ciências Sociais
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Danielton Campos Melonio

**A Crítica do gosto e o Esclarecimento:
afinidades entre o estético e o político em Kant e Schiller**

Rio de Janeiro
2021

Danielton Campos Melonio

**A Crítica do gosto e o Esclarecimento:
afinidades entre o estético e o político em Kant e Schiller**

Tese apresentada, como requisito parcial para a obtenção do título de doutor, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Orientador: Prof. Dr. Ricardo José Corrêa Barbosa

Rio de Janeiro
2021

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ / REDE SIRIUS / BIBLIOTECA CCS/A

M528	<p>Melonio, Danielton Campos. A Crítica do gosto e o Esclarecimento: afinidades entre o estético e o político em Kant e Schiller / Danielton Campos Melonio . – 2021. 179 f.</p> <p>Orientador: Ricardo José Corrêa Barbosa. Tese (Doutorado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.</p> <p>1. Estética – Teses. 2. Filosofia alemã – Teses. 3. Filosofia – Teses. I. Barbosa, Ricardo Corrêa, 1961-. II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.</p> <p>CDU 111.85</p>
------	---

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta tese, desde que citada a fonte.

Assinatura

Data

Danielton Campos Melonio

**A Crítica do gosto e o Esclarecimento:
afinidades entre o estético e o político em Kant e Schiller**

Tese apresentada, como requisito parcial para a obtenção do título de doutor, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Aprovada em 22 de novembro de 2021.

Banca examinadora:

Prof. Dr. Ricardo José Corrêa Barbosa (Orientador)
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - UERJ

Prof. Dr. Fabiano de Lemos Britto
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – UERJ

Prof. Dr. Vladimir Menezes Vieira
Universidade Federal Fluminense

Prof. Dr. Pedro Augusto da Costa Franceschini
Universidade Federal da Bahia

Prof. Dr. Pedro Sússekind Viveiros de Castro
Universidade Federal Fluminense

Rio de Janeiro
2021

DEDICATÓRIA

Dedico este trabalho àqueles que se espantaram, se indignaram e se rebelaram contra todo obscurantismo negacionista que tem contaminado as mentes em nosso país, como um vírus letal que mata toda racionalidade e esclarecimento.

AGRADECIMENTOS

Esta tese de doutorado foi escrita em um momento pandêmico. Para o leitor do futuro vale informar que a pandemia de COVID-19 afetou o mundo, e em especial o Brasil. Sua origem foi na China, chegando em nosso país no início de 2020. Infelizmente continua nos afetando até o momento em que escrevo esses agradecimentos.

Diante de uma crise tão séria como essa os agradecimentos ganham um sentido muito especial. Agradeço por estar vivo e não ter sido acometido, até então, por essa enfermidade que tirou a vida de mais de 600 mil pessoas somente no Brasil. Agradeço a Deus por ter protegido a mim, minha família e amigos. Agradeço à Ciência pela luta incansável para conhecer e enfrentar essa doença, e por ter disponibilizado ao mundo em tempo recorde diversas vacinas para combatê-la.

Agradeço a meus pais (Torquato e Fátima) e irmãos (Fernando, Adriana e Bruno) pelo apoio, carinho e torcida ao longo desse processo de escrita. Mesmo que não conheçam exatamente o conteúdo que exponho neste trabalho, sabem que estava fazendo algo importante e relevante, que me consumiu muita energia e tempo.

Agradeço especialmente aos meus filhos Bruna, Davi, Ana Júlia e a pequena Alice pelo apoio, expressado muitas vezes em um sorriso, em um abraço, em uma palavra fraterna; agradeço por poder servir de exemplo para seus estudos e projetos de vida.

Agradeço muito à minha esposa, amiga, companheira e alma gêmea, Ariane. Sem seu esteio não produziria quase nada. Seu companheirismo filosófico e seu amor dirigido a mim me motivam a seguir todo dia com mais leveza. Agradeço pela sua existência e por compartilhá-la comigo.

Agradeço aos meus cunhados (Alisson e Cleiton) e cunhadas (Árina, Simone e Amanda), bem como aos meus sogros (João e Magnólia) por todo apoio e preocupação durante esse tempo.

Agradeço também ao meu cachorrinho, Baudelaire. Suas brincadeiras, seu carinho, e o cuidado que lhe dedico me fazem muito feliz.

Agradeço imensamente às minhas tias e primos que moram no Rio de Janeiro. A sua acolhida durante os 4 meses da minha estadia na capital Fluminense foi crucial para o sucesso desse trabalho. Me senti em casa mesmo estando mais de 3.000km distante dela (moro em São Luís, capital do Maranhão). Devo especialmente à minha querida tia Ana Rosa os momentos agradabilíssimos de passeios pela Cidade maravilhosa, as conversas no sofá e os cal-

dos que me esquentaram durante o inverno “quase glacial” do Rio de Janeiro. Agradeço aos meus primos Felipe e Pierre pela companhia e acolhimento ao longo desse tempo. Agradeço igualmente à minha tia Ana Lúcia e seu marido Edgar, e a minha prima Bruna pela companhia durante esse período.

Agradeço aos meus amigos. Aos companheiros do Doutorado (Antônio José, Capovilla, César, Clever, Diogo, Edna, Francisco, Felipe, Itanielson, Jaqueline, Roberto, Roure e Samarone) meu eterno agradecimento pela companhia e pelos momentos de diálogos, seja para lutar contra a injustiça, quanto para ouvir um ao outro em momentos de angústia pessoal e coletiva. Agradeço especialmente ao meu amigo Nertan pelas trocas de mensagens durante a redação dos nossos trabalhos; a proximidade temática das nossas produções bem como a orientação em comum nos aproximou bastante; obrigado pelo apoio e por me escutar em momentos de angústia e ansiedade.

Agradeço aos amigos do grupo *O Banquete*, que lutam incessantemente para a promoção e desenvolvimento da Filosofia no interior do estado do Maranhão; espero contribuir mais ainda com os resultados desse trabalho para as atividades desse importante e histórico grupo.

Agradeço também aos meus amigos que têm a música como vínculo em comum. Aos meus amigos das bandas *Novos Bandeiras* (Roney, Esclepiades, Erick e Luís Fernando), *MPBach* (Paulo, Jorge, Eduardo e Nuna), *RBT* (Leonardo, Eduardo e Bergson) e *Fuá do Fofó* (Passinho, Maninho, Aziz e Davi) pelos momentos musicais, e por poder expressar minha arte com os mesmos por meio das frequências graves do contrabaixo.

Agradeço à arte, em especial à música que me acompanha por quase 30 anos, contribuindo para que pudesse manter a criatividade e a sanidade, especialmente nesse momento pandêmico. Aos meus instrumentos musicais, que me permitem expressar a música que habita em mim, seja por meio das seis ou quatro cordas.

Agradeço ainda aos amigos do Curso de Ciências Humanas da UFMA do Campus de Pinheiro. Sem seu apoio esse trabalho não seria possível. Agradeço especialmente aos professores Flávio, Márcio e Priscila por terem desenvolvido as atividades no núcleo de filosofia enquanto estava ausente durante meu afastamento. Agradeço ainda ao meu amigo professor Adriano, que coordenou o curso enquanto estive ausente, dando todo suporte institucional e burocrático necessário para o êxito dessa árdua tarefa. Agradeço especialmente ao professor Rickley, que sempre me apoiou antes mesmo do início dessa jornada. Agradeço também ao professor Arkley pela amizade e convivência agradável durante todos esses anos.

Agradeço também às minhas amigas Kamila e Irlene por terem se preocupado comigo ao longo desse processo, sempre perguntando sobre o andamento do trabalho.

Agradeço aos professores da Pós-Graduação em Filosofia da UERJ. Em especial à Professora Karla Chediak que apostou e se dedicou ao então projeto do DINTER UERJ/UFMA ainda em 2015. Muito grato pelas aulas dos professores Márcia Gonçalves, Fabiano Lemos, Antônio Augusto e Marcos Gleizer, que se disponibilizam a ir até São Luís ministrar as aulas para os cursistas do DINTER. Agradeço especialmente ao professor Fabiano Lemos por ter me recebido no Rio de Janeiro com todo cuidado e hospitalidade.

Agradeço ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UERJ por todo apoio institucional. Aos secretários do curso Daniel e Luís, que sempre foram prestativos e dedicados às nossas demandas, prestando toda assistência quando solicitados. Agradeço aos coordenadores do curso (Marcos Rosa e Paulo Gil) por todo apoio durante esse período de estudos.

Agradeço igualmente ao professor Aldir Carvalho pela excelente coordenação operacional do DINTER, dando todo suporte para que pudéssemos realizar nossas atividades discentes. Ao professor Fernando Silva pelo apoio a frente da AGEUFMA, acreditando no projeto do DINTER desde o início.

Aos professores Pedro Franceschini, Pedro Sússekind, Vladimir Vieira e Fabiano Lemos que se dispuseram a participar das bancas de qualificação e de defesa. Agradeço imensamente por todas as sugestões e críticas para que este trabalho se tornasse cada vez melhor.

À FAPEMA e à CAPES pelo apoio financeiro, responsável pelas bolsas recebidas que permitiram a estadia no Rio de Janeiro, passagens aéreas, e pelo suporte para impressão das cópias da tese. Muito obrigado.

Agradeço à professora Zilmara, coordenadora do GEPI-KANT/UFMA. Os encontros do grupo foram muito importantes para ampliar minha visão e leitura sobre a filosofia política e moral de Kant.

E um agradecimento mais do que especial ao meu orientador, professor Ricardo Barbosa. Sua orientação foi decisiva para o êxito desse trabalho. Suas correções e sugestões foram essenciais para que pudesse desenvolver essa pesquisa. Saber que estava sendo orientado por um profissional extremamente competente e uma das maiores referências na produção filosófica em nosso país me deixava confiante, porém, ao mesmo tempo, aumentava minha responsabilidade. Muito obrigado por tudo.

“Todas as artes contribuem para a maior de todas as artes, a arte de viver”.

Bertolt Brecht

RESUMO

MELONIO, D. C. *A crítica do gosto e o esclarecimento: afinidades entre o estético e o político em Kant e Schiller*. 179 f. Tese (Doutorado em Filosofia) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2021.

O objetivo principal do presente trabalho é explicitar as relações entre o estético e o político, investigando as afinidades entre o gosto e o Esclarecimento a partir das filosofias de Kant e Schiller. Esta tarefa é realizada em três momentos. O primeiro deles tem por meta apresentar o contexto que permitiu a realização do debate sobre a *Aufklärung* na Alemanha no século XVIII, explicitando as características e os fundamentos do Esclarecimento segundo a filosofia kantiana. No segundo, intenta-se caracterizar o juízo de gosto segundo Kant, o problema de sua pretensão de validade universal e de sua relação com o esclarecimento. No momento final, discute-se em que medida a cultura do gosto contribui para o esclarecimento, analisando-se os argumentos schillerianos em favor desse projeto. O trabalho se assenta especialmente na leitura e interpretação do artigo de Kant “Resposta à pergunta: o que é Esclarecimento?” (1784) e da *Crítica da faculdade de julgar* (1790), assim como da correspondência entre Schiller e o Príncipe de Augustenburg em 1793 e de sua versão final, *Sobre a educação estética do homem. Numa série de cartas* (1795).

Palavras-chave: Esclarecimento. Gosto. Belo. Cultura estética. Educação estética.

ABSTRACT

MELONIO, D. C. *The Critique of Taste and Enlightenment: Affinities between the Aesthetic and the Political in Kant and Schiller*. 179 f. Tese (Doutorado em Filosofia) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2021.

The main objective of this work is to explain the relationship between the aesthetic and the political, investigating the affinities between taste and Enlightenment based on the philosophies of Kant and Schiller. To accomplish this task, this academic production is divided into three stages. The first of them aims to present the context that allowed the debate on *Aufklärung* in Germany in the 18th century, explaining the characteristics and the foundations of the Enlightenment according to Kantian philosophy. In the second, it is intended to characterize the judgment of taste according to Kant, the problem of its claim to universal validity and its relation to clarification. In the final moment, he explains to what extent the culture of taste contributes to the clarification, reconstructing the Schillerian arguments in favor of this project. Based on Kantian philosophy, it is based mainly on reading and interpreting the works. Answer to the question: What is Enlightenment? and *Critique of the judgment*; Schiller's philosophical production highlights the interpretation of the *Letters to the Prince of Augustenburg* and the *On the Aesthetic Education of Man, in a Series of Letters*.

Keywords: Enlightenment. Taste. Beauty. Aesthetic Culture. Aesthetic Education.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

Obras de Kant

CRPu = *Crítica da razão pura*. Cito a tradução de Fernando Costa Mattos. 4. ed. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2015.

CFJ = *Crítica da faculdade de julgar*. Cito a tradução de Fernando Costa Mattos. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2017.

E = “Resposta à pergunta: que é Esclarecimento?” Cito a tradução de Floriano de Souza Fernandes. In: I. Kant, *Textos seletos*. Edição bilíngüe. Petrópolis: Vozes, 1985.

Antr. = *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. Cito a tradução de Clélia Aparecida Martins. São Paulo: Iluminuras, 2006.

Lóg. = *Manual dos cursos de lógica geral*. Cito a tradução de Fausto Castilho. 3ª ed. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2014.

Obras de Schiller

CE = *Cultura estética e liberdade. Cartas ao Príncipe de Augustenburg, fevereiro-dezembro de 1793*. Tradução de Ricardo Barbosa. São Paulo: Hedra, 2009.

EE = *A educação estética do homem: numa série de cartas*. Tradução de Roberto Schwarz e Márcio Suzuki. São Paulo: Iluminuras, 2017.

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO	13
1	O CONTEXTO, O DEBATE E O FUNDAMENTO DA AUFKLÄRUNG	23
1.1	O contexto da <i>Aufklärung</i> e a pergunta “o que é Esclareci- mento?”	26
1.1.1	<u>A esfera pública burguesa e o Esclarecimento</u>	26
1.1.2	<u>O contexto germânico e as peculiaridades da <i>Aufklärung</i></u>	37
1.1.3	<u>A questão preliminar e as respostas à pergunta “o que é Esclare- cimento?”</u>	45
1.2	A resposta kantiana	48
1.3	O <i>sensus communis</i> e o princípio do Esclarecimento	73
2	KANT E A CRÍTICA DO GOSTO	82
2.1	Juízo estético e juízo lógico	84
2.2	Análise lógica do juízo de gosto (<i>Quid facti</i>)	86
2.3	A Dedução do juízo de gosto (<i>Quid juris</i>)	111
2.4	A Dialética da Faculdade de julgar estética e a antinomia do gosto	119
3	SCHILLER E O ESCLARECIMENTO ESTÉTICO	124
3.1	O “ateliê filosófico” do artista	127
3.2	O lugar do estético perante a <i>Aufklärung</i>	131
3.3	Cultura do gosto e esclarecimento	144
	CONCLUSÃO	165
	REFERÊNCIAS	172

INTRODUÇÃO

O objetivo principal do presente trabalho é explicitar as relações entre o estético e o político, investigando as afinidades entre o gosto e o Esclarecimento a partir das filosofias de Kant e Schiller.

Em 1784 Kant publica o ensaio “Resposta à pergunta: O que é esclarecimento?”, no qual apresenta argumentos para o debate no campo do político. Outros escritos kantianos também se inserem nessa seara, tais como “Ideia de uma história universal sobre um ponto de vista cosmopolita” (1784), “Sobre a expressão corrente: Isto pode ser correto na teoria, mas nada vale na prática” (1793), *A paz perpétua* (1795), *Princípios Metafísicos da Doutrina do Direito* (1797) e *O conflito das faculdades* (1798)¹. Devido à sua afinidade temática, podem ser agrupados e denominados de “escritos políticos” kantianos.

Por sua vez, os “escritos estéticos” de Kant remontam à sua fase pré-crítica. Em 1764 Kant publicou *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime*, apresentando considerações iniciais sobre estes dois tipos de sentimento. Nos seus cursos sobre *Antropologia* e *Lógica* Kant também expôs elementos de sua reflexão a partir do campo do estético. Em 1790, com a publicação da *Crítica da faculdade de julgar*, Kant voltou a tratar do belo e do sublime. Em razão dos objetivos do presente trabalho, tratarei apenas da *crítica do gosto*, ou seja, dos problemas relativos ao ajuizamento do *belo*.

Baseado na tradição dos estudos kantianos, pode-se supor que a filosofia crítica kantiana é um sistema bem articulado. Sobretudo depois da publicação da terceira *Crítica* a integração entre todos os seus elementos fica um pouco mais explícita. Nesse sentido, campos distintos e aparentemente inconciliáveis da filosofia kantiana, como o estético e o prático, a título de exemplo, passam a apresentar possíveis vínculos que até então não era possível conceber. Entretanto, esse vínculo não é tão evidente em outros textos, em especial nos publicados antes de 1790. Assim, no ensaio de 1784 sobre o Esclarecimento, Kant, por exemplo, discorre sobre a maioridade, a menoridade, o esclarecimento, o uso público e o uso privado da razão, embora não faça menção explícita à questão do estético e sua relação com a *Aufklärung*. Apesar disso, é possível suspeitar que no âmago da filosofia crítica kantiana haja uma coesão e articulação entre os textos produzidos desde a *Crítica da razão pura*. Dessa

¹ REISS, H (Ed.). *Kant Political Writings*. 2. Ed. Translated by H. B. Nisbet. Cambridge, New York, Melbourne, Madri, Cape Town, Singapore, São Paulo, Delhi, Mexico City: Cambridge University Press, 1991, E-Book Kindle, p. 463.

forma, mesmo que a conexão não seja tão explícita, é provável que haja vínculos internos entre os escritos kantianos que poderiam ser ainda explorados, explicitando possíveis afinidades entre o estético e o político em Kant.

Nesse sentido, é imprescindível observar que a leitura e interpretação da terceira *Crítica* são fundamentais para o entendimento dessa relação entre o estético e o prático, e por consequência entre o estético e o político na filosofia de Kant. Em sua “Introdução” ele apresenta uma visão de conjunto de seu sistema, expondo seus argumentos que demonstram que a faculdade de julgar permite a conexão entre o entendimento e a razão, entre a natureza e a liberdade, entre o teórico e o prático. No entanto, como ainda veremos, é na “Dedução dos juízos estéticos puros”, em especial no § 40, que Kant aponta pistas mais consistentes sobre a possível relação entre o estético e o político, e de forma mais precisa entre o gosto e o Esclarecimento. Mas ainda que tenha tocado na questão do esclarecimento ao discorrer sobre as máximas do entendimento humano comum, Kant não aprofunda a argumentação em favor da relação entre o estético e o político. Todavia, no § 59 Kant aponta uma relação entre o estético e o prático. O filósofo afirma que o “belo é o símbolo do bem moral”. Nesse sentido, o gosto prepararia os seres humanos para a moralidade.

Cabe salientar que é mais frequente encontrar entre os comentadores da obra de Kant publicações que abordam a relação entre o estético e o prático por meio da discussão da afinidade entre o belo e a moralidade, uma vez que o próprio Kant tratou disso no § 59 da terceira *Crítica*. No entanto, há também outros que ultrapassam essa abordagem mais ortodoxa², apresentando interpretações alternativas sobre o vínculo entre esses dois campos. Um exemplo disso é a interpretação que Hannah Arendt faz da terceira *Crítica*, vinculando o estético ao político na filosofia de Kant. Arendt proferiu no semestre de outono de 1970 um conjunto de preleções na *New School for Social Research*, em Nova York, em que apresentou a sua inter-

² Acerca dessa questão Santos se pronuncia assim: “Entre as muitas lições que se podem colher dos numerosísimos estudos que nas últimas décadas têm tido por objeto a obra e filosofia de Kant uma há que não será a de menor significado: o facto de, através deles, se terem tornado visíveis e até ganho relevância muitos aspetos que haviam passado quase completamente despercebidos ou sido muito secundarizados nas tradicionais interpretações do Kantismo. A obra de Kant vem-se revelando assim, não sem surpresa para muitos, não só como uma ‘obra aberta’ a novas leituras e interpretações, mas também como uma obra extraordinariamente fecunda pelas perspectivas que dessas leituras e interpretações se alcançam não apenas para uma reavaliação hermenêutica do próprio significado do projeto filosófico kantiano como igualmente para iluminação dos principais debates filosóficos atuais. Os estafados clichés (purismo, apriorismo, transcendentalismo, formalismo, idealismo, rigorismo, monologismo e solipsismo, e outros do género) que a rotulam e a arrumam, nesse armazém catalogado de doutrinas filosóficas a que, frequentemente, em forma de caricatura, se reduz a história da filosofia, têm vindo a revelar-se impróprios ou inadequados para darem suficiente conta da sua complexidade e até do seu efetivo propósito, à medida que são relidos sem preconceitos não só os escritos do filósofo que foram muito lidos e interpretados ao longo de mais de dois séculos de exegese kantiana, como também aqueles outros que o foram muito pouco, ou mesmo nada tidos em consideração” (SANTOS, L. R. dos. Prefácio. In: MADRID, N. *A civilização como destino: Kant e as formas da reflexão*. Florianópolis: Nefiponline, 2016, p. 7-8).

pretação sobre o vínculo entre o estético e o político em Kant. Nelas afirma que haveria na *Crítica da faculdade de julgar* os vislumbres de uma filosofia política que Kant não desenvolveu³. Calcada em seu interesse em investigar os motivos que promoveram os regimes totalitários, sobretudo compreender como homens comuns puderam participar do genocídio nazista, a autora apresenta uma interpretação da “Analítica do belo”. Ela argumenta que os “conceitos de ‘juízo reflexionante estético’, ‘mentalidade alargada’, ‘desinteresse’, ‘comunicabilidade’ e ‘*sensus communis*’” conteriam “o núcleo potencial de uma filosofia política que, no entanto, Kant não teria desenvolvido extensamente”⁴. Arendt defende ainda que a matriz da filosofia política de Kant não estaria contida na *Crítica da razão prática*, mas na terceira *Crítica*.

Essa leitura abre uma linha de interpretação que reconhece que a filosofia política kantiana estaria presente mais em suas reflexões sobre o belo do que sobre o imperativo categórico ou o dever moral. Todavia, certos intérpretes enxergam nessa leitura um viés “apropriativo” da filosofia kantiana⁵. Seja como for, mesmo que a leitura da autora seja orientada a encontrar elementos para a *sua* investigação sobre como se formam os regimes totalitários, ou como os sujeitos são capazes de participar de tais modelos políticos, pelo menos ela possui o mérito de indicar a possibilidade de se encontrar afinidades entre o estético e político em Kant por meio da leitura da terceira *Crítica*.

Em “Um potencial político no juízo estético reflexionante: Kant, Hannah Arendt e ‘Pequena Esparta’, de Ian Hamilton Finlay”, Fiona Hughes também apresentou uma interpretação sobre a relação entre o estético e político em Kant. Nesse escrito a autora busca “revelar o potencial político no interior da explicação de Kant do juízo estético reflexionante”⁶. Defende que “o belo implica uma brecha infinitesimal e uma ruptura de baixo nível”, acreditando

³ BEINER, R. Prefácio. In: ARENDT, H. *Lições sobre a filosofia política de Kant*. Tradução André Duarte. 2. ed. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

⁴ DUARTE, A. A dimensão política da filosofia kantiana segundo Hannah Arendt. In: ARENDT, H. *Lições sobre a filosofia política de Kant*, p. 149.

⁵ Sobre isso, Duarte faz o seguinte comentário: “Hannah Arendt não nos oferece razões conclusivas para esses deslocamentos no âmbito das *Lições*, de modo que, se quisermos compreender e elucidar os motivos que a levaram a esse recorte deliberado do pensamento político de Kant, teremos que recorrer também a outras teses arendtianas, discutidas ao longo de sua obra. Vejamos como e por que Hannah Arendt tomou o juízo reflexionante estético como paradigma de seu conceito do juízo político, estabelecendo entre eles diversas *analogias* – o que confirma o caráter apropriativo de sua interpretação” (Ibid., p. 149).

⁶ HUGHES, F. Um potencial político no juízo estético reflexionante: Kant, Hannah Arendt e “Pequena Esparta”, de Ian Hamilton Finlay. In: FREITAS, V. [et al.]. (org.). *Gosto, Interpretação & Crítica*. vol. 1, Belo Horizonte: Relicário, 2014, p. 77.

que “este *insight* seja uma consequência da posição que Kant delinea”⁷. Adverte que dentre os dois tipos de juízos reflexionantes, ela se debruçará em seu estudo sobre o juízo sobre o belo. Reconhece também um potencial político nos juízos sobre o sublime, observando que “a política do belo prepara o caminho para a política do sublime”⁸, apesar de não desenvolver esse argumento no texto em tela. Expõe, igualmente, determinadas características que podem ser extraídas da interpretação da terceira *Crítica* dos vínculos entre o estético e político: 1) na política não são dadas regras universais antecipadamente, cabendo aos sujeitos encontrá-las a partir de suas experiências particulares (assim como ocorre no juízo estético); 2) há na política uma dimensão afetiva (de modo análogo o juízo estético também está vinculado a um sentimento); 3) a política é uma atividade coletiva, nunca solitária (apesar de se reconhecer que a experiência estética pode ser por vezes solitária, ela também tem uma dimensão comunitária); 4) a política é um processo contínuo em que as resoluções são sempre temporárias, exigindo dos sujeitos envolvidos a capacidade de encontrar essas sínteses (de forma semelhante aquele que julga o belo sempre de forma singular, como se fosse a primeira vez). Nesse sentido, o juízo estético e o juízo político apresentam, na leitura da autora, muitas afinidades. Assim, a leitura de Hughes sugere também vários elementos que contribuem para a compreensão da relação entre o estético e político em Kant.

De modo semelhante a Hannah Arendt, Jane Kneller expôs uma interpretação não ortodoxa da filosofia kantiana. Em seu livro *Kant e o poder da imaginação* a autora sugere uma leitura que aproxima Kant do pré-Romantismo alemão, leitura esta que não é muito usual entre os leitores do filósofo de Königsberg. Ela objetiva investigar se o Romantismo pode ser “encontrado de alguma forma na obra de Immanuel Kant e, em caso afirmativo, quais aspectos podem ser vistos como parcialmente constitutivos do ponto de vista dos pré-românticos”⁹. Ela segue um caminho argumentativo que parte “das visões de Kant sobre a criatividade imaginativa até a reflexão estética e moral no Romantismo alemão do fim do século XVIII”. Ela nota ainda que ao “fazer isso segue uma trajetória alternativa para a estética de Kant”, chamando a “atenção para sua relevância contínua para as teorias da transformação social”¹⁰. Ao seguir essa trajetória buscar argumentar em favor do poder da imaginação produtiva na filoso-

⁷ Ibid., p. 78.

⁸ Ibid., p. 78.

⁹ KNELLER, J. *Kant e o poder da imaginação*. Trad. Elaine Alves Trindade. São Paulo: Masdras, 2010. p. 29.

¹⁰ Ibid., p. 29.

fia kantiana (força essa muitas vezes negligenciada por vários intérpretes de Kant), “combatendo explicitamente visões influentes que pressupõem a ‘primazia do prático’ em Kant”¹¹.

No decorrer de sua exposição, Kneller adverte que Kant não desenvolveu extensivamente uma argumentação em favor do poder da imaginação para contribuir com a realização do Sumo Bem. Segundo Kneller, um dos motivos para isso tem a ver “com a [...] visão problemática [de Kant] da obediência à autoridade do Estado e da natureza da mudança social *de acordo com as leis*”¹². Kneller sugere ainda que “a explicação da liberdade estética de Kant fornece uma importante ligação entre Lessing e Schiller”¹³. Ela ressalta, igualmente, que Schiller “está entre os primeiros e mais importantes artistas-filósofos a serem influenciados por Kant e a defender a importância da estética no progresso moral da raça humana”¹⁴. Segundo a autora, as cartas de Schiller *Sobre a educação estética do homem* “podem ser vistas como um desenvolvimento da noção da liberdade imaginativa dada inicialmente por Lessing e dotada de profundidade filosófica por Kant”¹⁵. Nota, inclusive, que a análise de Schiller sobre “os aspectos sensitivos e formais da vida humana, e sua explicação de um impulso mediador e humanizador para ‘jogar’” seria impossível “sem a explicação de Kant do livre jogo da imaginação e da natureza desinteressada dos juízos de gosto”¹⁶. Nesse sentido, as observações de Kneller indicaram pistas iniciais sobre o vínculo entre Kant e Schiller, permitindo-me ampliar o entendimento sobre a relação entre o estético e político, sobretudo a partir das lacunas argumentativas deixadas por Kant¹⁷.

As reflexões de Schiller sobre os problemas políticos de sua época, particularmente sobre os efeitos nefastos decorrentes da Revolução Francesa, encontram-se sobretudo em suas cartas enviadas ao Príncipe dinamarquês Friedrich Christian von Augustenburg entre fevereiro e dezembro de 1793, posteriormente refundidas, ampliadas e publicadas na revista *Die Horen*, sob o título *Sobre a educação estética do homem. Numa série de cartas (1795)*. Para Schiller a *Aufklärung* teria fracassado em não conseguir promover uma revolução no modo de

¹¹ Ibid., p. 21.

¹² Ibid., p. 69.

¹³ Ibid., p. 70.

¹⁴ Ibid., p. 70.

¹⁵ Ibid., p. 71.

¹⁶ Ibid., p. 71.

¹⁷ No entanto, cabe observar que meu contato mais intensivo com a obra de Schiller ocorreu devido às indicações feitas pelo professor Ricardo Barbosa, que me orientou neste trabalho. A leitura dos seus artigos e livros, bem como o encontro com as traduções feitas por ele de algumas obras filosóficas de Schiller me permitiram ter um acesso mais amplo ao universo conceitual desse filósofo.

sentir e pensar dos homens, o que teria contribuído, também, para que os horrores decorrentes daquela Revolução pudessem ocorrer. Essas correspondências testemunham o esforço do autor em apresentar um esboço do seu projeto de uma “educação estética do homem”.

Como observa Márcio Suzuki, nessas correspondências Schiller argumenta que é por meio de uma “cultura ou educação estética [...] que o homem poderá desenvolver-se plenamente, tanto em suas capacidades intelectuais quanto sensíveis”¹⁸. Nesse sentido, o projeto da formação de uma cultura estética capaz de desenvolver plenamente as capacidades intelectuais e sensíveis do homem desembocará num projeto de um “esclarecimento estético”.

Em *O Discurso filosófico da modernidade*, Jürgen Habermas dedicou um interessante excursão a esse projeto schilleriano. Primeiramente, ele observa que as cartas publicadas em *Die Horen*, “em que Schiller havia trabalhado desde o verão de 1793, constituem o primeiro escrito programático para uma crítica estética da modernidade”¹⁹. Declara ainda que Schiller, “valendo-se dos conceitos da filosofia kantiana, desenvolve a análise da modernidade cindida e projeta uma utopia estética que atribui à arte um papel decididamente social e revolucionário”²⁰. Nesse sentido, a arte ocupa um lugar central nesse projeto de uma “utopia estética”, uma vez que deveria ser capaz “de se tornar eficaz enquanto poder unificador, já que é entendida como uma ‘forma de comunicação’ que intervém nas relações intersubjetivas dos homens”²¹. Dessa forma, segundo Habermas, “Schiller concebe a arte como uma razão comunicativa que se realizará no ‘Estado estético’ do futuro”²².

Jacques Rancière também se debruçou sobre a relação entre o estético e o político, como, por exemplo em *A partilha do sensível*²³ e *O mal-estar na estética*²⁴. Em *Dissensus*²⁵, por sua vez, discorre sobre o que denomina de “a estética da política” e “a política da estética”. Nos capítulos “A revolução estética e suas consequências” e “O monumento e suas confidências”, por exemplo, Rancière faz menção à filosofia de Schiller, em especial à versão

¹⁸ SUZUKI, M. O belo como imperativo. In: SCHILLER, F. *A educação estética do homem: numa série de cartas*. Trad. Roberto Schwarz e Márcio Suzuki. São Paulo: Iluminuras, 1989, p. 14.

¹⁹ HABERMAS, J. *Discurso filosófico da modernidade: doze lições*. Tradução de Luiz Sergio Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 65.

²⁰ *Ibid.*, p. 65.

²¹ *Ibid.*, p. 65.

²² *Ibid.*, p. 65.

²³ Cf. RANCIÈRE, J. *A partilha do sensível: estética e política*. Tradução de Mônica Costa Netto. São Paulo: EXO experimental org.; Ed. 34, 2005.

²⁴ Cf. *Id.*. *El malestar en la estética*. 1ª ed. Buenos Aires: Capital Intelectual, 2011.

²⁵ Cf. *Id.*. *Dissensus: On Politics and Aesthetics*. Edited and Translated by Steven Corcoran. London, New York: Continuum International Publishing Group, 2010.

definitiva das cartas sobre a educação estética, destacando, entre outros, o aspecto comunitário da arte e do projeto schilleriano de uma educação estética²⁶

Os estudos de Arendt, Hughes e Kneller aqui citados sugeriram, entre outras coisas, a possibilidade de um vínculo entre o estético e político no interior da filosofia kantiana, problema este muitas vezes ignorado por uma parcela significativa dos estudiosos da obra de Kant. Por sua vez, Suzuki, Habermas e Rancière indicaram, entre outros temas, que a filosofia schilleriana apresenta, a partir do conceito de educação estética, argumentos mais explícitos que justificam o vínculo entre o estético e político. A partir de perspectivas interessantes, cada um deles contribuiu para a definição do escopo deste trabalho, sugerindo caminhos para que fossem definidos os objetivos, a metodologia e a estrutura desta tese. Diante do exposto, levantei as seguintes questões, buscando demarcar o caminho próprio desta pesquisa: Em que medida o juízo de gosto contribui para o esclarecimento segundo a filosofia crítica kantiana? Quais os limites entre o estético e o político no interior da filosofia transcendental? Em que medida os argumentos de Schiller permitem uma maior efetividade da contribuição do campo do estético para a seara do político?

Assim, para a efetivação do objetivo geral aqui proposto, este trabalho está estruturado da seguinte maneira. O primeiro capítulo, intitulado “O contexto, o debate e o fundamento da *Aufklärung*”, será dedicado a apresentar o contexto que permitiu a realização dessa polêmica sobre a *Aufklärung* na Alemanha no século XVIII, explicitando quais as características e os fundamentos do Esclarecimento segundo a filosofia kantiana. Para isso, abordarei a questão da esfera pública burguesa e sua relação com o Esclarecimento, apresentarei as peculiaridades do Iluminismo germânico, bem como discutirei sobre a questão preliminar que inaugurou tal disputa pública em torno do conceito de *Aufklärung* e as respostas que foram publicadas para tentar resolver tal problema. Em seguida, analisarei a resposta publicada por Kant, que permitiu sua participação naquele evento, expondo seus argumentos em favor do processo de Esclarecimento. Além disso, explanarei sobre o *sensus communis* e as máximas do entendimento humano comum como possíveis fundamentos do processo comunicacional que possibilita a *Aufklärung*. E como referências básicas para desenvolver o capítulo inicial me sustento nas

²⁶ Em relação a isso, Rancière faz a seguinte observação: “In his *Über die ästhetische Erziehung des Menschen*, Schiller isolates the political signification of aesthetic 'resistance' or 'dissensus'. Aesthetic free play involves the abolition of the opposition between form and matter, between activity and passivity. This is also the abolition between a full humanity and a sub-humanity. Aesthetic free play and the universality of the judgement of taste define a new kind of liberty and of equality, different from those that the revolutionary government had tried to impose under the form of the law: a kind of liberty and equality that was no longer abstract but sensible. Aesthetic experience is that of an unprecedented sensorium in which the hierarchies are abolished that structured sensory experience. This is why it bears within it the promise of a 'new art of living' of individuals and the community, the promise of a new humanity” (Ibid., p. 176).

seguintes obras de Kant: “Resposta à pergunta: o que é esclarecimento?”, *Crítica da faculdade de julgar*, *Antropologia de um ponto de vista pragmático* e *Manual dos cursos de Lógica Geral*.

O segundo capítulo, “Kant e a Crítica do gosto”, tem por objetivo caracterizar o juízo de gosto segundo Kant, demonstrando em que medida o referido juízo pode ser comunicado universalmente, explicitando ainda como é possível relacioná-lo com o esclarecimento. Nessa etapa explanarei sobre: (1) a “Analítica do belo”, na qual Kant considera o juízo de gosto sob o aspecto das quatro funções lógicas de julgar; (2) a “Dedução” desse juízo; e (3) a “Dialética” do gosto. Por meio dessa explanação será possível explicitar quais são as condições *a priori* que dão direito ao juízo de gosto reivindicar a validade universal de sua comunicação. Fundamento o desenvolvimento argumentativo desse capítulo, sobretudo, a partir da leitura da *Crítica da faculdade de julgar*; recorro também em certos momentos a passagens da *Lógica* e da *Antropologia* de Kant.

O terceiro e último capítulo, “Schiller e o Esclarecimento Estético”, tem por meta explicitar em que medida a cultura do gosto contribui para o esclarecimento, reconstruindo os argumentos schillerianos em favor desse projeto. Apresentarei inicialmente os limites do argumento kantiano sobre a relação entre o estético e o prático na terceira *Crítica*, explicitando os limites do vínculo entre o gosto e o esclarecimento no interior da filosofia kantiana. Em seguida, caracterizarei a filosofia schilleriana, identificando os motivos que levaram Schiller, mesmo sendo um artista, a se debruçar sobre a reflexão filosófica sobre o gosto e a arte. Posteriormente, explicitarei os argumentos de Schiller sobre o lugar do estético no interior do processo de Esclarecimento que ocorria em sua época. Finalmente, explanarei sobre o projeto schilleriano em defesa da cultura estética como meio educacional para a formação de um esclarecimento estético, capaz de reunir autenticamente as duas naturezas do homem, cindidas até então. Como alicerce teórico, balizar-me-ei nesse momento na leitura e interpretação das cartas redigidas por Schiller em 1793 ao príncipe de Augustenburg, mesmo que recorra, por vezes, a passagens de sua versão definitiva, publicada em 1795 com o título *Sobre a educação estética do homem*. Essa delimitação, pela qual priorizo a primeira versão das cartas de Schiller, se justifica pelo fato de que, nela, a questão da *Aufklärung*, central para o meu trabalho, é bem mais presente do que em sua versão definitiva.

Faço uma observação final: este trabalho também possui um caráter *didático*. Caso desperte interesse, poderá fornecer elementos propedêuticos para pesquisas futuras. A perspectiva a partir da qual foi desenvolvido atesta que os vários anos dedicados quase que exclusivamente ao ensino imprimiram marcas profundas no meu modo de escrever, pois sempre

procurei (ainda que não o conseguindo todas as vezes) permitir ao leitor o maior acesso possível aos textos filosóficos.

1 O CONTEXTO, O DEBATE E O FUNDAMENTO DA *AUFKLÄRUNG*

O *Iluminismo*¹ pode ser compreendido tanto num sentido histórico propriamente dito como num sentido filosófico. Como movimento histórico, ele se realiza principalmente na Europa do século XVIII. Ocorreram desdobramentos desse movimento em países do Novo Mundo, como os Estados Unidos e o Brasil, influenciando a Revolução Americana de 1776, a Inconfidência Mineira no final do século XVIII e a Abolição da Escravatura no Brasil no século XIX. Apesar de ter se espalhado para outros locais, esse movimento foi, especialmente, europeu.

Em um sentido histórico, o Iluminismo produziu uma efervescência social. Questionou a autoridade da Igreja e das monarquias absolutistas. Derrubou regimes monárquicos que pareceriam eternos, alterou a ordem social e destruiu antigas hierarquias. Fomentou revoluções e contribuiu para o estabelecimento dos direitos do homem e do cidadão. Criticou os costumes que se assentavam na tradição. Enfim, alterou a feição das estruturas econômicas, sociais, políticas e culturais da Europa no século XVIII.

Numa perspectiva filosófica, o Iluminismo apresenta outros aspectos além dos que ficaram marcados nas manifestações históricas efetivadas no século XVIII na Europa e em parte do Novo Mundo. A explicitação dos fundamentos filosóficos deste movimento possibilita-nos compreender a maneira de pensar de uma época que ficou conhecida como o “Século da Luzes” ou a “Época das Luzes”, “Era da Crítica” ou mesmo “Época da Razão”.

O Iluminismo foi fundamentado na razão, porém, baseado em um modelo de razão diferente do que até então fora apresentado ao longo da história da Filosofia. Entre os iluministas, como sugere Cassirer, havia uma crença na universalidade e imutabilidade da razão², acreditando-se que ela poderia dar conta de tudo. Para os filósofos do século XVII (como Descartes, Spinoza e Leibniz, por exemplo) “a razão é a região das ‘verdades eternas’, co-

¹ Dent em seu livro *A Rousseau Dictionary* nos lembra que o “Iluminismo foi um movimento de idéias, um conjunto de mudanças graduais no pensamento religioso, científico, social e político que ocorreram na França no século XVIII”. No entanto, citando um trabalho de O. Chadwick, *The Secularization of the European Mind in the Nineteenth Century*, observa que o termo foi cunhado posteriormente. Nas palavras de Chadwick, o “Iluminismo não era conhecido no início do século XIX. É uma palavra moderna. Quando os ingleses começaram a precisar de uma palavra para descrever o clima de opinião na era da Enciclopédia, usaram a palavra alemã *Aufklärung*, prova suficiente de que a noção ainda não tinha chegado às histórias que se conheciam nas escolas” (DENT, N. J. H. *Dicionário Rousseau*. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1996, p. 144-145).

² CASSIRER, E. *A filosofia do iluminismo*. Tradução de Álvaro Cabral. 3 ed. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 1997, p. 23. Observo que ao longo do presente capítulo me servirei por diversas vezes dessa obra clássica sobre o Iluminismo.

muns “ao espírito humano e ao divino”³. Por outro lado, o sentido dado à razão pelo século XVIII é bem distinto:

O século XVIII confere à razão um sentido diferente e mais modesto. Deixou de ser a soma de “idéias inatas”, anteriores a toda experiência, que nos revela a essência absoluta das coisas. A razão define-se muito menos como uma *possessão* do que como uma forma de *aquisição*. Ela não é o erário, a tesouraria do espírito, onde a verdade é depositada como moeda sonante, mas o poder original e primitivo que nos leva a descobrir, a estabelecer e a consolidar a verdade. Essa operação de assegurar-se da verdade constitui o germe e a condição necessária de toda a certeza verificável. É nesse sentido que todo o século XVIII concebe a razão⁴.

A razão iluminista é caracterizada mais como uma “força” em movimento do que como um conjunto de conteúdos baseados em princípios e em verdades pré-estabelecidas. Realiza um movimento de “destruição” de um edifício, para em seguida tentar reconstruí-lo em novas bases⁵.

E a sua função essencial consiste no poder de ligar e desligar. A razão desliga o espírito de todos os fatos simples, de todos os dados simples, de todas as crenças baseadas no testemunho da revelação, da tradição, da autoridade; só descansa depois que desmontou peça por peça, até seus últimos elementos e seus últimos motivos, a crença e a “verdade pré-fabricada”⁶.

Esse modelo de razão, além de se definir como uma força viva e “demolidora”, também não se furtou a avaliar diversas questões de sua época. Assim,

desde os princípios das ciências profundas até os fundamentos da Revelação, desde a metafísica até as questões de gosto, desde a música à moral, desde as disputas escolásticas dos teólogos até os objetos de comércio, desde os direitos dos príncipes aos direitos dos povos, desde a lei natural até as leis arbitrárias das nações, [...] desde as questões que mais profundamente nos tocam até as que só superficialmente nos interessam, tudo foi discutido, analisado e, no mínimo, agitado⁷.

Os filósofos que integravam o movimento tinham em comum a crença de que a razão poderia superar a superstição e os preconceitos, libertando os seres humanos da condição de ignorância e obscurantismo. Por meio da razão seria possível aos homens esclarecerem-se, tornando-se mais autônomos, livres da tutela e dos grilhões de todo tipo. E mais, acreditavam

³ Ibid., p. 32.

⁴ Ibid., p. 32.

⁵ Ibid., p. 32-33.

⁶ Ibid., p. 32-33.

⁷ D’ALEMBERT apud CASSIRER, E. op. cit., p. 20-21.

que o exame crítico e a discussão pública contribuiriam para que este projeto de emancipação pudesse ser alcançado.

Foi por meio das mídias da época, possibilitadas pelos avanços tecnológicos advindos da invenção da imprensa por Gutenberg (1400-1468) em 1439, que os iluministas promoviam aquele debate e divulgavam suas ideias. Através de livros, jornais, revistas, cartas e panfletos o Iluminismo se fez presente na sociedade do século XVIII. A condição de leitor (apesar do analfabetismo ainda ser alto em certos países da Europa naquela época) já permitia, de certa forma, conhecer as ideias iluministas e participar desse processo de esclarecimento e emancipação. A circulação das informações e conhecimentos por meio de escritos impressos contribuiu imensamente para que o Iluminismo se caracterizasse como um movimento que se manifesta no espaço público burguês do século XVIII de forma midiática.

Os impressos produzidos e divulgados pelos iluministas tinham por objetivo principal difundir conhecimentos, provocar o debate público, fomentar a mudança na forma de pensar, questionar os preconceitos e superar a superstição, promovendo, dessa forma, o esclarecimento e a emancipação humana. E um dos desdobramentos desse apreço dos iluministas pelo espaço público, através da divulgação livre de suas teses e críticas, é a defesa da liberdade de expressão e da liberdade de imprensa. Sem a liberdade para manifestação e divulgação de suas críticas ao público, o Iluminismo perderia uma das suas características: a *publicidade*⁸. A publicização das opiniões e críticas é crucial para os iluministas.

As condições materiais existentes na Alemanha naquele momento configuraram esse movimento – chamado *Aufklärung* – de um modo diverso. A classe média burguesa alemã⁹ deu-lhe o *tom*, determinando suas características, seus temas e limites. Compreender esse contexto, o debate promovido a partir dele, bem como os fundamentos filosóficos que o alicerça-

⁸ Sobre esse termo, Habermas faz a seguinte observação: “O que é submetido ao juízo público ganha ‘publicidade’ [*Publizität*]. No fim do século XVIII, surge o termo inglês *publicity*, derivado do francês *publicite*. Na Alemanha, a palavra aparece no século XVIII. A própria crítica se apresenta na forma de *öffentliche Meinung* [opinião pública], termo que se formou a partir de *opinion publique* na segunda metade do século XVIII. Quase simultaneamente surge na Inglaterra *public opinion*; contudo, muito tempo antes já se falava de *general opinion*” (HABERMAS, J. *Mudança estrutural da esfera pública*. Trad. Denilson Luís Werle. São Paulo: Editora da Unesp, 2014, p. 134). Faço aqui uma advertência sobre o uso frequente dessa obra de Habermas neste capítulo. Apesar das críticas recebidas desde a sua publicação, é inegável a sua contribuição para os estudos sobre a constituição da esfera pública burguesa, sobretudo em razão de uma argumentação rica em detalhes sócio-históricos. A abundância de detalhes e a profundidade de sua abordagem, especialmente no que toca à história da imprensa, se mostraram fundamentais para a composição deste capítulo.

⁹ Sobre isso Elias se pronuncia da seguinte forma: Coube à classe média alemã “as tarefas que na França e na Inglaterra eram desempenhadas principalmente pela corte e pela classe alta aristocrática. Foram os ‘servidores de príncipes’ cultos que tentaram, em primeiro lugar, criar, em uma classe intelectual particular, os modelos do que o alemão é e, desta maneira, estabelecer, pelo menos nesta esfera intelectual, uma unidade alemã que ainda não parece realizável na esfera política” (ELIAS, N. *O processo civilizador*. Tradução de Ruy Jungman. 2. ed. vol. 1. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1994, p. 30).

ram, em especial a partir da perspectiva de Kant, é imprescindível para o escopo deste trabalho.

1.1 O contexto da *Aufklärung* e a pergunta “o que é Esclarecimento?”

1.1.1 A esfera pública burguesa e o Esclarecimento

O desenvolvimento do capitalismo financeiro e mercantil na Europa desde o século XIII (que produziu um movimento de circulação das mercadorias) também gerou efeitos nos processos de comunicação entre as pessoas. A circulação das notícias se desenvolve paralelamente à circulação das mercadorias. As notícias circulavam (desde o século XIV) com maior rapidez por meio de um serviço de correios mais ágil e profissional¹⁰. Isto permitiu instituir um novo ambiente de circulação de informações impulsionado pelo desenvolvimento das necessidades do sistema capitalista da época.

Aos negociantes capitalistas interessava um sistema de informação que fosse restrito. Não lhes era lucrativo tornar públicas certas informações, que deveriam circular apenas entre eles mesmos. Aos

comerciantes bastava um sistema de informações profissionalmente secreto; [...] era suficiente um sistema de informação administrativo interno. A publicidade da informação não era oportuna para nenhum deles.¹¹

Para esses comerciantes interessava mais a circulação das informações por meio dos “jornais manuscritos” e das correspondências privadas, que eram “organizadas comercialmente pelos negociantes de notícias”¹². Esta forma de circulação das informações inseriu-se e se disseminou facilmente nas sociedades da época devido a falta da necessidade de as informações se tornarem públicas.

Esse se tornou o modelo de circulação da informação até o fim do século XVII. Foi com o advento da imprensa propriamente dita nesse período que esta configuração começou a se alterar. As informações passaram a se tornar públicas. Só se “pode dizer que há uma im-

¹⁰ HABERMAS, J. *Mudança estrutural da esfera pública*, p. 116.

¹¹ *Ibid.*, p. 116.

¹² *Ibid.*, p. 116.

prensa em sentido estrito quando a informação regular é pública, isto é, quando é acessível ao público em geral”¹³.

O advento da imprensa foi um dos desdobramentos das alterações das relações econômicas no capitalismo¹⁴ a partir do fim do século XVII. As mudanças realizadas nas relações comerciais e econômicas produziram modificações na organização política destas sociedades. Emerge, então, nesse contexto, a sociedade civil, que passa a se contrapor à autoridade do monarca. “As atividades e as dependências que até então estavam amarradas ao quadro da economia doméstica ultrapassam o umbral do governo da casa e aparecem à luz da esfera pública”¹⁵. Nesse sentido, no

interior dessa ordem política e social, que foi reformada na fase mercantilista do capitalismo (e cuja nova forma já se expressa em boa parte no fato de que os momentos do político e do social começam a se desprender de modo geral um do outro), o segundo elemento das relações de troca do capitalismo inicial também se desdobra com uma força explosiva: a imprensa¹⁶.

A imprensa emerge como promotora da esfera pública burguesa, tornando público aquilo que, antes do advento da sociedade civil e a sua força de crítica, ficava restrito à autoridade. Surgem, nesse contexto, os primeiros jornais. Estes eram chamados de “jornais políticos” e circulavam no início semanalmente, mas depois da metade do século XVII passam a circular diariamente¹⁷.

Não demorou para que as autoridades governamentais da época utilizassem a imprensa para divulgar suas atividades, tornando-a útil aos seus interesses. “Conforme a administração pública se serve desse instrumento para anunciar ordens e decretos, os destinatários do poder público começam a se tornar propriamente o ‘público’”¹⁸. Além da divulgação das viagens dos príncipes, da chegada de personalidades estrangeiras, das festas e solenidades da corte, os jornais políticos noticiavam também os decretos reais promulgados pelo monarca aos seus súditos, que passaram a ser o seu “público”¹⁹.

¹³ Ibid., p. 117.

¹⁴ Para maiores detalhes sobre este processo econômico pelo qual o capitalismo passou, cf. HABERMAS, J. *Mudança estrutural da esfera pública*, p. 119-124.

¹⁵ Ibid., p. 122-123.

¹⁶ Ibid., p. 124.

¹⁷ Ibid., p. 125.

¹⁸ Ibid., p. 126.

¹⁹ Ibid., p. 127.

O “público” ao qual os governantes se dirigiam por meio das notícias nos jornais do século XVIII não era amplo e irrestrito. Havia um público mais específico. Os jornais não eram destinados ao “homem comum”, mas aos “estamentos cultos” da sociedade. O “público leitor” desses jornais era formado basicamente por uma classe específica de burgueses.

Seu núcleo é formado por funcionários da administração pública ligada ao soberano, em especial juristas [...]. A eles juntam-se médicos, pastores, oficiais e professores, as “pessoas cultas”, cuja hierarquia se estende do mestre-escola e do escrivão ao “povo”.²⁰

Na medida em que esse público leitor é formado por esse “estamento culto” da sociedade burguesa do século XVIII, surge, assim, uma tensão entre o monarca e o seu súdito, entre “corte” e “cidade”. Esses leitores estavam mais capacitados para criticar a autoridade estabelecida.

Esse público não pode mais ser integrado como um todo à cultura aristocrática do fim do Barroco, como foram, em sua época, os grandes comerciantes citadinos e os funcionários públicos de cultura aristocrática²¹.

O público leitor burguês é diferente dos súditos dos príncipes do século XVII. Torna-se num público que lê, discute e também questiona a autoridade governamental estabelecida. Nestes termos, o público leitor burguês se torna o “oponente abstrato do poder público”, tomando “consciência de si como um adversário, como o público [*Publikum*] da agora emergente *esfera pública burguesa*”²².

Essa esfera pública se forma em torno da crítica de certos atos governamentais, como a cobrança de taxas e impostos, e também da interferência do monarca na vida privada dos súditos: como quando a escassez de cereais fez com que fosse “proibido por decreto o consumo de pão nas noites de sexta-feira”²³ nas casas dos súditos. O público leitor burguês se torna um crítico das interferências governamentais na vida privada dos súditos, questionando tais atitudes.

Como a sociedade contraposta ao Estado, por um lado, delimita claramente um domínio privado separado do poder público, e, por outro, a reprodução da vida ultrapassa os limites do poder privado doméstico, convertendo-se em assunto de interesse público, a zona de contato administrativo contínuo se torna uma zona “crítica” tam-

²⁰ Ibid., p. 129.

²¹ Ibid., p. 130.

²² Ibid., p. 130.

²³ Ibid., p. 132.

bém no sentido de que provoca crítica de um público que *discute mediante razões*²⁴ [*räsonierrenden Publikum*]²⁵.

Enquanto os príncipes passaram a usar a imprensa para noticiar seus atos ao “público” (esperando que esse público se mantivesse passivo, apenas absorvendo essas notícias), o público leitor burguês se tornou também um crítico, usando a imprensa para promover e divulgar suas opiniões. A imprensa nas mãos do público leitor burguês tornou-se também um veículo de crítica ao poder governamental.

No fim do século XVII surgem as revistas, que se tornam complementos aos jornais em circulação na Europa. No início, essas publicações continham não somente informações, “mas também instruções pedagógicas, até mesmo críticas e resenhas”²⁶. Os periódicos científicos são direcionados para o “círculo dos leigos cultos”, que são os seus leitores principais. “No decorrer da primeira metade do século XVIII, a discussão mediante razões [...] chega à imprensa diária com o chamado ‘artigo erudito’”²⁷. A partir de 1729, por meio de veículos como o *Hallenser Intelligenzblatt*, também são publicados, além desses artigos, “resenhas de livros e, de vez em quando, ‘um relato histórico voltado para a atualidade, esboçado por um professor’”²⁸.

A ampliação das informações e a sua divulgação cada vez mais frequente entre o público leitor burguês exigiram um controle por parte do Estado. O rei da Prússia, Frederico Guilherme II (1744-1797), por exemplo, precisou regulamentar a “discussão mediante razões”, evitando que ela pudesse gerar prejuízos para a ordem social. Nesse sentido, sob essa orientação, todos os

catedráticos das faculdades de Direito, Medicina e Filosofia devem enviar “ao diretório de anúncios, a tempo e no máximo até quinta-feira, um comentário especial, escrito em estilo puro e claro”. Em geral os eruditos devem compartilhar “com o público verdades que possam ser aplicadas”²⁹.

A discussão mediante razões (que emerge e se populariza nos jornais e periódicos da época, permitindo ao público leitor burguês um espaço para a crítica social e ao poder do monarca) foi regulamentada pelo governo, que definiu regras para que não ocorresse de forma totalmen-

²⁴ Grifos nossos.

²⁵ HABERMAS, J. *Mudança estrutural da esfera pública*, p. 132.

²⁶ *Ibid.*, p. 132.

²⁷ *Ibid.*, p. 132.

²⁸ *Ibid.*, p. 132.

²⁹ *Ibid.*, p. 133.

te livre e sem limites. Apesar de ser uma forma de crítica social, por meio de escritos publicados pelos jornais e revistas (que se propunham também a criticar os costumes, as artes e os atos dos monarcas), a discussão mediante razões foi vista também como uma possível força “destrutiva”. Foi por esse motivo que governantes, como o rei da Prússia da época, limitaram tal uso na imprensa, exercendo controle sobre o conteúdo que circulavam em tais periódicos.

Além da imprensa, outras instituições tornaram possível a publicidade e a constituição de um espaço público burguês. Na França do século XVIII os *salões* foram os locais escolhidos para as discussões e polêmicas fora do ambiente da corte. E os *cafés* na Inglaterra tiveram papel semelhante, se tornando um espaço para o debate de vários temas, sobretudo sobre política.

Nos salões parisienses a influência da corte era cada vez menor³⁰. Estes locais eram frequentados tanto por nobres quanto por plebeus. Circulavam nesses espaços públicos “filhos de príncipes e condes, relojoeiros e merceeiros”³¹. O poder econômico ou a posição social não era um obstáculo para que se garantisse a presença nos salões franceses. “No salão o espírito não presta mais serviços ao mecenas. A opinião se emancipa das amarras da dependência econômica”³².

De um espaço inicialmente de entretenimento e luxo, os salões se tornaram um local para encontro e discussão entre diversos estamentos sociais. Os salões se tornam um espaço de reuniões, com a finalidade de discutir em público o que estava ocorrendo na cena cultural e artística de Paris.

Difícilmente haveria algum grande escritor do século XVIII que não tenha apresentado suas ideias essenciais para debate em tais discursos, em conferências na academia e, sobretudo, nos salões.³³

³⁰ A respeito desse fato, Habermas se pronuncia da seguinte maneira: “A corte perde sua posição central na esfera pública, ou seja, perde, na verdade, sua posição *como* esfera pública com a regência de Filipe de Orléans, que transferiu sua residência de Versalhes para Paris. Na medida em que a cidade assume suas funções culturais, muda não somente o portador da esfera pública, mas também ela mesma. A esfera da representação do rei, e com ela o *grand goût* de Versalhes, torna-se uma fachada mantida a muito custo. O regente e seus sucessores preferem as pequenas sociedades, quando não apenas o círculo familiar, e esquivam-se, até certo ponto, da etiqueta. O cerimonial grandioso quase cede lugar à intimidade burguesa” (HABERMAS, J. *Mudança estrutural da esfera pública*, p. 142).

³¹ *Ibid.*, p. 146.

³² *Ibid.*, p. 146.

³³ *Ibid.*, p. 147.

Era nesse espaço que as obras eram apresentadas ao público em primeira mão. “Os salões como que mantêm o monopólio da primeira publicação: um novo *opus*, mesmo musical, teria primeiro de se legitimar diante desse fórum”³⁴.

Os salões se tornam, então, um espaço público para divulgação das ideias e obras da época: passar pela audiência e pela aprovação dos frequentadores dos salões eram coisas muito importantes para o sucesso de tais obras. Ser “aplaudido” ou criticado pelos membros que frequentavam os salões era um critério necessário para que se soubesse quem produzia arte ou ciência na época, e o que estava acontecendo em Paris naquele momento.

Na Inglaterra foram os cafés que exerceram essa tarefa de publicização e de discussão pública. Como a corte inglesa “jamais conseguiu dominar a cidade como ocorreu na França do Rei-Sol”³⁵, a influência da monarquia na cidade era bem pequena. É nesse contexto que florescem os cafés ingleses, entre os anos de 1680 a 1730³⁶. O café se torna uma bebida popular e muito consumida na Inglaterra a partir da metade do século XVII³⁷. Devido a isso, os *cafés* se tornam um local de reunião cada vez mais comum entre os ingleses. “Na primeira metade do século XVIII, já existiam em Londres mais de 3 mil desses cafés, cada qual com um círculo de fregueses assíduo”³⁸. Estes estabelecimentos eram frequentados exclusivamente por homens. “Os cafés permitiam não apenas o acesso livre aos círculos competentes, mas abrangiam sobretudo as camadas mais amplas dos estamentos médios, inclusive artesãos e marceneiros”³⁹. Nestes espaços pessoas de várias classes sociais se encontravam com frequência, se tornando, dessa maneira, um espaço que não fazia distinção econômica entre seus frequentadores do gênero masculino.

De forma análoga ao que ocorria nos salões parisienses, a produção literária necessitava se apresentar nos cafés para que fosse legitimada pelo público. Nesse espaço reuniam-se intelectuais e aristocratas. Foi nesse ambiente que a “discussão mediante razões” se realizou no contexto inglês. Inicialmente se discutia nos cafés sobre obras de arte e literatura. Logo passou-se a discutir também sobre questões de política e economia que atingiam os londrinos daquela época⁴⁰. Essas disputas públicas tinham consequência na dinâmica da cidade, sobre-

³⁴ Ibid., p. 147.

³⁵ Ibid., p. 142.

³⁶ Ibid., p. 143.

³⁷ Ibid., p. 144.

³⁸ Ibid., p. 144.

³⁹ Ibid., p. 145.

⁴⁰ Ibid., p. 144.

tudo porque os homens que frequentavam os salões participavam diretamente de atividades produtivas e políticas da vida cotidiana. O que ali era discutido tinha, muitas vezes, consequências práticas também na sociedade.

Por outro lado, a situação da Alemanha no século XVIII não era a mesma da França e da Inglaterra. As condições econômicas e políticas naquele território não permitiam que emergissem instituições como os cafés e os salões. Na “Alemanha daquela época, não existia uma ‘cidade’ que pudesse subsistir a esfera pública burguesa”⁴¹. Em função desta condição diferente dos países em que surgiram os cafés e os salões, emerge em solo germânico outra forma de instituição que representa a esfera pública: as *Tischgesellschaften*, ou “sociedades alemãs”⁴².

Derivadas das antigas “sociedades de conversação do século XVII”⁴³, as *Tischgesellschaften* “são menos atuantes e difundidas do que os cafés e os salões”⁴⁴. Além disso, essas sociedades estão bem mais apartadas da prática política. Diferentemente dos salões, as discussões realizadas no interior dessas sociedades não interferiam ou influenciavam diretamente as atividades políticas realizadas na Alemanha naquela época.

Todavia, como nos cafés, seu público é recrutado entre pessoas privadas que exercem trabalho produtivo, isto é, em razão da honradez urbana da residência principal, com forte preponderância dos burgueses academicamente cultos⁴⁵.

Essas “sociedades” eram compostas por pessoas de vários níveis sociais. Não havia critério de hierarquia social para participar delas. Nelas se encontravam regularmente, em pé de igualdade, cidadãos com os membros da nobreza. Não havia influência política externa. Todos eram tratados como “‘simples’ seres humanos”, sem distinção social⁴⁶.

Uma peculiaridade que distingue as “sociedades alemãs” dos cafés e salões é que elas têm um caráter duplo e contraditório: ao mesmo tempo que são “públicas” devem se manter também “secretas”. O caráter de publicidade é excluído das *Tischgesellschaften*. Essas “sociedades” são esferas públicas que não podem publicizar suas discussões. A discussão em segredo, longe dos olhos do monarca, é um dos traços da instituição da esfera pública que

⁴¹ Ibid., p. 147.

⁴² Ibid., p. 147.

⁴³ Ibid., p. 147.

⁴⁴ Ibid., p. 147.

⁴⁵ Ibid., p. 147.

⁴⁶ Ibid., p. 148.

emerge na Alemanha. “A prática secreta do Esclarecimento, tão típica das lojas maçônicas, mas também difundida em outras associações e nas *Tischgesellschaften*, tem um caráter dialético”⁴⁷.

A razão que deve realizar-se em seu uso público, na comunicação racional de um público de pessoas cultas, precisa ela própria, já que ameaça toda a relação de dominação, ser protegida de uma publicização. Enquanto a publicidade [*Publizität*] mantém seu posto na chancelaria secreta do príncipe, a razão não pode manifestar-se imediatamente. Sua esfera pública depende ainda de uma atitude secreta; seu público, mesmo enquanto público, permanece interno. Ou seja, a luz de uma razão, que se oculta para se proteger, desvela-se paulatinamente⁴⁸.

Nesse sentido, diferentemente dos cafés e salões que não sofrem nenhum controle político externo (os governantes ingleses e franceses não controlavam as discussões promovidas no interior dessas instituições da esfera pública burguesa), as “sociedades alemãs” são regulamentadas e controladas pelo poder político do monarca. O debate que ocorria em seu interior deveria ali permanecer. A publicidade não é um dos traços característicos dessas sociedades.

A prática das sociedades secretas destrói a sua própria ideologia na medida em que o público que discute mediante razões – e, com isso, a esfera pública burguesa, para a qual ele é o desbravador – impõe-se diante da esfera pública regulamentada pela autoridade⁴⁹.

Com isso, a publicização das discussões ocorridas no interior das “sociedades secretas” é controlada pela autoridade, impedindo que as discussões ali travadas possam exercer influência sobre as práticas políticas do príncipe.

Apesar das diferenças entre os cafés, os salões e as sociedades alemãs, é possível identificar traços comuns entre os mesmos. O primeiro deles é que nessas instituições da esfera pública burguesa “exige-se um tipo de intercâmbio social que não pressupõe de modo algum uma igualdade de *status*”⁵⁰ entre seus membros. No interior delas exige-se “um tratamento entre iguais”, quebrando-se o “cerimonial da posição”⁵¹. Independentemente do *status* social era necessário que houvesse uma igualdade entre os membros destas instituições, pelo menos

⁴⁷ Ibid., p. 148.

⁴⁸ Ibid., p. 148.

⁴⁹ Ibid., p. 149.

⁵⁰ Ibid., p. 149-150.

⁵¹ Ibid., p. 150.

uma igualdade de participação, uma paridade⁵² entre “meros seres humanos”, não importando sua posição na sociedade⁵³.

O segundo traço é que temas que outrora eram reservados apenas a esferas eclesiásticas e estatais passam a ser problematizados e debatidos também por pessoas privadas, no interior destas instituições da esfera pública burguesa. A “discussão nesse público pressupõe a problematização dos domínios que até então não eram dignos de questionamento”⁵⁴. O “‘universal’, com o qual o público se ocupa criticamente, permaneceria reservado ao monopólio interpretativo das autoridades eclesiásticas e estatais”⁵⁵. Porém, na medida em que as obras de arte, filosóficas e literárias se tornam mercadorias produzidas e consumidas pelo público leitor burguês, “tornam-se em princípio acessíveis universalmente”⁵⁶. Com isso, essas produções culturais deixam de ser exclusivas do domínio da “esfera pública eclesiástica ou cortesã” e passam a ser consumidas também pelo grande público, perdendo, conseqüentemente, a sua aura, deixando de ser “sagradas” e se tornando “profanas”. As pessoas privadas puderam então criticar e interpretar publicamente os conteúdos culturais que eram antes monopólio interpretativo das instituições religiosas e do poder governamental⁵⁷. Em consequência disso, os salões, os cafés e as sociedades alemãs contribuíram para a promoção da crítica à autoridade estabelecida, seja ela eclesiástica (o sacerdote, a igreja e as Sagradas Escrituras) ou estatal (o governante, o Estado e as leis).

O terceiro e último traço comum entre as instituições da esfera pública burguesa é a ampliação desse público. Os debates e questões levantadas nestas instituições se tornam cada vez mais amplos e universais, alcançando um público cada vez maior. “As questões discutíveis [nesses espaços públicos] são ‘universais’ não apenas no sentido de importância, mas

⁵² No que se refere a isso, Habermas faz este comentário: “Não que nos cafés, nos salões e nas sociedades essa ideia de público tenha se realizado a sério, mas com eles ela é certamente institucionalizada como ideia e, portanto, foi posta na qualidade de pretensão objetiva e, nessa medida, foi operante, mesmo que não tenha se tornado realidade efetiva” (Ibid., p. 150).

⁵³ Ibid., p. 149-150.

⁵⁴ Ibid., p. 150.

⁵⁵ Ibid., p. 151.

⁵⁶ Ibid., p. 151.

⁵⁷ Ibid., p. 151.

também em sua acessibilidade: todos devem *poder* participar”⁵⁸. O público que discute nos salões, cafés e sociedades se torna mais amplo que o “público das primeiras gerações”⁵⁹.

Além do que foi dito, é necessário observar que, de forma análoga ao que ocorreu com a literatura no século XVIII (com a disseminação de impressos e a ampliação de um público leitor que discutia nos salões, cafés e sociedades a produção literária), o teatro, a pintura e a música também foram alvo de julgamento e discussão pública. O público leitor comum, formado por pessoas privadas frequentadoras das instituições da esfera pública burguesa, passou a se dedicar também a julgar a produção artística da época, seja de cunho teatral, pictórico ou musical. Diferentemente dos “críticos de arte profissionais”, os “*amateurs éclairés*” se sentem à vontade para avaliar e julgar, mesmo que de forma leiga, as obras de arte.

Enquanto os periódicos críticos (responsáveis sobretudo pela publicação das críticas e resenhas de obras de arte) já “se desprenderam tanto dos círculos de conversação sociável quanto das obras às quais a discussão mediante razões se refere”, os semanários morais ainda se mantiveram vinculados ao caráter de conversação promovido nos ambientes dos cafés⁶⁰. As publicações dos periódicos críticos se emanciparam dos espaços de leitura e debate oral dos salões e cafés, ganhando uma certa autonomia em relação a estes espaços. O próprio escrito crítico publicado tinha validade por si só, mesmo que não fosse lido e discutido nesses ambientes. Por outro lado, os semanários morais são parte integrante das discussões que movimentavam os cafés, estando vinculados a este ambiente. “Os artigos de jornais não apenas eram transformados pelo público dos cafés em objeto de discussão, como também eram considerados parte integrante dessas discussões”⁶¹.

Esse caráter de conversação promovido nos ambientes dos cafés foi transferido para o formato dos artigos publicados nos semanários.

A forma de diálogo, mantida por muitos artigos, também indica a proximidade com a palavra falada. A mesma discussão, transmitida em outro *medium*, é desenvolvida por meio da leitura para retornar ao *medium* original da conversação⁶².

⁵⁸ Ibid., p. 152.

⁵⁹ Ibid., p. 152. Em relação a isso, Habermas faz a seguinte observação: “A aristocracia cortesã do século XVII não representava propriamente um público leitor. Decerto, mantinha literatos como servidores, mas a produção baseada no mecenato corresponde a um tipo de *conspicuous consumption* do que a leitura seria de um público interessado. Este só se forma nos primeiros decênios do século XVIII, depois que o editor substituiu o mecenas como comitente dos escritores e assumiu a distribuição das obras do mercado” (Ibid., p. 153-154).

⁶⁰ Ibid., p. 161.

⁶¹ Ibid., p. 162.

⁶² Ibid., p. 162.

É necessário observar ainda que

[vários] semanários [morais] apareceram depois [...], para acentuar a continuidade transtemporal do processo de esclarecimento mútuo. A intenção de autoentendimento dos que se sentem chamados à maioria aparece mais clara nos seminários morais do que nos jornais posteriores⁶³.

Nesse sentido, esses semanários contribuíram muito para o processo de “esclarecimento mútuo” do público leitor e frequentador dos cafés.

Além disso, há também uma relação entre a esfera pública literária e a esfera pública política. Por meio de escritos dirigidos ao público leitor a esfera pública literária possibilitou a crítica ao poder estabelecido pelo Estado. A crítica à autoridade através dos escritos publicados repercutiu nas ações políticas e morais, fazendo com que essa crítica tivesse repercussões na vida social. Dessa forma, o

processo no qual a esfera pública regulamentada pela autoridade é apropriada pelo público de pessoas privadas que discute mediante razões, e é estabelecida como uma esfera de crítica ao poder público, realiza-se como uma reformulação no funcionamento da esfera pública literária, já dotada com as instituições do público e com as plataformas de discussões. Mediado pela esfera pública literária, o contexto de experiências da privacidade voltadas para o público acaba sendo introduzido também na esfera pública política.⁶⁴

A discussão mediante razões promovida pela esfera pública literária afetou a esfera pública política na medida em que a primeira passa a ter legitimidade para questionar a autoridade política do poder monárquico estabelecido.

A opinião pública se torna fonte legítima da produção da lei e do questionamento da autoridade monárquica. Uma “opinião pública nascida da força do melhor argumento exige uma racionalidade moralmente exigente, que procura coincidir o justo e o correto. A opinião pública deve corresponder à ‘natureza das coisas’”⁶⁵. Por conseguinte, no “decorrer do século XVIII, a opinião pública reivindica a competência legislativa para aquelas normas que somente a ela devem seu conceito polêmico e racionalista”⁶⁶.

Na esfera pública burguesa, desdobra-se uma consciência política que articula o conceito e a exigência de leis abstratas e gerais contra a dominação absoluta e que,

⁶³ Ibid., p. 162.

⁶⁴ Ibid., p. 176.

⁶⁵ Ibid., p. 180.

⁶⁶ Ibid., p. 180.

por fim, aprende a autoafirmar-se, isto é, afirmar a opinião pública como a única fonte legítima dessas leis⁶⁷.

A opinião pública formada pela esfera pública literária se torna legítima para questionar a autoridade política, influenciando na elaboração das leis e nas decisões oriundas do poder monárquico. Discutir por meio de argumentos plausíveis é o caminho para influenciar nas ações que devem ocorrer no campo político. É através de uma atividade comunicativa que a esfera pública literária influencia a esfera pública política.

1.1.2 O contexto germânico e as peculiaridades da *Aufklärung*

O movimento do Iluminismo ocorreu no século XVIII inicialmente no ambiente europeu. Todavia, foi nos limites do mundo germânico da época que passou a questionar a si mesmo. Este movimento deixara suas marcas na França, momento em que os iluministas questionavam vários temas e várias instituições, criticando sobretudo a ordem política estabelecida. Contudo, foi na Alemanha, nas duas últimas décadas do século XVIII, que o Iluminismo passou a ser alvo de um questionamento filosófico: questionou a si mesmo, buscando compreender o que *é* e quais são os seus *limites*. Essa é a característica nova da face do Iluminismo que se desenvolveu em solo alemão. É indispensável, ainda, apresentar o cenário que gerou as condições de possibilidade para que essa característica pudesse existir.

Foi preciso que diversos elementos históricos concorressem para a configuração deste momento.

É preciso jamais esquecer que a *Aufklärung* é um acontecimento ou um conjunto de acontecimentos e de processos históricos complexos, que se situaram em um determinado momento do desenvolvimento das sociedades européias. Esse conjunto inclui elementos de transformações sociais, tipos de instituições políticas, formas de saber, projetos de racionalização dos conhecimentos e das práticas, mutações tecnológicas, que são muito difíceis de resumir em uma palavra, embora muitos desses fenômenos sejam ainda importantes no momento atual.⁶⁸

O Iluminismo alemão difere do francês e do inglês. Como sugere Reiss, os pensadores alemães eram mais eruditos, professorais e abstratos que os ingleses e franceses. A falta de uma cultura metropolitana na Alemanha da época dificultava o fomento da discussão política viva, diferentemente do que ocorria na França e na Inglaterra. As condições alemãs não per-

⁶⁷ Ibid., p. 179-180.

⁶⁸ FOUCAULT, M. O que são as Luzes? In: _____. *Ditos e escritos II*. Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento. Tradução de Elisa Monteiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000, p. 346.

mitiam que os seus intelectuais tivessem oportunidades para participar de forma ativa da vida política⁶⁹.

[A] situação política na Alemanha não estava madura para atividades revolucionárias. Na Alemanha, como na Inglaterra e na França, a ascensão da burguesia foi notável, mas a burguesia alemã não se emancipou do domínio dos príncipes e da aristocracia⁷⁰.

No mesmo sentido, Elias observa que havia uma *intelligentsia* alemã de classe média, geralmente recrutada entre “servidores dos príncipes”, burgueses, ou funcionários públicos no sentido mais amplo, e ocasionalmente também em meio à nobreza proprietária de terra⁷¹. Ainda segundo o autor, essa

intelligentsia constituía um estrato muito distante da atividade política, mal pensava em termos políticos, e apenas experimentalmente em termos nacionais; sua legitimação consistia principalmente em suas *realizações* intelectuais, científicas ou artísticas⁷².

No aspecto econômico, a Alemanha era um país bem mais pobre que a Inglaterra ou a França⁷³. Esse foi um obstáculo para que a burguesia alemã se sentisse mais segura de si e capaz de empreender uma “ação revolucionária” efetiva. Nesse sentido, a liberdade política mal chegara a criar raízes no solo alemão⁷⁴. Outro aspecto que merece destaque é o tamanho das cidades e dos principados alemães, e como isto influenciou a maneira como se manifestou a *Aufklärung* nesse local: “o pequeno tamanho da maior parte de principados alemães permitiu uma supervisão muito mais próxima dos sujeitos por parte dos soberanos do que em países maiores⁷⁵”.

⁶⁹ REISS, H. *Kant Political Writings*, p. 311.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 328.

⁷¹ ELIAS, N. *O processo civilizador*, p. 28.

⁷² *Ibid.*, p. 28.

⁷³ Sobre esse fato, Elias observa que o país passou por uma terrível devastação econômica “após a Guerra dos Trinta Anos. No século XVII, e ainda mesmo no século XVIII, a Alemanha e, em particular, a burguesia alemã são pobres em comparação com os padrões francês e inglês. O comércio, em especial o comércio externo que fora altamente desenvolvido em partes do país no século XVI, está em ruínas. Desmoronou a imensa riqueza das grandes casas mercantis, parcialmente devido à mudança nas rotas de comércio devido à descoberta de novas terras no ultramar e, até certo ponto, em consequência do longo caos da guerra. O que sobra é uma burguesia de pequenas cidades, de horizontes estreitos, vivendo basicamente do atendimento de necessidades locais” (*Ibid.*, p. 29).

⁷⁴ REISS, H. *Op. cit.*, p. 328.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 334.

Além disso, a formação e as peculiaridades da burguesia alemã são aspectos que influenciaram a forma de expressão do Iluminismo naquele território. “As condições na Alemanha distinguem-se das inglesas pelas barreiras estamentais, conservadas por mais tempo pelo absolutismo continental em geral, sobretudo aquelas entre a nobreza e a burguesia”⁷⁶. E os burgueses se mantêm distantes e distintos do povo, que era formado pela população rural, pela camada baixa “propriamente dita (trabalhadores diaristas, soldados e serviçais domésticos), os merceeiros, os artesãos e os operários”⁷⁷. Os burgueses alemães eram definidos pela sua formação. “Os burgueses pertencem aos estamentos cultos – homens de negócio e acadêmicos (eruditos, religiosos, funcionários públicos, médicos, juristas, professores, e assim por diante)”⁷⁸. Cabe observar que a burguesia germânica da época era distinta da francesa e inglesa, o que permitiu que a *Aufklärung* ocorresse no campo do debate público em nível mais teórico e abstrato, e menos no sentido revolucionário propriamente dito, como ocorreu na França, por exemplo. Levando em consideração as condições econômicas, políticas e sociais existentes em solo germânico naquela época não é espantoso que o Esclarecimento na Alemanha fosse diferente daquele que ocorria em outros países ocidentais⁷⁹.

No contexto germânico a *Aufklärung* passou por três momentos. A *primeira fase* é marcada pelo racionalismo e tem suas origens em Christian Thomasius (1655-1728) e Christian Wolff⁸⁰ (1679-1754). Essa primeira fase “foi inaugurada no início do século na Universidade de Halle por Thomasius e codificada por Christian Wolff”⁸¹. Deixaram de lado o uso do latim acadêmico em seus escritos e passaram a redigir em língua alemã. Além disso, cabe observar que Wolff ampliou o público leitor de suas obras, indo para além “das fronteiras das universidades e das profissões liberais”⁸², o que permitiu um maior alcance de suas ideias filosóficas. Contudo, devido à pressão política que sofreu de Frederico Guilherme I, foi obrigado a abandonar a Prússia em 1723. No exílio forçado reescreveu o seu sistema, “desta vez em latim para um público internacional de *scholars*. No seu regresso à Prússia, com a subida de Frede-

⁷⁶ HABERMAS, J. *Mudança estrutural da esfera pública*, p. 208.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 208-209.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 209.

⁷⁹ REISS, H. *Kant Political Writings*, p. 337.

⁸⁰ Para maiores detalhes sobre o papel de Wolff na constituição da *Aufklärung* Cf. LOSONKY, M. *Enlightenment and action, from Descartes to Kant*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2001, capítulo 8.

⁸¹ CAYGILL, H. *Dicionário Kant*. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000, p. 215 (verbe Iluminismo).

⁸² *Ibid.*, p. 215.

rico II ao trono em 1740, Wolff já parecia um fóssil intelectual”⁸³, tendo perdido a força de sua influência na mentalidade germânica da época.

A *segunda fase* da *Aufklärung* é marcada por uma ênfase no ceticismo e no senso comum, deixando de lado o racionalismo promovido por Thomasius e Wolff, que marcou a primeira fase. Em função disso, “muito poucos filósofos escreveram sistemas racionais, a preferência sendo para os espirituosos ensaios ‘céticos’ que tinham por modelo os de Hume”⁸⁴. Os textos pré-críticos de Kant são um bom exemplo do estilo dos ensaios publicados nesta segunda fase. O livro *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime*, publicado em 1764, é uma obra que representa bem este momento da *Aufklärung*⁸⁵.

A *terceira fase* é inaugurada com a publicação da *Crítica da razão pura* de Kant em 1781, após dez longos anos de “silêncio”. Com a publicação desta obra Kant “procurou combinar ceticismo e rigor sistemático”⁸⁶. Como observa Caygill, no

prefácio da primeira edição de CRP, Kant descreve a sua época como uma época de crítica; crítica da religião, da política e até da própria razão. A crítica envolvia submeter as crenças religiosas, políticas e intelectuais ao “seu livre e público exame” (CRP A XII), deixando o veredito para “o acordo de cidadãos livres, cada um dos quais deve poder exprimir as suas reservas e mesmo exercer o seu veto sem impedimentos” (CRP A 739/B 767)⁸⁷.

Ou nas palavras do próprio Kant:

Ouvem-se muitas queixas sobre a superficialidade do modo de pensar de nossa época e o declínio da ciência rigorosa. Eu não creio, porém, que aquelas que têm seu fundamento bem estabelecido, como a matemática, a ciência da natureza etc., mereçam sequer minimamente essa acusação; elas antes afirmam a velha reputação de profundidade e, no caso da última, chegam até a superá-la. Esse mesmo espírito poderia provar-se real também em todos os outros tipos de conhecimento, desde que se cuidasse primeiramente de retificar os seus princípios. Na falta desta correção, a indiferença, a dúvida e, afinal, uma forte crítica são antes as provas de um modo de pensar rigoroso. Nossa época é a verdadeira época da *crítica* a que tudo tem de submeter-se. A *religião*, por meio de sua *sacralidade*, e a *legislação*, por meio de sua *majestade*, querem em geral escapar a ela. Desse modo, porém, levantam contra si uma legítima suspeita e não podem aspirar ao sincero respeito que a razão dedica apenas àquele que pôde suportar o seu livre e público teste⁸⁸.

⁸³ Ibid., p. 215.

⁸⁴ Ibid., p. 215.

⁸⁵ Ibid., p. 215.

⁸⁶ Ibid., p. 215.

⁸⁷ Ibid., p. 215.

⁸⁸ CRPu, A XIII.

A terceira fase da *Aufklärung* é caracterizada como a “época da crítica”. Nessa etapa nenhum tema ou mesmo instituição foram poupados: nem a autoridade eclesiástica, nem a autoridade monárquica e muito menos a própria razão foram deixadas de lado pelo espírito crítico.

A própria *Aufklärung* é colocada em questão pelo espírito crítico da época. Mais do que investigar sobre os seus limites, houve um esforço coletivo para aprofundar a questão, discutindo sobre o significado do termo, para, depois, tentar estabelecer o seu alcance e os seus desdobramentos no espaço social. Uma das marcas distintivas do Iluminismo alemão⁸⁹, sobretudo nesta terceira fase, é o debate sobre o que significa propriamente *Aufklärung*⁹⁰.

Essa polêmica tornou-se possível em razão de certas condições histórico-culturais. Diversamente do contexto francês e inglês, não existiam em solo germânico, naquele momento, nem *salões* e nem *cafés*. No lugar destes havia as “sociedades de leitura”, que eram espaços que permitiam disputas sobre diversos assuntos, em especial discussões relacionadas ao tema da política. Todavia, essas controvérsias ocorridas no interior dessas “sociedades” permaneceram nos limites físicos desses locais, o que fazia com que tais instituições pudessem ser consideradas, de alguma forma, sociedades “secretas”⁹¹.

No contexto germânico do século XVIII o “público que discute política mediante razões encontra lugar, sobretudo, nas reuniões privadas dos burgueses”⁹². E um desses espaços públicos que congregava a burguesia alemã era o das sociedades de leitura.

Desde os anos de 1770, as sociedades de leitura, privadas e comerciais, se difundiram por toda parte, até mesmo nas cidades menores, de modo que pôde se estabelecer uma discussão universal sobre o valor e o não valor das instituições. Até o fim do século, havia mais de 270 sociedades de leitura na Alemanha. Tratava-se, em sua

⁸⁹ Sobre esse aspecto da *Aufklärung*, Foucault faz o seguinte comentário: “E, me parece, um dos eixos mais interessantes para o estudo do século XVIII em geral, porém mais precisamente disso que se chama *Aufklärung*, é o fato de a *Aufklärung* ter chamado a si mesma de *Aufklärung*. Quer dizer, estamos diante de um processo cultural sem dúvida muito singular, que logo tomou consciência de si de certo modo, nomeando-se e situando-se em relação a seu passado, em relação ao seu futuro, em relação também a seu presente, designando pelo próprio nome de *Aufklärung* o processo, melhor que o processo, as operações que esse próprio movimento devia efetuar no interior do seu próprio presente”. (FOUCAULT, M. *Governo de si e governo dos outros*. São Paulo: WMF, Martins Fontes, 2010, p. 15). Torres Filho também se pronuncia nesse sentido, observando que a *Aufklärung* buscou se esforçar deliberada e metodicamente para definir a si mesma, e num movimento reflexivo desviou-se de seus objetos para “ilustrar-se sobre a sua própria natureza” (TORRES FILHO, R. Respondendo à pergunta: Quem é a Ilustração?. In: _____. *Ensaio de Filosofia ilustrada*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987, p. 85).

⁹⁰ Acerca disso, Schmidt se manifesta da seguinte forma: “While the Enlightenment was a European event, the debate on the question “What is enlightenment?” was uniquely German. For reasons that defy easy explanation, neither French philosophes nor Scottish moralists (to name only the two most likely parties) were as concerned as their German-speaking colleagues with the question of what enlightenment was” (SCHMIDT, J. *What Is Enlightenment?*, p. 101).

⁹¹ HABERMAS, J. *Mudança estrutural da esfera pública*, p. 209.

⁹² *Ibid.*, p. 209.

maioria, de associações com espaços próprios, que possibilitavam a leitura tanto de periódicos quanto de jornais, bem como, o que é igualmente importante, para conversar sobre o que foi lido⁹³.

Desdobramento dos antigos “círculos de leitura” (que eram formados por comunidades de assinantes que se reuniam para adquirir em grupo os jornais e com isso baratear o custo da aquisição de tais periódicos), as sociedades de leitura não tinham a mesma finalidade, nem a motivação financeira dos círculos de leitura⁹⁴.

Essas associações – que elegem uma direção segundo um estatuto, decidem por maioria a admissão de novos membros, resolvem questões controversas em geral pela via parlamentar e não admitem mulheres e jogos – servem unicamente à necessidade de pessoas privadas burguesas de formar uma esfera pública enquanto público que discute mediante razões: ler e conversar sobre revistas, trocar opiniões pessoais e formular conjuntamente aquelas que, a partir dos anos de 1790, são denominadas “opiniões públicas”.⁹⁵

Uma das “sociedades alemãs” daquela época que esteve diretamente vinculada ao debate público sobre a *Aufklärung* foi a *Sociedade dos Amigos do Esclarecimento* ou *Sociedade das Quartas-Feiras* (*Mittwochsgesellschaft*). Dentre estas instituições que emergiram no século XVIII na Alemanha, a *Sociedade das Quartas-feiras* foi uma das últimas a ser fundada. Tais sociedades emergiram para atender a diversas necessidades; e num contexto em que muitos indivíduos não encontravam mais sentido nos rituais religiosos ortodoxos, as cerimônias que ocorriam no interior dessas sociedades “secretas” pareciam preencher essa lacuna, se tornando atraentes e interessantes para muitos dos que as frequentavam⁹⁶.

A *Sociedade das Quartas-Feiras* existiu em Berlim entre 1783 e 1798, no auge da *Aufklärung*. Foi organizada como um círculo de amigos que tinham uma orientação pró-iluminista, e teve um certo *status* social devido à influência intelectual da maioria de seus membros⁹⁷. Segundo o seu regimento interno, os encontros deveriam ocorrer na primeira e na terceira quarta-feira de cada mês, de 29 de setembro até a Páscoa; no restante do ano as reuniões ocorriam na primeira quarta-feira de cada mês. O regimento ainda também definiu o nome “externo” *Sociedade das Quartas-feiras*, provavelmente por imitação ao *Clube Berlinense das Quartas-feiras* (uma organização de caráter meramente social que havia desde 1749). Porém,

⁹³ Ibid., p. 210.

⁹⁴ Ibid. p. 210.

⁹⁵ Ibid. p. 210.

⁹⁶ SCHMIDT, J. *What is Enlightenment?*, p. 238.

⁹⁷ BIRTSCH, G. The Berlin Wednesday Society. In: SCHMIDT, J. *What is Enlightenment?*, p. 5533-5338.

internamente, o nome atribuído ao clube era *Sociedade dos Amigos do Esclarecimento*, indicando a vinculação ao programa iluminista que seguiam⁹⁸.

As reuniões tinham o objetivo educacional de promover o esclarecimento de seus membros. Esses encontros consistiam de uma leitura, seguida por um debate no qual os participantes falavam de acordo com a ordem das cadeiras em que estavam sentados, de maneira ordenada e disciplinada. As falas deveriam, segundo o regimento interno, ser registradas em ata⁹⁹.

O estatuto da *Sociedade das Quartas-Feiras* continha uma lista dos seus membros, que de acordo com o artigo 10º, eram ordenados numericamente, sendo que o número indicava a ordem de apresentações e de intervenções a ser seguida durante as reuniões¹⁰⁰. Conforme a ordem de inscrição, a sociedade era composta por: Wilhelm Abraham Teller (1734-1804), Johann Jacob Engel (1741-1802), Frederich Nicolai (1733-1811), Christian Wilhelm von Dohm (1751-1820), Moses Mendelssohn (1729-1786), Johann Karl Wilhelm Möhsen (1722-1795), Johann Samuel Diterich (1721-1797), Ernst Ferdinand Klein (1744-1810), Johann Friedrich Zöllner (1748-1804), Christian Gottlieb Selle (1748-1800), Friedrich Gedike (1754-1803), Johann Friedrich Biester (1749-1816), Karl Franz von Irwing (1728-1801), dentre outros¹⁰¹.

Os membros que compunham a *Sociedade das Quartas-Feiras* faziam parte do estamento culto da sociedade alemã. Eram servidores do Estado e também intelectuais, e inauguraram o debate sobre a *Aufklärung*. Nesse espaço havia uma pluralidade e diversidade entre os mesmos, o que não existia na esfera política governamental:

em uma sociedade com uma hierarquia estritamente definida, as sociedades secretas proporcionavam um ambiente no qual membros de diferentes religiões, grupos profissionais e classes sociais podiam entrar em contato uns com os outros e encontrar uma companhia e solidariedade, o que não era possível acontecer no domínio público¹⁰².

Nesse sentido, em um sistema político que oferecia poucas oportunidades para o exercício do debate político fora da estrutura burocrática do estado monárquico, muitas destas sociedades forneciam uma arena na qual as opiniões políticas poderiam ser discutidas e os

⁹⁸ Ibid., p. 5344-5344.

⁹⁹ Ibid., p. 5344-5350.

¹⁰⁰ Ibid. p. 5372.

¹⁰¹ Ibid. p. 5372-5460.

¹⁰² SCHMIDT, J. *What is Enlightenment?*, p. 244 (tradução nossa).

programas de reforma articulados¹⁰³. As sociedades secretas como a *Sociedade das Quartas-Feiras* ofereceram um espaço propício para o debate público. Mesmo que relativamente limitado ao espaço físico dessas instituições (uma vez que a estrutura política vigente na época não permitia uma ampla discussão pública e uma larga participação política dos súditos), o que era discutido ali poderia, de alguma forma, influenciar nas mudanças sociais, pois os membros dessas sociedades tinham influência na estrutura governamental, uma vez que faziam parte dela.

Além das “sociedades de leitura”, como a *Sociedade das Quartas-Feiras*, outra condição material que permitiu a polêmica sobre a *Aufklärung* foi a circulação de artigos em revistas e jornais. A estrutura existente na época para publicação de textos e circulação dos mesmos entre os leitores foi fundamental para que isso sucedesse. Como observa Habermas, em geral,

os jornais preferidos e mais lidos eram de conteúdo político: o *Staatsanzeigen*, de Schlözers; o *Teuscher Mercur*, de Wieland; o *Minerva*, de Archenholz; o *Hamburger Politische Journal*; e o *Journal von und für Deutschland*¹⁰⁴.

Dentre as revistas mais importantes da época destaca-se a *Berlinische Monatsschrift*, que publicou boa parte dos artigos que foram redigidos em torno da discussão sobre a *Aufklärung*. Além desse periódico, outros jornais e revistas como a *Teutsche Mercur*, por exemplo, serviram como veículo para a publicação dos textos que fomentaram a polêmica pública sobre o Esclarecimento. O referido debate se torna, portanto, uma das características da *Aufklärung*.

Segundo Foucault, as revistas se tornam o ambiente concreto e institucional para a realização desse evento. Tais periódicos permitiram estabelecer, por meio da “noção de público”, a relação entre escritor e leitor¹⁰⁵. Este público leitor para o qual os escritores dos artigos se dirigiam nas revistas não era o público universitário (que ainda iria se constituir durante o século XIX com a reconstituição das universidades alemãs)¹⁰⁶. Nesse sentido, de acordo com o filósofo, a *Aufklärung*

nada mais é que a explicação dessa relação entre o *Gelehrter* (o homem culto, o *savant* que escreve) e o leitor que lê [...]. O interessante é que essa relação entre escritor e leitor [...] no século XVIII não passava tanto pela Universidade, é óbvio, não

¹⁰³ Ibid., p. 238-244 (tradução nossa).

¹⁰⁴ HABERMAS, J. *Mudança estrutural da esfera pública*, p. 211.

¹⁰⁵ FOUCAULT, M. *Governo de si e governo dos outros*, p. 9.

¹⁰⁶ Ibid., p. 9.

passava tanto pelo livro tampouco, e sim muito mais por essas formas de expressão que eram ao mesmo tempo formas de comunidades intelectuais, constituídas pelas revistas e pelas sociedades ou academias que publicavam essas revistas.¹⁰⁷

Ademais, são “essas sociedades, [essas] academias, são essas revistas também que organizam concretamente a relação entre, digamos, a competência e a leitura na forma livre e universal da circulação do discurso escrito”¹⁰⁸.

1.1.3 A questão preliminar e as respostas à pergunta “o que é Esclarecimento?”

No ano de 1783, um artigo publicado no *Berlinische Monatsschrift* por Johann Erich Biester (1749-1816), abordando a questão do casamento civil, argumentava que não havia necessidade de sanção religiosa por parte da Igreja para que fossem realizados matrimônios, e em especial para aqueles que são ilustrados tais cerimônias seriam desnecessárias¹⁰⁹. No mesmo ano, Johann Friedrich Zöllner (1753-1804) publica, na mesma revista, um artigo que se coloca em posição contrária à tese defendida por Biester, intitulado: “Será aconselhável não mais sancionar o vínculo matrimonial pela religião?” Neste escrito, Zöllner, além da exposição dos argumentos contrários à proposição professada por Biester, levanta uma questão que se tornou crucial para o debate acerca do significado e dos limites do esclarecimento. Preocupado com as consequências do esclarecimento nas instituições sociais, Zöllner arguiu: “O que é o esclarecimento?”. Observa que seria imperativo responder a tal indagação antes mesmo de se dar início ao processo de esclarecimento, pois não havia visto ainda em parte alguma resposta a esta indagação¹¹⁰.

A questão levantada por Zöllner suscitou discussões e fomentou artigos em resposta. Com o título “Sobre a questão: o que quer dizer esclarecer?” (*Ueber die Frage: Was heisst aufklären?*), Moses Mendelssohn apresenta ao público sua resposta a essa questão, inaugurando a série de textos que contribuiriam para o debate sobre o esclarecimento na Alemanha nas décadas de 80 e 90 do século XVIII. Neste escrito, Mendelssohn distingue entre “esclarecimento” e “cultura”, tendo esta um caráter mais prático e aquele um mais teórico. Distingue também entre dois tipos de esclarecimento: o esclarecimento do homem enquanto homem e do homem como cidadão. Por fim, observa que se o esclarecimento do homem enquanto ho-

¹⁰⁷ Ibid., p. 9.

¹⁰⁸ Ibid., p. 9.

¹⁰⁹ TORRES FILHO, R. Respondendo à pergunta: quem é a Ilustração?. *Discurso*, n. 19, 1992, p. 101-112.

¹¹⁰ Ibid., p. 101-112.

mem entrar em conflito com o esclarecimento civil, então deve-se limitar o primeiro tipo em defesa do segundo. O abuso do esclarecimento, segundo Mendelssohn, pode enfraquecer o sentimento moral e levar ao egoísmo e à anarquia; o esclarecimento não deve ser ilimitado, observa Mendelssohn em seu artigo.

No mesmo ano e na mesma edição que publicou o artigo de Mendelssohn, Immanuel Kant (1724-1804), por sua vez, por meio do artigo intitulado “Resposta à pergunta: O que é esclarecimento?” (*Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*), propôs também uma resposta à questão levantada por Zöllner. Analisarei o escrito kantiano mais detalhadamente posteriormente.

Outros autores entraram nessa discussão, que se espalhou para outras revistas além da *Berlinische Monatsschrift*¹¹¹. Karl Leonhard Reinhold (1757-1823) publicou em 1784 o artigo “Reflexões sobre o Esclarecimento” no jornal *Der Teutsche Mercur*; neste artigo apresenta uma caracterização geral da natureza do esclarecimento¹¹². Ademais, em 1784, vários meses antes da publicação do artigo de Kant sobre o esclarecimento, Ernst Ferdinand Klein (1744-1810) publicou o escrito “Sobre a liberdade de pensamento e de imprensa: para Príncipes, Ministros e escritores”, na *Berlinische Monatsschrift*¹¹³. O texto foi publicado de forma anônima, mas em 1797 foi divulgada uma versão revisada e assinada pelo autor. Neste artigo, Klein discute sobre a necessidade da defesa da liberdade de imprensa. Apoiando-se nos escritos do próprio Frederico, o Grande, esse recurso acaba tornando o seu texto, em muitas passagens, uma simples repetição de citações ou paráfrases do monarca prussiano. Todavia, no fim de seu ensaio justifica que a censura pode ser necessária no caso de escritos que possam estimular a desordem civil¹¹⁴.

No decorrer da década de 80 outros escritos foram publicados como desdobramento da questão inicial ou de questões que surgiram a partir dela. Dentre os diversos escritos produzidos na época destaco os seguintes.

Em 1788 foi publicado em Berlim o texto de Andreas Riem (1749-1814), intitulado “Sobre o esclarecimento: se ele é ou deveria ser perigoso para o Estado, para a religião ou perigoso de alguma forma? Uma palavra para ser levada em conta por regentes, estadistas e padres”. Devido ao seu conflito com o governo prussiano, motivado pelo édito religioso de

¹¹¹ SCHMIDT, J. *What is Enlightenment?*, p. 214.

¹¹² *Ibid.*, p. 1691.

¹¹³ É necessário observar que os artigos de Mendelssohn e Kant foram publicados no número 4 da *Berlinische Monatsschrift*, enquanto o de Klein foi publicado no número 3 da mesma revista.

¹¹⁴ SCHMIDT, J. *op. cit.*, p. 2076.

censura promulgado pelo rei Frederico II em 1788, Riem publicou seu escrito anonimamente. Contudo, a sua autoria foi logo reconhecida e ele precisou renunciar ao seu cargo de pároco e, posteriormente, em 1793, foi expulso da Prússia¹¹⁵. Além disso, Christoph Martin Wieland (1733-1813), em 1789, publicou o escrito “Algumas pepitas de ouro de – papel velho, ou seis respostas para seis perguntas” (*Ein paar Goldkörner aus Maculatur oder Sechs Antworten auf Sechs Fragen*), sob o pseudônimo de Timaletes. Neste artigo, escrito às vésperas da Revolução Francesa, discute o problema da relação entre o esclarecimento e a revolução¹¹⁶.

Nos anos 90 foram publicados outros textos que também contribuíram para o debate, porém agora em torno de outras temáticas para além da questão original de 1783, como a relação entre o esclarecimento e a Revolução Francesa, por exemplo. Em 1792, Friedrich Karl von Moser (1723-1798) publicou o ensaio intitulado “Publicidade”, com o objetivo de servir como um guia de leitura para os diversos livros e panfletos que circulavam em alemão na época em resposta à Revolução Francesa, buscando distinguir dentre estes escritos o que era mera bajulação aos príncipes ou incitamento à rebelião. Procurou encontrar textos que argumentavam em favor de um meio-termo entre estas posições extremas¹¹⁷. Além disso, publicou também, no mesmo ano, outro ensaio com o título “Verdadeiro ou falso esclarecimento político”. Neste escrito Moser argumenta que o esclarecimento sem religião seria pernicioso; busca encontrar, ainda, um equilíbrio entre o esclarecimento radical e o conservadorismo reacionário¹¹⁸.

No ano de 1793, Johann Gottlieb Fichte (1762-1814) também participa do referido debate, publicando *Reivindicação da liberdade de pensamento*. Lançado anonimamente em Danzig, foi o primeiro de seus ensaios políticos. No texto Fichte usa dos métodos da teoria do contrato social para analisar a questão da liberdade de pensamento e da liberdade de imprensa. Escreve motivado a responder ao édito de censura promulgado por Woellner em 1788¹¹⁹.

Em janeiro de 1794, na revista *Pharos für Äonen*, Johann Heinrich Tieftrunk (1759-1837) publicou, anonimamente, o ensaio “Sobre a influência do esclarecimento nas Revoluções”. Argumenta que o verdadeiro esclarecimento não promove revoluções violentas, como ocorreu na França. Pelo contrário, o verdadeiro esclarecimento permite instruir os cidadãos para obedecer aos príncipes, e ensina aos príncipes como melhorar suas nações. O que ameaça

¹¹⁵ Ibid., p. 3981-3988.

¹¹⁶ Ibid, p. 1952-1954.

¹¹⁷ Ibid. p. 2695.

¹¹⁸ Ibid., p. 4911-4916.

¹¹⁹ Ibid., p. 2797-2808.

a ordem pública, de fato, é um “pseudoesclarecimento”; este último é o verdadeiro culpado pelos eventos de terror ocorridos na França após 1789, não o esclarecimento propriamente dito¹²⁰, observa o autor.

Johann Benjamim Erhard (1766-1827) publicou em 1795 *Sobre o direito do povo a uma revolução*. Ele argumenta que uma revolução é moralmente justificada quando está fundamentada nos direitos humanos. Não considera a revolução o único caminho para que um povo saia do estado de menoridade, mas defende que é possível realizar isto por meio de uma evolução. Distingue também rebelião de revolução¹²¹. Toma emprestado o conceito kantiano de menoridade para ampliá-lo, aplicando-o ao processo revolucionário de um povo como um todo.

Em 1797 Johann Gottfried Herder (1744-1803) publicou *Cartas para a promoção da humanidade*, em que argumenta em favor do esclarecimento. Considerava a *Aufklärung* como elemento fundamental para a promoção da humanidade do ser humano. Neste escrito trata sobre figuras centrais do esclarecimento, como Frederico II da Prússia e José II da Áustria, promotores do esclarecimento em seus estados; aborda também a questão da Revolução Francesa¹²², tema que influenciou a discussão sobre o esclarecimento na década de 90.

1.2 A resposta kantiana

Dentre os artigos publicados em revistas e jornais que debateram publicamente sobre a *Aufklärung*, o escrito de Kant de 1784 é um dos que mais se destacam. O referido texto foi redigido no mês de setembro de 1784 e publicado em dezembro do mesmo ano na *Berlinische Monatsschrift*. Com o título “Resposta à pergunta: O que é esclarecimento?” (*Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*) Kant apresenta publicamente sua réplica à indagação feita por Zöllner em artigo anteriormente publicado na mesma revista.

O ensaio de Kant sobre o Esclarecimento não é extenso. Kant expõe seus argumentos, de forma direta e objetiva, em apenas dez parágrafos. O texto não possui divisões ou numera-

¹²⁰ Ibid.. p. 5014-5029.

¹²¹ KANT, I. et al. *O que é Esclarecimento?* Tradução de Paulo Cesar Gil Ferreira. Rio de Janeiro: Via Veritas, 2011, p. 83.

¹²² Ibid. p. 71.

ções. Todavia, é possível dividir o escrito em várias partes¹²³, a partir das ideias que apresenta ao longo do seu desenvolvimento.

A ausência de uma divisão explícita permite propor outras segmentações que contribuam para a organização da leitura do texto. Agruparei, então, os parágrafos a partir de eixos temáticos. Começarei apresentando o que Kant entende por *Aufklärung* e seus argumentos sobre os obstáculos que impedem a sua realização (§§ 1-3), passando em seguida às respostas de Kant a duas questões daí resultantes: se seria possível que um público se esclarecesse (§§ 4-6) e se se vivia ou não numa época esclarecida (§§ 7-9). Por fim, veremos como Kant admitiu uma espécie de “dialética” do Esclarecimento, ou seja, que ele poderia resultar da relação aparentemente contraditória entre obediência e liberdade (§10).

Tomando emprestado o vocabulário do discurso jurídico, é possível afirmar que o debate em torno da *Aufklärung* ocorreu como se fosse um *processo judicial*¹²⁴. Fora levantada uma questão preliminar por uma das partes; esta questão deveria, então, ser resolvida por meio da *sentença* de um *juiz*. As partes deveriam apresentar seus argumentos para que o *magistrado* pudesse formar seu convencimento e proferir sua *decisão*. Uma das *partes* apresentou a questão preliminar: Zöllner questionou o que é o esclarecimento, exigindo dessa forma que todos interrompessem essa atividade até que a questão fosse resolvida. Caberia então às demais *partes* envolvidas apresentar suas alegações no *processo*.

Em sua réplica à questão levantada por Zöllner, Kant apresenta seus argumentos para juntá-los ao *processo*. Como não teve acesso a nenhuma outra resposta publicada para responder à questão preliminar, seus argumentos não foram *contaminados*. Sabe-se que o primeiro escrito publicado com o intuito de responder à questão preliminar foi o de Mendelssohn em setembro de 1784. Kant já havia redigido a sua resposta, que seria publicada apenas em dezembro do mesmo ano. Ao tomar conhecimento posteriormente que seria publicado um texto de Mendelssohn respondendo à questão levantada por Zöllner, redigiu uma nota de rodapé com a seguinte advertência:

¹²³ Segundo Torres Filho, por exemplo, é possível analisar o artigo de Kant dividindo-o a partir de três perguntas: “A primeira parte, claramente introdutória e conceitualmente analítica, conduzida da definição [do Esclarecimento] à afirmação de que seu único requisito é a liberdade, move-se no interior da pergunta, tal como foi formulada por Zöllner: “O que é [o Esclarecimento]?”. A segunda parte é desenvolvida em torno de outra questão, e guarda o núcleo da argumentação kantiana sobre a *Aufklärung*. Segundo Torres Filho, a formulação verbal da questão que orienta este momento é “em termos explícitos, o que irá constituir a segunda pergunta do texto kantiano: “Qual restrição (da liberdade) é obstáculo para o [Esclarecimento]? Qual não é, mas pelo contrário, lhe é até mesmo propícia?” A terceira questão, “que se refere à aplicação histórica daquele conceito de [Esclarecimento] internamente esclarecido pode ser definida” nos seguintes termos: “Vivemos agora numa época [esclarecida]?” (TORRES FILHO, R. Respondendo à pergunta: quem é a Ilustração?, p. 91).

¹²⁴ Para uma interpretação ampliada das metáforas usadas por Kant em sua filosofia cf. SANTOS, L. R. dos. *Metáforas da Razão ou economia poética do pensar kantiano*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.

Na publicação semanal *Notícias de Büsching*, de 13 de setembro [1784], leio hoje, dia 30 do mesmo mês, o anúncio da *Berlinische Monatschrift* deste mês, no qual foi inserida a resposta do Sr. Mendelssohn à mesma pergunta. Não me chegou ainda às mãos; do contrário teria sustado a presente resposta, que agora só pode estar aqui como tentativa de mostrar até que ponto o acaso terá feito coincidirem os pensamentos¹²⁵.

Esse desencontro foi de certa forma providencial para a história da filosofia. Não se sabe mesmo se Kant teria sustado sua resposta depois de ter lido a de Mendelssohn, ou se isto era apenas uma forma respeitosa de tratar um possível opositor. Especulações à parte, a história registrou que a publicação do texto de Kant foi fundamental para que se possa compreender o significado da *Aufklärung*. O tempo mostrou que apesar de guardarem algumas semelhanças, os escritos de Mendelssohn e Kant divergem em vários aspectos, e a publicação de ambos contribuiu bastante para o desdobramento do debate em torno do Esclarecimento nas décadas de 80 e 90 do século XVIII na Alemanha.

Kant inicia seu ensaio apresentando prontamente uma definição do termo fundamental: “Esclarecimento [*Aufklärung*] é a saída do homem de sua menoridade, da qual ele próprio é culpado”¹²⁶. Longe de explicitar plenamente sua resposta nestas linhas, esgotando a questão, Kant apresenta muitos elementos que ainda precisarão ser explicados ao longo do texto¹²⁷. Metodologicamente, Kant faz uso aqui de uma “definição transcendental” do conceito de Esclarecimento, para que possa desenvolver sua argumentação nos parágrafos seguintes. Por este meio, o filósofo prussiano busca evitar uma possível “contaminação” empírica desse conceito, o que poderia gerar dificuldades para a defesa de sua tese no ensaio. De forma análoga ao que faz um matemático¹²⁸, Kant parte de uma definição pura do entendimento, evitando que a sua definição inicial seja desqualificada pelos elementos da realidade concreta¹²⁹.

¹²⁵ E, 116 / A 494.

¹²⁶ Ibid., p. 100 / A 481-482.

¹²⁷ Em relação a isso, Torres Filho faz o seguinte esclarecimento: Embora “o artigo comece, sem vacilações, por uma definição formal do conceito em questão, em correspondência gramatical direta com a pergunta [...], ele não termina aí. A aquisição dessa definição não é ponto de chegada e está longe de esgotar, aos olhos do próprio Kant, o que está propriamente em questão. A ‘Resposta à Pergunta’ irá estender-se ainda, para além dessa definição, por uma dezena de páginas, nas quais será possível assinalar uma série de expressões que deixam transparecer claramente o interesse apologetico que move a discussão” (TORRES FILHO, R. *Respondendo à pergunta: Quem é a Ilustração?*, p. 89).

¹²⁸ Ibid., p. 95.

¹²⁹ Nesse sentido, Torres Filho observa: Este tipo de definição, composta “unicamente de notas do entendimento puro, isto é, categorias que nada contém de empírico”, [tem] a vantagem de não antecipar o resultado da investigação e, justamente por sua formulação ‘cautelosa’, são preferíveis às costumeiras definições ‘ousadas’ pelas quais se prejulga o objeto antes do completo desmembramento analítico do conceito, que é só alcançado muito mais tarde. Seu lugar é, pois, no início da investigação, e a estranheza que despertam à primeira vista, por sua

A partir dessa definição transcendental do conceito de Esclarecimento seria possível estabelecer um ponto de partida mais seguro e sustentável para a argumentação ao longo do seu ensaio.

Teríamos assim, em lugar de uma definição excessivamente ampla, guarnecida logo a seguir de toda sorte de restrições, uma *definição-guia*, pelo qual o autor, como os matemáticos, “facilita muito a solução de seu problema” pondo de lado as determinações empíricas de seu conceito¹³⁰.

Mesmo que existam empiricamente obstáculos que possam tentar invalidar tal conceito, a sua estrutura e seu conteúdo transcendental não são abalados por tais contingências. “Não há nada, no exame dessas determinações empíricas, que possa influir sobre a definição e levar a modificá-la”¹³¹.

Ainda no primeiro parágrafo do texto, em decorrência da definição inicial, Kant apresenta outros elementos que compõem a sua definição-guia. Define o conceito de *menoridade* (*Unmündigkeit*), afirmando que ela é a “incapacidade de fazer uso de seu entendimento sem a direção de outro indivíduo”¹³². Afirma ainda que o “*homem é o próprio culpado* dessa menoridade se a causa dela não se encontra na falta de entendimento, mas na falta de decisão e coragem de *servir-se* de si mesmo sem a direção de outrem”¹³³. Além disso, é necessário observar que os homens se encontram nesse estado não porque foram privados por meio da força ou da violência do direito de pensar e agir sem a direção de outrem, e sim porque teriam renunciado voluntariamente a ele¹³⁴.

generalidade descarnada, é simplesmente o efeito da elementar cautela de nada imiscuir nelas de empírico que possa ser desmentido pela investigação” (Ibid., p. 93-94).

¹³⁰ Ibid., p. 95-96, grifo nosso.

¹³¹ Ibid., p. 96.

¹³² E, 100 / A 481-482.

¹³³ E, 100 / A 481-482. Em relação a isso, Foucault comenta o seguinte: “Esse estado de menoridade em que o homem se encontra não é em absoluto uma impotência natural, na medida em que os homens são, na verdade, perfeitamente capazes de se guiar por si sós. São perfeitamente capazes, e é simplesmente uma coisa – que vai ser preciso determinar: um defeito, uma falta, ou uma vontade, ou certa forma de vontade – que faz que eles não sejam capazes” (FOUCAULT, M. *Governo de si e dos outros*, p. 28). Como o clássico livro de Cassirer sobre o Iluminismo e o de Habermas sobre esfera pública, os comentários de Foucault sobre o artigo de Kant, resultantes de suas aulas no *Collège de France* em 1982-83, foram essenciais para este trabalho e, por isso, amplamente citados aqui.

¹³⁴ Como Foucault explica, “se os homens estão nesse estado de menoridade, se eles se colocam sob a direção dos outros, não é que os outros se apossaram do poder, nem tampouco que lhes tenham confiado o poder, num ato essencial, fundador e instaurador. É [...] porque os homens não são capazes ou *não querem* dirigir a si mesmos e que outros se apresentam obsequiosamente para tomá-los sob sua direção. [Kant] se refere a um ato, ou antes, a uma atitude, a um modo de comportamento, a uma forma de vontade que é geral, permanente e que não cria em absoluto um direito, mas simplesmente uma espécie de estado de fato em que, por complacência e de

É por esse motivo que o homem é o próprio culpado por se encontrar no estado de menoridade, que existe de fato, todavia, não de direito. Os tutores que guiam os menores fazem isso como um “favor”, uma vez que há uma lacuna que precisa ser preenchida pela ausência de homens que queiram pensar e agir por conta própria.

Outro ponto que deve ser destacado do conceito de menoridade é o seu aspecto linguístico. Em alemão o termo *Unmündigkeit* deriva do substantivo masculino *Mund*, que significa “boca”. Por sua vez, o adjetivo *mündig* significa “maior de idade”; a palavra *Mündigkeit* usada por Kant, derivada de *mündig*, por seu turno, significa “maioridade”. E o termo *Vormund*, também empregado pelo filósofo prussiano a partir do § 2, significa “tutor”¹³⁵. Um olhar mais atento nos permite observar que tanto *Unmündigkeit*, *Mündigkeit* quanto *Vormund* têm em comum o radical *Mund*. De alguma forma as três palavras estão ligadas pelo sentido da palavra *boca*: *Mündig* é aquele que é capaz de falar com a sua própria boca, de exercer essa faculdade; *Unmündig* é aquele que não fala por meio de sua boca, não é capaz ou não quer realizar esta tarefa; e *Vormund* é aquele que fala pelo outro, obstaculizando a fala alheia.

A *menoridade* está relacionada também com a incapacidade de o homem fazer uso de sua própria faculdade de expressão por meio da palavra. Homens que se encontram no estado de menoridade não podem ou não querem falar por conta própria, deixando ao encargo de outros essa tarefa que é originariamente sua. Ninguém deveria falar pelos outros nem deixar que outros falem em seu lugar. Entretanto, no estado de menoridade são os tutores que geralmente falam no lugar dos menores, calando a boca daqueles que, por sua própria culpa, renunciaram do direito de falar em público.

No fim do primeiro parágrafo Kant apresenta uma máxima em latim que denota o lema ou o mote que deve guiar a saída do homem do estado de menoridade: “*Sapere aude!* Tem coragem de fazer uso do teu *próprio* entendimento, tal é o lema do esclarecimento”¹³⁶. Contudo, a sentença usada por Kant não foi cunhada pelo filósofo. Esta frase é originalmente atribuída ao poeta e filósofo romano Horácio (65 a. C-8 a. C). Foi adotada em 1736 como lema da sociedade wolfiana denominada “Sociedade dos Amigos da Verdade”¹³⁷. A expressão tem um

certo modo por um obséquio levemente matizado de artimanha e de astúcia, [...] alguns assumiram a direção dos outros” (FOUCAULT, M. *Governo de si e dos outros*, p. 27, grifo nosso).

¹³⁵ WAHRIG-BURFEIND, R. *WAHRIG: Dicionário semibilingue para brasileiros - Alemão*. Organizado e atualizado por Renate Wahrig-Burfeind. Trad. de Karina Jannini e Rita de Cássia Machado. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011.

¹³⁶ *E*, 100 / A 481-482.

¹³⁷ DEGLIORGI, K. *Kant and the Culture of Enlightenment*. Albany, NY: State University of New York, 2005. E-book Kindle, p. 833.

caráter prescritivo, sendo uma espécie de mandamento que ordena a quem o receba que busque o conhecimento por conta própria ou, em se tratando do esclarecimento, que pense, fale, ou aja sem a direção de outrem¹³⁸.

Após apresentar sua definição-guia, o conceito de menoridade e a máxima do esclarecimento, Kant passa no segundo parágrafo a discorrer sobre os obstáculos que dificultam a efetivação desse processo. Inicia declarando que a

preguiça [Faulheit] e a covardia [Feigheit] são as causas pelas quais uma tão grande parte dos homens, depois que a natureza de há muito os libertou de uma direção estranha (*naturaliter maiores*), continuam no entanto de bom grado menores durante toda a vida. São também as causas que explicam por que é tão fácil que outros se constituam em tutores deles¹³⁹.

Ao declarar que a preguiça e a covardia são as causas que mantêm os homens no estado de menoridade, Kant apresenta dois elementos subjetivos que motivam alguns deles a permanecerem naquela situação. O impedimento para que os homens se esclareçam não é inicialmente externo, mas causado internamente. Não é a força de uma autoridade ou a violência de um governante que são obstáculos para o esclarecimento, e sim certos vícios decorrentes das afecções e paixões que movem nossos pensamentos e nossas ações. O primeiro inimigo e obstáculo do esclarecimento está no interior dos próprios homens¹⁴⁰.

Em seus cursos sobre Antropologia ministrados entre 1772-1796, reunidos e publicados em 1798 sob o título *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, Kant menciona a preguiça e a covardia enquanto discorre sobre as afecções (*Affekten*) e as paixões (*Leidenschaften*). Segundo Kant, algumas afecções e todas as paixões são obstáculos que dificultam a ação orientada pela razão. A paixão é a “inclinação que a razão do sujeito dificilmente pode dominar, ou não pode dominar de modo algum”, enquanto que a afecção é “o sentimento de

¹³⁸ Nesse sentido, Foucault comenta: “Ora, eis que, no fim do parágrafo, é um tipo de discurso totalmente diferente que aparece. Não mais um discurso de descrição, mas um discurso de prescrição. Kant já não descreve o que acontece, ele diz: “*Sapere aude!*” [...]. Ele emprega a palavra “*Wahlspruch*”, que é mote, lema. O *Wahlspruch* é de fato uma máxima, um preceito, uma ordem que é dada, que é dada aos outros, que é dada a si mesmo, mas é ao mesmo tempo [...] algo pelo qual nos identificamos e nos possibilita nos distinguir dos outros. A utilização de uma máxima como preceito é, pois, ao mesmo tempo, uma ordem e uma marca distintiva” (FOUCAULT, M. *Governo de si e dos outros*, p. 27-28).

¹³⁹ E, 100 / A 481-482.

¹⁴⁰ Em relação a isso, Foucault se pronuncia da seguinte maneira: Essa “superimposição da direção dos outros ao uso que poderíamos e deveríamos fazer do nosso próprio *Verstand* ou *Gewissen*, etc. se deve a quê? Não se deve à violência de uma autoridade, deve-se simplesmente a nós mesmos, a uma certa relação com nós mesmos. E essa relação com nós mesmos, [Kant] caracteriza com palavras que são emprestadas do registro da moral. Ele diz “preguiça”, diz “covardia”. [...] A preguiça e a covardia é aquilo pelo que não damos a nós mesmos a decisão, a força e a coragem de ter com nós mesmos a relação de autonomia que nos permite nos servir da nossa razão e da nossa moral” (FOUCAULT, M. op. cit., p. 32).

prazer ou desprazer no estado presente, que não deixa a *reflexão* aflorar no sujeito”¹⁴¹. Na medida em que está submetido a uma afecção ou a uma paixão, o sujeito se encontra em um estado de “enfermidade da mente, porque ambas excluem o domínio da razão”¹⁴². Apesar de ambas produzirem efeitos negativos sobre a razão, as paixões e as afecções distinguem-se entre si. Enquanto estas surgem veloz e repentinamente, fazendo o sujeito perder o controle de sua mente, o que “torna a ponderação impossível”, a paixão “não tem pressa e reflete para alcançar o seu fim”¹⁴³. Daí a metafórica comparação: “A afecção é como água que rompe um dique; a paixão, como um rio que se enterra cada vez mais fundo em seu leito”¹⁴⁴. Ou dito de outra forma:

A afecção pode ser vista como a bebedeira que se cura dormindo, mas que depois dá dor de cabeça; a paixão, porém, como uma doença causada por ingestão de veneno como uma atrofia, que necessita interna ou externamente de um alienista que saiba prescrever quase sempre paliativos, mas contra a qual no mais das vezes não [há] remédios radicais¹⁴⁵.

Seja como for, mesmo atuando em graus de intensidade e duração distintos – a afecção de forma repentina e passageira e paixão de modo mais profundo e duradouro –, ambas produzem efeitos que obstaculizam a capacidade de reflexão da razão, colocando os sujeitos em um estado que se assemelha a de uma enfermidade em nível mental.

Ainda na *Antropologia*, Kant cita diversos tipos de afecção, tais como o *susto*, o *espanto*, o *riso*, o *choro* e a *vergonha*. Mas é quando discorre sobre a timidez e a bravura (§ 77) que o filósofo menciona a *covardia* pela primeira vez nessa obra. Ao comentar sobre os graus do *medo*, ele faz referência à covardia se pronunciando da seguinte maneira:

Receio, angústia, terror e pavor são graus do medo, isto é, da aversão ao perigo. O controle da mente que encara esse perigo com reflexão é *coragem*; a força do sentido interno (*ataraxia*), de não se atemorizar facilmente com o perigo, é *intrepidez*. A falta da primeira é *covardia*, a da segunda, *pusilanimidade*¹⁴⁶.

¹⁴¹ *Antr.*, 149 / A 251.

¹⁴² *Ibid.*, p. 149 / A 251.

¹⁴³ *Ibid.*, p. 150 / A 252.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 150 / A 252.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 150 / A 252.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 154 / A 256.

Enquanto o *corajoso* é aquele que a partir da “reflexão não retrocede diante do perigo”, o *covarde* é justamente o contrário disso; a *covardia* é “*tibieza desonrosa*”¹⁴⁷. Por conseguinte, a coragem é uma virtude e a covardia, por outro lado, um vício.

Ao lado das afecções, as paixões são obstáculos que afetam internamente a reflexão da razão. Diferentemente das afecções, que são rápidas e passageiras, as paixões afetam duramente a faculdade de desejar e são mais difíceis de controlar, prejudicando fortemente essa reflexão para que o sujeito possa atingir fins morais. Como salienta Kant, se afeição se assemelha a uma embriaguez, que passa no dia seguinte, a *paixão* é como se fosse “uma doença que tem aversão a todo e qualquer medicamento e, por isso, é muito pior que todas aquelas comoções passageiras da mente, que ao menos estimulam o propósito de se aperfeiçoar”, pois, contrariamente, ela é uma espécie de “encantamento que exclui também o aperfeiçoamento”¹⁴⁸. Nesse sentido, as paixões são como tumores cancerígenos “para a razão prática pura e na sua maior parte incuráveis, porque o doente não quer ser curado”¹⁴⁹, recusando qualquer tipo de tratamento.

Segundo Kant, as paixões podem ser divididas em dois grandes gêneros: as *inatas* e aquelas que são *adquiridas* por meio do processo de *civilização*. As paixões da *inclinação à liberdade* e a *inclinação sexual* são as do primeiro gênero, enquanto a *ambição*, *desejo de poder* e *cobiça* são as do segundo. E quando Kant, ainda no âmbito das paixões, discorre na *Antropologia* acerca do sumo bem físico (§ 87), faz referência ao termo *preguiça*, emitindo a seguinte declaração:

No estado saudável, a maior fruição sensível, que não contém absolutamente nenhuma mescla de repugnância, é o *repouso após o trabalho*. – Nesse estado, a propensão ao repouso, sem trabalho anterior, é *preguiça*. [...] Dos três vícios, *preguiça*, *covardia* e *falsidade*, o primeiro parece ser o mais desprezível¹⁵⁰.

Assim, tanto a preguiça quanto a covardia podem ser consideradas como vícios derivados das afecções e paixões, que contribuem internamente para obstaculizar o processo do

¹⁴⁷ Ibid., p. 154 / A 256.

¹⁴⁸ Ibid., p. 163 / A 265-266.

¹⁴⁹ Ibid., p. 164 / A 266.

¹⁵⁰ Ibid., p. 173 / A 276. Apesar de declarar isso, Kant observa também que a preguiça, a covardia e falsidade podem ser, às vezes, necessárias para o progresso da humanidade: “Por isso, não sem razão *Demétrio* [de Falera] também sempre fazia destinar um altar a essa deidade maligna (a preguiça), já que, se a *preguiça* não se intromettesse, a maldade *incansável* cometeria no mundo muito mais perversidades do que há agora; se a *covardia* não se apiedasse dos seres humanos, a belicosa sede de sangue logo os aniquilaria, e se não existisse a *falsidade* [pois entre o grande número de malvados reunidos num complô (por exemplo, num regimento) sempre haverá um que o delatará], Estados inteiros seriam logo destruído devido à maldade inata à natureza humana” (Ibid., p. 173-174 / A276).

esclarecimento. E na medida em que podem ser considerados desdobramentos de “enfermidades da mente” são difíceis de ser combatidas e superadas. Não é à toa que Kant afirma que as causas da manutenção dos homens no estado de menoridade são a *preguiça* e a *covardia*.

Voltando ao § 2 do ensaio sobre o Esclarecimento, Kant observa que a permanência no estado de menoridade é muito cômoda. Na medida em que a preguiça e a covardia são as causas que mantêm os homens nessa condição, os covardes e preguiçosos se sentem confortáveis em permanecer em tal estado¹⁵¹. Não precisam se esforçar para pensar, falar ou agir, pois outros se encarregarão disso em seu lugar.

É tão cômodo ser menor. Se tenho um livro que faz as vezes de meu entendimento, um diretor espiritual que por mim tem consciência, um método que por mim decide a respeito de minha dieta, etc., então não preciso de esforçar-me eu mesmo. Não tenho a necessidade de pensar, quando posso simplesmente pagar; outros se encarregarão em meu lugar dos negócios desagradáveis¹⁵².

Os homens no estado de menoridade não são privados do direito de pensar por conta própria, não são forçados ou violentados a agirem dessa maneira¹⁵³. Os homens são covardes e preguiçosos para se servirem de seu entendimento por conta própria, e por isso preferem abdicar desse direito para que outros possam exercê-lo em seu lugar. Certamente, realizar o lema do Esclarecimento – *Sapere aude!* –, seria muito doloroso e causaria muito esforço para um homem acostumado com a letargia que o acompanha no estado de menoridade. Então, por isso, é mais cômodo permanecer na menoridade do que sair dela.

Os exemplos do *livro*, do *sacerdote* e do *médico*¹⁵⁴ ilustram como se caracteriza um homem no estado de menoridade. Porém, neste estado o homem não tem uma dependência

¹⁵¹ Por que a saída do estado de menoridade é difícil? Foucault elucida a resposta kantiana da seguinte maneira: “Exatamente pelas mesmas razões que são dadas e que explicam porque estamos em estado de menoridade e por que os homens são responsáveis, eles próprios, por seu estado de menoridade. É que eles são covardes, é que eles são preguiçosos, é seu próprio pavor. Mais uma vez, mesmo libertados das suas amarras, mesmo libertados dos que os retêm, mesmo libertado dessa autoridade, pois bem, eles não tomariam a seu encargo a decisão de caminhar com as próprias pernas e cairiam, não que os obstáculos sejam impeditivos, mas porque teriam medo. Estamos no estado de menoridade porque somos covardes e preguiçosos, e não podemos sair desse estado de menoridade porque somos covardes e preguiçosos” (FOUCAULT, M. *Governo de si e dos outros*, p. 32).

¹⁵² E, 100-102 / A 481- 483.

¹⁵³ FOUCAULT, M. op. cit., p. 29.

¹⁵⁴ A partir desses exemplos apresentados por Kant, Foucault faz o seguinte comentário: “Ora, creio que não é superinterpretar muito esse texto ver que [sob] esses três exemplos em aparência extraordinariamente corriqueiros e familiares (o livro, o diretor de consciência, o médico) nós encontramos, é claro, as três *Críticas*. Por um lado, é de fato a questão do *Verstand* que é colocada; no segundo exemplo, o do *Seelsorger*, é o problema da consciência moral; e com o problema do médico vocês têm pelo menos um dos núcleos que vão constituir mais tarde o domínio próprio da *Crítica da faculdade do juízo*. Três exemplos concretos, três exemplos habitualmente sem estatuto filosófico, jurídico ou político que salte aos olhos, esses exemplos do livro do diretor de consciência e do médico são as três *Críticas*. E me parece que é preciso portanto ler essa análise do que é a menoridade em função das três *Críticas* que estão subjacentes e implícitas no texto” (Ibid., p. 30).

natural em relação àqueles elementos citados no exemplo kantiano; nem está privado dos seus direitos de pensar e agir por conta própria por causa deles, e nem mesmo sequer aqueles exercem uma autoridade ilegítima sobre este homem¹⁵⁵.

Ao apresentar os exemplos do livro, do diretor de consciência e do médico Kant não faz diretamente uma crítica ao fato de alguém ler um livro, ou de pedir conselhos, ou de se consultar com um médico para cuidar da saúde¹⁵⁶. O que questiona, na verdade, é o fato de alguém deixar que um livro pense e fale em seu lugar, que prescreva o que tem que pensar e como deve agir, ou que cuide de sua saúde sem que se preocupe com essa tarefa. Enfim, o que caracteriza um indivíduo no estado de menoridade é a sua atitude de renunciar à sua autonomia em função de uma heteronomia exercida, neste caso, por um livro, por um diretor de consciência ou por um médico¹⁵⁷.

A saída do estado de menoridade não é uma tarefa fácil, sobretudo porque os homens se sentem confortáveis nessa condição. “A imensa maioria da humanidade (inclusive todo o belo sexo)”, observa Kant, “considera a passagem à maioridade difícil e além do mais perigosa, porque aqueles tutores [*Vormünder*] de bom grado tomaram a seu cargo a supervisão dela”¹⁵⁸. Como os homens no estado de menoridade renunciam à sua faculdade de pensar e agir sem a direção de outrem, os *tutores*, de bom grado, assumem essa “penosa” tarefa¹⁵⁹. Como também se lê na *Antropologia*,

¹⁵⁵ Ibid. p. 29.

¹⁵⁶ Acerca disso, Foucault comenta: “[Kant] nunca considerou ilegítimo ter livros ou ler livros. Ele sem dúvidas nem mesmo considerava que ter um diretor de consciência (um *Seelsorger*) fosse ilegítimo, nem tampouco, é claro, recorrer ao um médico. Mas onde se situa o estado de dependência? Na maneira como o indivíduo faz estas três autoridades agirem em relação a ele: a do livro, a do diretor de consciência, a do médico; [na] maneira como o indivíduo substitui seu entendimento pelo livro que ele faz funcionar no lugar do seu próprio entendimento. É a maneira como fazendo sua própria consciência moral funcionar, ele a substitui pela consciência moral de um diretor de consciência que lhe diz o que deve fazer. E é enfim uma certa maneira de se servir de seu saber próprio acerca de sua própria vida, uma maneira tal que ele substitui o que pode saber, decidir ou prever de sua vida pelo saber que um médico dela possa ter” (Ibid., p. 29-30).

¹⁵⁷ Sobre isso, Foucault faz a seguinte observação: “Sair da menoridade e exercer a atividade crítica são [...] duas operações vinculadas, cuja vinculação aparece através desses três exemplos, ou em todo caso dos dois primeiros desses três exemplos” (Ibid., p. 31).

¹⁵⁸ *E*, 102 / A 483.

¹⁵⁹ Em relação a isso, Foucault faz esta observação: Se “os homens não capazes de sair por si mesmo do seu estado de menoridade, haverá indivíduos capazes, por sua autoridade, por sua ação própria sobre outros, de libertá-los desse estado de menoridade? E Kant evoca indivíduos que seriam pensantes por si mesmo, isto é, que teriam efetivamente escapado a título individual, dessa preguiça e dessa covardia [que caracterizam um homem no estado de menoridade] e que, pensando por si mesmos, adquiriram sobre os outros a autoridade que estes precisamente reclamam. E são portanto essas pessoas que, obsequiosamente [...] se apossam da direção de outros” (FOUCAULT, M. *Governo de si e dos outros*, p. 32-33).

tornar incapaz a si mesmo, por degradante que isso possa ser, é no entanto muito cômodo, e naturalmente não faltarão dirigentes que se utilizarão dessa docilidade da multidão (porque ela dificilmente se une por si mesma) e saberão apresentar como muito grande, como mortal o perigo de servir-se do *próprio* entendimento sem a guia de um outro¹⁶⁰.

No entanto, os tutores, mesmo parecendo ser aqueles que poderão libertar os demais do estado de menoridade, pois os mesmos já se libertaram desse jugo, não são exatamente capazes de fazer isto. Pelo contrário, os tutores contribuem ativamente para a manutenção dos homens no estado de menoridade¹⁶¹.

Kant fez igualmente algumas observações na *Antropologia* sobre os tutores. Ao abordar a questão de como os clérigos tutelam os leigos em matéria de religião, declara:

Nesses casos, porém, os seres humanos se inclinam a garantir mais segurança para sua pessoa renunciando a todo uso próprio da razão e submetendo-se passiva e obedientemente aos dogmas introduzidos por homens santos. Mas não o fazem por sentimento de sua incapacidade no conhecimento (pois a essência de toda religião é a moral, e logo aparece a todo ser humano como evidente por si mesma) quanto por *artimanha*, em parte para atribuir a culpa aos outros caso possa haver algo errado¹⁶².

Além disso, o

clero mantém, rigorosa e constantemente, o *leigo* em estado de menoridade. O povo não tem voz nem juízo sobre o caminho que há de tomar para alcançar o reino dos céus. Não é preciso chegar até lá: o povo será guiado, e se as escrituras sagradas lhe caírem nas mãos para ser examinadas com os próprios olhos, será imediatamente advertido por seus guias a “não encontrar nelas nada além daquilo que asseguram encontrar ali”, e em geral fazer com que os seres humanos sigam mecanicamente a direção de outros é o meio mais seguro para o cumprimento de uma ordem legal¹⁶³.

De acordo com Kant, para evitar que os menores andem com suas próprias pernas, se servindo do próprio entendimento, os tutores procedem da seguinte maneira:

Depois de terem primeiramente embrutecido o seu gado doméstico e preservado cuidadosamente essas tranquilas criaturas a fim de não ousarem dar um passo fora do carrinho [*Gängelwagen*] para aprender a andar, no qual as enceraram, mostraram-lhes em seguida o perigo que as ameaça se tentarem andar sozinhas. Ora, este perigo

¹⁶⁰ *Antr.*, 107 / A 209.

¹⁶¹ Acerca disso, Foucault observa que os “[tutores] não são capazes de fazer a humanidade sair da sua menoridade. E por que não são capazes? Pois bem, precisamente porque eles começaram pondo os outros sob a sua própria autoridade, de tal sorte que esses outros, habituados assim ao jugo, não suportam a liberdade e emancipação que lhes é concedida. Eles forçam, eles constroem aqueles mesmos que querem libertá-los porque eles próprios se libertaram para entrar nesse jugo, sob esse jugo, que eles aceitam por covardia e preguiça, esse jugo que eles aceitam vindo do outro e ao qual querem reconduzi-lo agora” (FOUCAULT, M. *Governo de si e dos outros*, p. 33).

¹⁶² *Antr.*, 98 / A 200.

¹⁶³ *Ibid.*, p. 107 / A 209.

na verdade não é tão grande, pois aprenderiam muito bem a andar finalmente, depois de algumas quedas. Basta um exemplo deste tipo para tornar tímido o indivíduo e atemorizá-lo em geral para não fazer outras tentativas no futuro¹⁶⁴.

O filósofo prussiano utiliza uma metáfora para ilustrar como os tutores procedem para controlar a forma de pensar e agir dos menores. Afirma que os homens no estado de menoridade são como o “gado doméstico” (*Hausvieh*), manso e tranquilo, fácil de tocar no pasto. Uma vez “embrutecidos” pelos tutores, estes animais bestializados não ousam dar um passo sem o comando do pastor que os conduz. Não ousam sair do caminho predeterminado um só momento. E se tentarem, sabem que correm perigo. Os tutores/pastores estarão sempre ali, observando e direcionando os homens/gado doméstico para o caminho que desejarem, uma vez que nem o gado e nem os homens no estado de menoridade desejam andar com as próprias pernas, sem a condução de outrem.

Outra metáfora presente no interior dessa passagem é a que faz referência ao “carrinho” (*Gängelwagen*), usado pelas crianças para aprender a andar. Este tipo de instrumento era utilizado para que as crianças começassem a dar os primeiros passos, quando estavam aprendendo a caminhar, sem que caíssem e se machucassem. Os tutores tratam os homens no estado de menoridade como se fossem “crianças” ainda aprendendo a andar. Colocam-nas nestes “carrinhos”, conduzem seus passos e as amedrontam para evitar que possam locomover-se de maneira independente no futuro. Os tutores sabem que elas poderiam andar sozinhas, que não haveria perigo nisto, contudo, fazem questão de dizer às mesmas o quanto é perigoso caminhar com as próprias pernas¹⁶⁵.

No § 3 Kant aponta outros problemas que envolvem o processo do Esclarecimento. Ele observa que, em razão do apego à tutela e aos tutores, a menoridade torna-se numa espécie de prisão para o mero indivíduo.

É difícil portanto para um homem em particular desvencilhar-se da menoridade que para ele se tornou quase uma natureza. Chegou mesmo a criar amor a ela, sendo por ora realmente incapaz de utilizar seu próprio entendimento porque nunca o deixaram fazer a tentativa de assim proceder¹⁶⁶.

¹⁶⁴ E, 102 / A 483.

¹⁶⁵ Sobre essa passagem, Foucault faz o seguinte comentário: “Da mesma maneira, quando Kant em seu texto sobre a *Aufklärung* diz que os homens são responsáveis por seu próprio estado de menoridade – a tal ponto que, se estivessem libertos, e quando são libertados de certo modo autoritariamente do seu *Gängelwagen* (do carrinho que os guia como crianças), pois bem, nesse caso eles teriam medo de cair, não seriam capazes de andar e atravessar nem mesmo as valas mais fáceis, eles cairiam” (FOUCAULT, M. *Governo de si e dos outros*, p. 31).

¹⁶⁶ E, 102 / A 483.

Além disso, Kant observa que o uso mecânico da razão pode manter perpetuamente o homem no estado de menoridade. Usar a razão de maneira padronizada e seguindo preceitos previamente determinados por outros é também uma espécie de obstáculo que mantém o estado de menoridade cultivado. “Preceitos e fórmulas, estes instrumentos mecânicos do uso racional, ou antes do abuso, de seus dons naturais, são os grilhões de uma perpétua menoridade”¹⁶⁷, observa Kant. E mesmo que o homem consiga se desvencilhar de alguma forma desses grilhões, tentando pensar por conta própria, terá dificuldade em se movimentar sozinho, uma vez que os tutores nunca deixaram que tentasse servir-se de seu próprio entendimento.

Quem [dos grilhões] se livrasse só seria capaz de dar um salto inseguro mesmo sobre o mais estreito fosso, porque não está habituado a este movimento livre. Por isso são muito poucos aqueles que conseguiram, pela formação do próprio espírito, emergir da menoridade e empreender então uma marcha segura¹⁶⁸.

Na *Antropologia* Kant faz uma declaração que se assemelha ao que foi exposto acima. Um indivíduo que tem uma “mente limitada” pode ser um homem instruído e, todavia, incapaz de pensar por si mesmo.

Aquele que não é capaz de pensar por si mesmo, ainda que muito possa aprender é chamado uma *mente limitada* (estreita). Pode ser alguém de vasta erudição (máquina de instruir os outros como se foi instruído) e, no entanto ser bastante limitado no que diz respeito ao uso racional de seu saber histórico¹⁶⁹.

Até o momento foram apresentados os obstáculos concretos ao esclarecimento individual (§§ 2-3). No entanto, Kant adverte que embora seja difícil que os homens enquanto indivíduos se esclareçam, é possível que, sob outras condições, isso ocorra com menos dificuldades¹⁷⁰. “Que porém um público se esclareça a si mesmo é perfeitamente possível; mais que isso, se lhe for dada a liberdade, é quase inevitável”¹⁷¹, observa Kant no § 4. Isso pode acontecer, pois sempre haverá indivíduos capazes de pensar por conta própria na multidão, mesmo entre aqueles que são responsáveis por manter os homens no estado de menoridade. No meio

¹⁶⁷ Ibid., p. 102 / A 483.

¹⁶⁸ Ibid., p. 102 / A 483.

¹⁶⁹ *Antr.*, 38 / A 138.

¹⁷⁰ Em relação a essa questão, Deligiorgi faz o seguinte comentário: “Segundo Kant, o esclarecimento não pode ser apenas um projeto pessoal que cada indivíduo empreende isoladamente dos outros. Tanto no nível de princípio quanto no nível da prática, o esclarecimento equivale a um teste da capacidade de reconhecer os outros como tendo igual direito à independência intelectual” (DELIGIORGI, K. *Kant and the Culture of Enlightenment*, p. 872, tradução nossa).

¹⁷¹ *E*, 102 / A 483.

do público será possível que alguns saiam deste estado e espalhem ao redor de si o desejo de pensar por conta própria, julgando, falando e agindo sem a direção de outrem¹⁷².

Kant observa que a condição fundamental para a realização do esclarecimento é a *liberdade* (*Freiheit*). Se há liberdade, então o esclarecimento é possível. E o tipo de liberdade exigida para o esclarecimento é a mais “inofensiva entre tudo aquilo que se possa chamar liberdade, a saber, a de fazer um *uso público* de sua razão em todas as questões”¹⁷³. Se for dada essa condição, o esclarecimento poderá se realizar e os homens poderão sair do estado de menoridade.

Apesar de afirmar isso, Kant observa que por todo lado há limitações que obstaculizam tal uso livre da razão. De modo análogo ao que fez quando apresentou o exemplo do livro, do diretor espiritual e do médico para ilustrar como é cômodo ser menor, Kant apresenta o seguinte exemplo para demonstrar de que forma a liberdade de fazer um uso público da razão estava limitada em sua época:

Ouçó, agora, porém, exclaimar de todos os lados: *não raciocineis!* [*räsonniert nicht!*] O oficial diz: não raciocineis, mas exercitai-vos! O financista exclama: não raciocineis, mas pagai! O sacerdote proclama: não raciocinai, mas crede! (Um único senhor no mundo diz: *raciocinai* [*räsonniert*], tanto quanto quiserdes, e sobre o que quiserdes, *mas obedecei!* Eis aqui por toda parte a limitação da liberdade¹⁷⁴.

Como sugere Foucault, a palavra empregada por Kant que merece destaque nesse exemplo é *Räsonnieren*,

que tem nas *Críticas*, [...] principalmente na *Crítica da razão pura*, um sentido particular de “raciocinação”, mas que é preciso entender aqui no sentido de “utilizar sua faculdade de raciocinar”. Logo, nessa estrutura do estado de menoridade, temos esse pertencimento da obediência e da ausência do *Räsonnieren* – do uso da faculdade de raciocinar¹⁷⁵.

O estado de menoridade é caracterizado, portanto, pela obediência e pela ausência da faculdade de raciocinar, uma vez que os homens apenas obedecem às regras estabelecidas e são incapazes de questioná-las por conta própria, pois os tutores não permitem que isso ocorra. Quanto menor a habilidade de raciocínio, maior será a obediência¹⁷⁶. O homem que não saiu do

¹⁷² Ibid., p. 102 / A 483.

¹⁷³ E., 104 / A 484.

¹⁷⁴ E., 104 / A 484.

¹⁷⁵ FOUCAULT, M. *Governo de si de dos outros*, p. 34.

¹⁷⁶ Ibid., p. 34.

estado de menoridade se caracteriza como obediente e incapaz de raciocinar por conta própria.

No fim do exemplo Kant apresenta algo que parece estranho. Ele afirma que apenas um “único senhor no mundo diz: *raciocinai*, tanto quanto quiserdes, e sobre o que quiserdes, *mas obedecei!*” A partir desta máxima este senhor afirma que os homens podem raciocinar sobre todos os assuntos que quiserem, desde que obedçam às regras estabelecidas. Todavia, Kant não deixa claro em seu texto até o momento quem é esse “único senhor no mundo” capaz de dizer isto.

E, claro, coloca-se a questão de saber quem é esse senhor, esse único senhor que, no mundo, diz: raciocinem quanto quiserdes, mas obedçam. Será Deus, será a própria razão, será o rei da Prússia? [...] não é certamente o primeiro, é um pouco o segundo e principalmente o terceiro¹⁷⁷.

Contudo, no § 7 Kant deixa mais evidente quem é esse “único senhor no mundo”. Quando questiona se sua época seria esclarecida, Kant responde que ela seria antes a “época do esclarecimento ou o século de Frederico”.¹⁷⁸ Kant refere-se aqui ao monarca prussiano Frederico II, também conhecido como Frederico, o Grande. Ele reinou na Prússia de 1740 até 1786, quando faleceu. Foi durante o reinado do aludido monarca que o esclarecimento emergiu na Prússia, mais especificamente nos anos finais do seu governo. Segundo Kant, Frederico II foi o monarca prussiano que permitiu aos seus súditos discutirem em público sobre diversos temas, fomentando, dessa maneira, o processo de esclarecimento. Isto nos possibilita entender por que o referido monarca se torna para Kant a referência histórica de um governante esclarecido, capaz de promover a *Aufklärung*. Segundo Foucault,

Frederico da Prússia é a própria figura da *Aufklärung*, é o agente essencial da *Aufklärung*, é aquele agente da *Aufklärung* que redistribuiu como convém o jogo entre obediência e uso privado, universalidade e uso público¹⁷⁹.

Após apresentar os impedimentos para a realização do esclarecimento e a consequente saída da menoridade, Kant passa a expor de que forma é possível sair desse estado de pura obediência e falta de raciocínio. Responde a esta questão afirmando que: “o uso *público* de sua razão deve ser sempre livre e só ele pode realizar o esclarecimento entre os homens”¹⁸⁰. E

¹⁷⁷ Ibid., p. 34.

¹⁷⁸ E, 112 / A 491-492.

¹⁷⁹ FOUCAULT, M, *Governo de si de dos outros*, p. 37.

¹⁸⁰ E, 104 / A 484-485.

quando Kant apresenta a tese de que o esclarecimento só pode se realizar por meio do uso livre e público da razão, ele aponta uma dimensão necessária para a efetivação do esclarecimento: a “esfera pública”. O esclarecimento deve se realizar na esfera pública, entre os homens, de forma coletiva. Por esse motivo a *publicidade* é um requisito necessário para a saída da menoridade. A comunicação pública entre os homens é uma condição de possibilidade para que a *Aufklärung* se efetive. É por esse motivo que, como sugere Habermas, a “publicidade em Kant vale como aquele único princípio que pode afiançar a consonância da política com a moral. Kant apreende a ‘publicidade’ como princípio da ordem jurídica e [...] como método do Esclarecimento”¹⁸¹. Além disso, no processo do Esclarecimento “o pensar por conta própria parece coincidir com o pensar em voz alta, assim como o uso da razão parece coincidir com o seu uso público”¹⁸².

Por ser um processo coletivo que se realiza na “esfera pública”, o esclarecimento exige publicidade. Os homens, numa tarefa coletiva, portanto política, devem tornar públicos seus pensamentos, contribuindo, dessa forma, para a realização do esclarecimento. O uso público da razão apresenta a dimensão política do Esclarecimento. Esse processo não pode ocorrer de forma isolada, por indivíduos apartados uns dos outros, mas por meio de sujeitos capazes de comunicar seus pensamentos a um público¹⁸³.

Kant define o *uso público da razão* dessa maneira: “Entendo contudo sob o nome de uso público de sua própria razão aquele que qualquer homem, enquanto *sábio* [*Gelehrter*], faz dela diante do grande público do *mundo letrado*”¹⁸⁴. O uso público da razão tem “duas características principais: é público e é inclusivo. Independentemente da classificação ou ocupação, todos são igualmente convidados a participar”¹⁸⁵. Tal uso da razão é “inclusivo não apenas no sentido de que ‘qualquer um pode fazer isso’, que todos são encorajados a se considerar como

¹⁸¹ HABERMAS, J. *Mudança estrutural da esfera pública*, p. 266.

¹⁸² *Ibid.*, p. 267.

¹⁸³ Acerca disso, Deligiorgi observa o seguinte: “Qual é, então, a relevância da publicidade, assim entendida, no domínio da argumentação pública? Primeiro, complementa o diagnóstico de Kant de que a menoridade é auto-inculpável. O último contém a ideia de que o fracasso em usar o próprio entendimento não é o resultado da incapacidade de fazê-lo. [...] Segundo, devido à estrutura da ideia de legitimidade que articula, a publicidade nos ajuda a resolver o problema da universalização, por que, por exemplo, é preciso procurar dentro de si a ‘pedra de toque suprema da verdade’ e, ao mesmo tempo, procurar buscar basear o julgamento em princípios universalizáveis. [...] É por isso que o princípio da inclusão, que estende o horizonte da comunicação para ‘o mundo em geral’ é um complemento importante da publicidade, dando-nos uma indicação do tipo de público que devemos procurar abordar. Finalmente, a publicidade descreve uma prática de comunicação, que é parte integrante da reformulação de Kant do ideal de pensamento independente e de sua concepção de esclarecimento” (DELIGIORGI, K. *Kant and the Culture of Enlightenment*, p. 1021-1029, tradução nossa).

¹⁸⁴ *E*, 104 / A 484-485.

¹⁸⁵ DELIGIORGI, K. *op. cit.*, p. 939.

um potencial orador público”, mas igualmente “porque o destinatário a quem a mensagem é endereçada é ‘o mundo em geral’”¹⁸⁶.

Por outro lado, Kant define também o que é o *uso privado da razão*:

Denomino uso privado aquele que o sábio [*Gelehrter*] pode fazer de sua razão em um certo *cargo público* ou função a ele confiado. Ora, para muitas profissões que se exercem no interesse da comunidade, é necessário um certo mecanismo, em virtude do qual alguns membros da comunidade devem comportar-se de modo exclusivamente passivo para serem conduzidos pelo governo, mediante uma unanimidade artificial, para finalidades públicas, ou pelo menos devem ser contidos para não destruir essa finalidade¹⁸⁷.

Ao se falar em uso privado da razão, como observa Deligiorgi, é “mais apropriado, portanto, pensar em ‘privado’ como significando uma limitação imposta ao falante, o que equivale a uma privação”¹⁸⁸, uma privação da faculdade de falar e se comunicar em público. Por sua vez, Kant observa ainda que o uso privado da razão pode ser muitas vezes limitado, porém não impede a marcha do esclarecimento¹⁸⁹.

Por outro lado, numa passagem da *Antropologia* Kant também aborda, de certa forma, a questão da obediência necessária quando se faz uso privado da razão: “Aquele que, servindo a um particular ou ao Estado, deve obedecer a ordens rigorosas, precisa ter apenas entendimento”¹⁹⁰. Não cabe ao servidor de um Estado ou um profissional questionar as leis e as regras, mas apenas obedecer. A obediência é, de fato, uma característica do uso privado da razão.

Ao dividir o uso da razão em duas espécies, o uso público e o uso privado¹⁹¹, Kant busca, na verdade, caracterizar outro par que tipifica a menoridade. No exemplo do oficial, do

¹⁸⁶ Ibid., p. 951.

¹⁸⁷ E, 104-106, / A 484-487.

¹⁸⁸ DELIGIORGI, K. *Kant and the Culture of Enlightenment*, p. 947.

¹⁸⁹ E, 104 / A 484-485.

¹⁹⁰ *Antr.*, 96 / A 198.

¹⁹¹ Em relação a esse termo utilizado por Kant, Foucault faz o seguinte comentário: “O que é esse uso privado das faculdades? O que ele chama de uso privado das faculdades é esse uso que nós fazemos delas em quê? Pois bem, em nossa atividade profissional, em nossa atividade pública, quando somos funcionários, quando somos os elementos de uma sociedade ou de um governo cujos princípios e objetivos são os do bem coletivo. Em outras palavras – e é aí que, vamos dizer, há uma pequena astúcia, enfim uma pequena defasagem em relação aos usos que fazemos dessas mesmas palavras –, o que ele chama de privado é, em suma, o que chamaríamos de público, em todo caso de profissional. E por que ele chama de privado? Pela seguinte razão, simplesmente. Em todas essas formas de atividade, nesse uso que fazemos das nossas faculdades quando somos funcionários, quando pertencemos a uma instituição, a um corpo político, o que somos? Somos simplesmente, diz ele, ‘as peças de uma máquina’. Somos as peças de uma máquina, situados num lugar dado, [com] certo papel preciso a desempenhar, enquanto há outras peças da máquina que têm outros papéis a desempenhar. E nessa medida, não é como sujeito universal que funcionamos, funcionamos como indivíduos. E devemos fazer um uso particular e preciso

financista e do sacerdote fica marcado o par *obediência e falta de raciocínio* como característica da menoridade¹⁹². Nesse sentido, privado e público dizem respeito aqui a modos de usos da razão, dentro dos seus próprios limites e com consequências distintas. Entretanto, como observou Kant anteriormente, é o uso público da razão que pode, de fato, realizar o esclarecimento.

Como o uso privado da razão ocorre nos limites do cargo ou função profissional exercido pelo homem que faz parte da máquina pública, impedindo que o mesmo nesta condição possa questionar as normas pré-estabelecidas, faz-se necessário então realizar essa crítica em outra esfera. No uso privado da razão o indivíduo deve apenas obedecer, e não raciocinar. Porém, se este membro da estrutura estatal sente a necessidade de questionar essa estrutura, se reconhecendo como parte de uma coletividade e não apenas como uma engrenagem dessa máquina, então deve fazer outro uso da razão, a saber, o uso *público*, como observa Kant:

Na medida, porém, em que esta parte da máquina se considera ao mesmo tempo membro de uma comunidade total, chegando até à sociedade constituída pelos cidadãos de todo o mundo, portanto na qualidade de sábio [*Gelehrter*] que se dirige a um público, por meio de obras escritas de acordo com seu próprio entendimento, pode certamente raciocinar, sem que por isso sofram os negócios a que ele está sujeito como membro passivo¹⁹³.

Ao fazer uso público da razão o homem se coloca não mais como simples membro da máquina estatal, e sim como um cidadão que faz parte de uma coletividade mais ampla. Nessa condição pode e deve se dirigir ao público leitor a fim de publicizar os seus pensamentos, seus argumentos e suas teses. É evidente que nenhum oficial do exército pode questionar as ordens dos superiores, nem um cidadão pode se recusar a pagar seus impostos, nem mesmo um sa-

da nossa faculdade dentro de um conjunto que, por sua vez, é encarregado de uma função global e coletiva. É isso o uso privado” (FOUCAULT, M. *Governo de si e dos outros*, p. 35). Ao se referir ao uso público Foucault declara ainda: “Quanto ao uso público, o que é? É precisamente o uso que fazemos do nosso entendimento e das nossas faculdades na medida em que nos situamos num elemento universal, em que podemos figurar como sujeito universal. Ora, é evidente que nenhuma atividade política, nenhuma função administrativa, nenhuma forma de prática econômica nos coloca nessa situação de sujeito universal. Em que momento nós nos constituímos como sujeito universal? Pois bem, quando, como sujeito racional, nós nos dirigimos ao conjunto dos seres racionais. E é simplesmente aí, nessa atividade que é precisamente e por excelência a do escritor dirigindo-se ao leitor, é nesse momento que encontramos uma dimensão do público que é, ao mesmo tempo, a dimensão do universal. Ou antes, encontramos uma dimensão do universal, e o uso que fazemos nesse momento do nosso entendimento pode e deve ser um uso público” (Ibid., p. 34).

¹⁹² Segundo a interpretação de Foucault, outro par de características que configuram a menoridade aparece: as esferas do *privado* e do *público*: “Quando Kant distingue o que é privado do que é público, ele não visa em absoluto, ou, em todo caso, não visa principalmente duas esferas de atividade, uma que seria pública por certo número de razões, a outra que seria privada pelas razões inversas. A esfera a que se aplica a caracterização de ‘privada’ não é uma esfera de coisas, é certo uso, um uso, justamente, das faculdades que são nossas. E o que ele chama de ‘público’ é menos uma esfera precisa de coisas e atividades do que certa maneira de fazer funcionar e de fazer uso das faculdades que são as nossas” (Ibid., p. 34).

¹⁹³ E, 105 / A 486-487.

cerdote pode questionar os dogmas, os preceitos e as interpretações das sagradas escrituras determinadas pela Igreja de que faz parte, pregando tais prescrições aos fiéis no interior do templo. No entanto, na condição de *Gelehrter*, isto é, como erudito ou intelectual, pode se manifestar publicamente, por meio de obras escritas e bem fundamentadas, sobre os erros e injustiças que reconheça ocorrer nas instituições de que faz parte¹⁹⁴.

Segundo Kant, não há nenhum problema em se fazer uso público da razão, promovendo-se, dessa maneira, o esclarecimento. Isso não deve causar nenhum escândalo social, e não resulta, muito menos, em nenhum tipo de desobediência civil. No uso público da razão não é o jurista, o financista, o oficial nem mesmo o sacerdote que falam publicamente por meio de obras escritas dirigidas ao público leitor. Quem se manifesta naquele momento não é um membro da máquina estatal, mas um erudito que se coloca como um cidadão preocupado com a coletividade, buscando levar a público suas reflexões bem fundamentadas sobre os possíveis erros e injustiças cometidos pela máquina estatal. Faz isso não como forma de rebelião ou desobediência, porém como maneira de fomentar um debate público que possa contribuir para aperfeiçoar tanto as leis, bem como as instituições.

Um sacerdote, observa Kant,

está obrigado a fazer seu sermão aos discípulos do catecismo ou à comunidade, de conformidade com o credo da Igreja a que serve, pois foi admitido com esta condição. Mas, enquanto sábio [*Gelehrter*], tem a completa liberdade, e até mesmo o dever, de dar conhecimento ao público de todas as suas ideias, cuidadosamente examinadas e bem-intencionadas, sobre o que há de errôneo naquele credo, e expor suas propostas no sentido da melhor instituição da essência da religião e da Igreja. Nada existe aqui que possa constituir um peso na consciência. Pois aquilo que ensina em decorrência de seu cargo como funcionário da Igreja, expõe-se como algo em relação ao qual não tem o livre poder de ensinar como melhor lhe pareça, mas está obrigado a expor segundo a prescrição de um outro e em nome deste¹⁹⁵.

O uso público da razão não produz desobediência e nem caos social, como temia Mendelssohn em sua resposta à questão preliminar de Zöllner.

Depois de apresentar os significados do uso público e do uso privado da razão, Kant aborda outras questões. No § 6 ele observa que nenhum grupo estaria autorizado a propor um contrato que proibisse a espécie humana de se esclarecer. Tal contrato seria nulo e sem validade, “mesmo que fosse confirmado pelo poder supremo, pelos parlamentos e pelos solenes

¹⁹⁴ Ibid., p. 105 / A 486-487.

¹⁹⁵ Ibid., p. 105 / A 486-487.

tratados de paz”¹⁹⁶. Nem mesmo o poder humano mais supremo tem o direito de impedir que os seres humanos se esclareçam mutuamente.

Uma época não pode se aliar e conjurar para colocar a seguinte em um estado em que se torna impossível para esta ampliar seus conhecimentos [...], purificar-se dos erros e avançar mais no caminho do esclarecimento. Isto seria um crime contra a natureza humana, cuja determinação original consiste neste avanço¹⁹⁷.

Se não cabe a um povo decidir se a *Aufklärung* deve ser impedida ou adiada, pois a humanidade tem o direito de se esclarecer, muito menos um monarca tem a permissão para fazer isso. Sua tarefa é cuidar da ordem civil, garantindo a disciplina e o cumprimento das leis, evitando que os súditos possam causar prejuízos entre si. Por outro lado, não cabe ao monarca controlar ou censurar os escritos que os eruditos publicam, pois nem mesmo ele está acima da lei: “*Caesar nos est supra grammaticos*”¹⁹⁸.

Além disso, cabe observar que a *Aufklärung* é distinta da *tolerância*. A tolerância exclui, como sugere Foucault, “o raciocínio, a discussão, a liberdade de pensar sob a sua forma pública, e só aceita – e a tolera – no que concerne ao uso pessoal, privado e oculto”¹⁹⁹. A *Aufklärung*, por sua vez, ainda segundo o autor, “é o que vai dar à liberdade a dimensão da maior publicidade na forma do universal e que manterá a obediência apenas nesse papel privado, [...] nesse papel particular que é definido no interior do corpo social”²⁰⁰. A tolerância e a *Aufklärung* são distintas e somente esta última permite ao homem alcançar a maioridade.

A questão da liberdade de pensar e comunicar publicamente é tão marcante na filosofia crítica kantiana que aparece em outros textos. Em “Que significa orientar-se no pensamento?” (*Was heißt: sich im Denken orientieren?*), publicado em 1786 na *Berlinische Monatsschrift*, Kant demonstra que há uma relação entre a liberdade de pensar e a de comunicar os pensamentos, pois à

¹⁹⁶ Ibid., p. 108 / A 488.

¹⁹⁷ Ibid., p. 108-110 / A 488-490.

¹⁹⁸ E, 112 / A 491-492. Sobre esse provérbio latino presente no texto kantiano, Araújo faz a seguinte observação: “Original em latim: ‘César não está acima dos gramáticos’ ou, de forma menos literal, ‘O imperador não manda na gramática’. Provérbio latino de origem controversa. Em uma de suas versões, Sigismundo de Luxemburgo (1368-1437), então imperador do Sacro Império Romano-Germânico (1433-1437), teria cometido um deslize linguístico, ao usar como feminino o substantivo neutro *schisma* (cisma). Após a identificação do erro, ele teria ordenado que dali em diante o termo passasse a ser feminino, dando ensejo ao comentário feito por um dos súditos presentes” (ARAÚJO, S. F. Notas. In: KANT, I. Resposta à pergunta: o que é o esclarecimento? Tradução de Saulo de Freitas Araújo. *Estudos Kantianos*, Marília, v.8, n. 2, p. 179-189, Jul/Dez 2020, p. 187, nota 32).

¹⁹⁹ FOUCAULT, M. *Governo de si e dos outros*, p. 36.

²⁰⁰ Ibid., p. 36.

liberdade de pensar opõe-se *em primeiro lugar a coação civil*. Sem dúvida ouve-se dizer: a liberdade de *falar* ou de *escrever* pode nos ser tirada por um poder superior, mas não a liberdade de *pensar*. Mas quanto e com que correção poderíamos nós *pensar*, se por assim dizer não pensássemos em conjunto com outros, a quem *comunicamos* nossos pensamentos, enquanto eles comunicam a nós os deles!²⁰¹

No mesmo ensaio observa ainda que

a liberdade de pensar é também tomada no sentido de que se opõe a toda coação à *consciência moral*. É o que acontece quando, sem qualquer poder exterior em matéria de religião, há cidadãos que se arrogam o papel de tutores dos outros, e, em vez de argumentos, sabem banir qualquer exame da razão mediante uma impressão inicial sobre os espíritos, por meio de fórmulas de fé impostas²⁰².

Kant assevera também que “a liberdade de pensamento significa que a razão não se submete a qualquer outra lei senão *àquela que dá a si própria*”²⁰³. Ele destaca que a liberdade de pensar necessita também da liberdade de comunicar os pensamentos, que não pode ser coagida por tutores e tem seus limites apenas nas leis da própria razão.

Na *Antropologia*, a preocupação com a comunicação pública de nossos pensamentos também aparece. No § 53, logo após apontar que um sinal da presença da loucura é quando o sujeito perde o *sensus communis* e o substitui pelo *sensus privatus*, Kant declara:

Pois é uma pedra de toque subjetivamente necessária da retidão de nossos juízos em geral e, portanto, também da saúde de nosso entendimento, que o confrontemos com o *entendimento de outros*, e não nos *isolemos* com o nosso e julgemos como que *publicamente* com nossa representação privada. Por isso, a proibição dos livros que dependem apenas de pensamentos teóricos (principalmente se não têm influência alguma sobre as ações e omissões legais) é uma ofensa à humanidade. Pois com isso se nos retira, se não o único, ao menos o meio maior e mais útil de corrigir nossos *próprios* pensamentos, o que ocorre quando os expomos publicamente para ver se também coadunam com o entendimento dos outros²⁰⁴.

Nesse sentido, a sanidade do entendimento depende também do uso público da razão, momento em que os seres humanos podem confrontar o seu entendimento com o entendimento dos demais, reconhecendo assim que não são sujeitos isolados, mas pertencentes a uma comunidade.

²⁰¹ KANT, I. Que significa orientar-se no pensamento? In: _____. *Textos seletos*. Tradução de Floriano de Souza Fernandes. Edição bilíngue. Petrópolis: Vozes, 1985, p. 92 / A 324-325.

²⁰² Ibid., p. 94 / A 326-327.

²⁰³ Ibid., p. 94 / A 326-327.

²⁰⁴ *Antr.*, 116 / A 219.

Antes disso, na obra que inaugura sua fase crítica, Kant também aponta sua preocupação com o uso público da razão. Na *Crítica da razão pura* Kant defende que nós temos o direito

de oferecer ao julgamento público os próprios pensamentos e dúvidas, que não conseguimos solucionar nós mesmos, sem sermos acusados por isso de ser cidadãos revoltosos ou perigosos²⁰⁵.

Esta passagem antecipa a definição de uso público da razão exposta por Kant no ensaio sobre o esclarecimento em 1784.

Outro aspecto que emerge dessa exposição é o caráter comunicativo da *Aufklärung*. “Os participantes do debate público não são treinados para compartilhar os mesmos pontos de vista – é por isso que a comunicação é vital para Kant”²⁰⁶. O uso público da razão exige a capacidade do homem de se comunicar de forma autônoma e livre diante de um público leitor.

Kant inicia o § 7 questionando se viver-se-ia numa época esclarecida.

Se for feita a pergunta: “vivemos agora em uma época *esclarecida* [*aufgeklärt*]?”, a resposta será: “não, vivemos em uma época de esclarecimento [*Aufklärung*]”. Falta ainda muito para que os homens, nas condições atuais, tomados em conjunto, estejam já numa situação, ou possam ser colocados nela, na qual em matéria religiosa sejam capazes de fazer uso seguro e bom de seu próprio entendimento sem serem dirigidos por outrem²⁰⁷.

A falta de liberdade para que se pudesse debater livre e publicamente sobre o tema da religião era um grande entrave para o advento de uma época esclarecida.

Somente temos claros indícios de que agora lhes foi aberto o campo no qual podem lançar-se livremente a trabalhar e tornarem progressivamente menores os obstáculos ao esclarecimento geral ou à saída deles, homens, de sua menoridade, da qual são culpados. Considerada sob este aspecto, esta época é a época do esclarecimento [*Zeitalter der Aufklärung*] ou o século de *Frederico* [*das Jahrhundert Friedrichs*]²⁰⁸.

Neste momento Kant nomeia um “agente” que seria responsável pelo processo do esclarecimento, mudando a direção de sua argumentação²⁰⁹. Até então discorria apenas sobre os “homens”, os “menores”, os “tutores” de forma abstrata, sem, por assim dizer, personificar a *Auf-*

²⁰⁵ CRPu, B 780 / A 752.

²⁰⁶ DELIGIORGI, K. *Kant and the Culture of Enlightenment*, p. 1384.

²⁰⁷ E, 112 / A 491-492.

²⁰⁸ Ibid., p. 112 / A 491-492.

²⁰⁹ A respeito disso, Foucault faz o comentário a seguir: “Ora, como vai ser feita essa operação, qual vai ser o seu agente? É aí que [...] esse texto [...] dá uma viravolta de tal modo que, até certo ponto, a maioria dos princípios nos quais [Kant] apoiou sua análise vai ser questionada” (FOUCAULT, M. *Governo de si e dos outros*, p. 36).

klärung. No entanto, ao final do § 7 Kant afirma que o agente capaz de promover e criar condições para o esclarecimento é o monarca prussiano Frederico II. Apesar de parecer que teria invalidado sua argumentação ao apontar um agente histórico concreto para a realização do esclarecimento (uma vez que apresentou no início do ensaio uma definição abstrata desse conceito), Kant argumenta explicando por que motivo Frederico II deve ser considerado esse agente.

Se o maior obstáculo para a efetivação do esclarecimento é a ausência de um debate livre e público sobre matéria religiosa, aquele que permitir que tal discussão possa ocorrer sem que os envolvidos sofram penalidades por causa disso será um agente que produzirá condições concretas para a realização do esclarecimento. No que diz respeito a temas referentes às ciências e às artes não há grandes dificuldades para a promoção do esclarecimento, pois nessas matérias, como observa Kant, “nossos senhores não têm nenhum interesse em exercer a tutela sobre seus súditos”²¹⁰. A menoridade religiosa é “de todas a mais prejudicial e a mais desonrosa”²¹¹. E segundo Kant, Frederico II teria realizado exatamente isso na Prússia durante seu reinado, não prescrevendo nada em matéria religiosa para seus súditos, deixando-os livres para debate sobre este tema. Em decorrência disso, Kant enxerga na figura histórica de Frederico II o promotor do esclarecimento em sua época, chamando-a de o “século de Frederico”:

Um príncipe que não acha indigno de si dizer que considera um *dever* não prescrever nada aos homens em matéria religiosa, mas deixa-lhes em tal assunto plena liberdade, que portanto afasta de si o arrogante nome de *tolerância*, é realmente esclarecido e merece ser louvado pelo mundo agradecido e pela posteridade como aquele que pela primeira vez libertou o gênero humano da menoridade, pelo menos por parte do governo, e deu a cada homem a liberdade de utilizar sua própria razão em todas as questões da consciência moral²¹².

Pode-se questionar se não seria muito perigoso para um monarca permitir que seus súditos discutissem livremente em público sobre todos assuntos, inclusive sobre matéria religiosa. Ou indagar ainda o quanto essa atitude produziria danos à ordem social, gerando desobediência e anarquia. Mendelssohn, em sua resposta a Zöllner, por exemplo, observa que o “mau uso do esclarecimento enfraquece o sentimento moral, leva à *intransigência*, ao *egoísmo*, à *irreligiosidade* e à *anarquia*”²¹³. Nesse sentido, poder-se-ia inferir que quando o monar-

²¹⁰ E, 114 / A 493.

²¹¹ Ibid., p. 114 / A 49.

²¹² Ibid., p. 112 / A 491-492.

²¹³ MENDELSSOHN, M. Sobre a pergunta: o que quer dizer esclarecer? In: KANT, I et al. *O que é esclarecimento?*, p. 21.

ca deixa os súditos livres para se esclarecerem, seu governo correria muitos riscos, e a ordem social seria abalada. Kant, pelo contrário, entende que isto não ocorrerá:

Serve de exemplo para isto o fato de num regime de liberdade a tranquilidade pública e a unidade da comunidade não constituem em nada motivo de inquietação. Os homens se desprendem por si mesmos progressivamente do estado de selvageria, quando intencionalmente não se requinta em conservá-los nesse estado. [...] Mas um modo de pensar de um chefe de Estado que favorece [a saída do homem do seu estado de natureza, sobretudo em matéria religiosa], vai ainda além e compreende que, mesmo no que se refere à sua *legislação*, não há perigo em permitir a seus súditos fazer *uso público* de sua própria razão e expor publicamente suas ideias sobre uma melhor compreensão delas, mesmo por meio de uma corajosa crítica do estado de coisas existentes. Um brilhante exemplo disso é que nenhum monarca superou aquele que reverenciamos²¹⁴.

Segundo a argumentação kantiana, o governo de Frederico II não correrá nenhum perigo ao deixar seus súditos se esclarecerem. De outro modo, Kant observa que quanto mais liberdade for dada aos súditos para se esclarecerem, ainda que os mesmos façam críticas públicas às estruturas governamentais vigentes, mais obedientes serão. Frederico fez isso de tal forma que foi considerado pelo filósofo prussiano como o agente histórico promotor da *Aufklärung*²¹⁵.

Kant afirma que apenas um monarca esclarecido e bem aparelhado para a manutenção da ordem social pode promover o esclarecimento entre seus súditos:

somente aquele que, embora seja ele próprio esclarecido, não tem medo de sombras, e ao mesmo tempo tem à mão um numeroso e bem disciplinado exército para garantir a tranquilidade pública, pode dizer aquilo que não é lícito a um Estado livre ou-

²¹⁴ E, 114 / A 493.

²¹⁵ Em 1793, com a publicação de *A religião nos limites da simples razão*, Kant teria sua liberdade cerceada pelo governo de Frederico Guilherme II, o qual promulgara em 1788, por meio do seu ministro Christoph von Wöllner, um édito de censura, de acordo com o qual escritos sobre religião deveriam ser previamente sancionados. Sob pena de perder sua cátedra, Kant foi proibido de abordar – oralmente ou por escrito – o tema controverso. Em 1797, com a morte do monarca, Kant se sentiu livre desse veto e tornou público todo o episódio no Prefácio de *O conflito das faculdades* (1798), no qual reproduziu o texto com a obscurantista medida governamental: “Frederico Guilherme, pela graça de Deus rei da Prússia, etc., etc. Antes de mais, a nossa graciosa saudação. Digno e muito erudito, caro súdito! A nossa suprema pessoa constatou já há longo tempo com grande desgosto que fazeis um mau uso da vossa filosofia para deformar e degradar as doutrinas capitais e fundamentais da Sagrada Escritura e do cristianismo; que fizestes tal sobretudo no vosso livro *A Religião nos Limites da Simples Razão*, bem como noutros tratados mais pequenos. Esperávamos melhor de Vossa parte; [...] Exigimos quanto antes a mais escrupulosa justificação e esperamos de Vós, para evitar o nosso supremo desfavor, que no futuro não Vos torneis culpado de coisas semelhantes [...]; caso contrário, e se persistires em ser refratário, tereis de esperar infalivelmente medidas desagradáveis”. Kant jurou obediência “como o mais fiel súdito de Vossa Majestade”, embora não por mera formalidade. “Escolhi cuidadosamente esta expressão [“*como o mais fiel súdito de Vossa Majestade*”] a fim de não renunciar *para sempre* à liberdade do meu juízo neste processo de religião, mas apenas enquanto Sua Majestade vivesse” (KANT, I. *O Conflito das Faculdades*. Tradução de Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 2017. E-book Kindle, p. 51-119).

sar: *raciocinai tanto quanto quiserdes e sobre qualquer coisa que quiserdes; apenas obedecei!*²¹⁶

Frederico II atende a estas duas condições. Não teme o esclarecimento dos seus súditos (porque ele próprio é esclarecido) e tem um forte exército para manter a ordem caso algo saia do controle. Pode ousar, igualmente, deixar seus súditos se esclarecerem, exigindo em troca apenas que eles obedeçam às leis. Liberdade x obediência, eis a relação que Kant apresenta no último parágrafo do seu ensaio.

Essa defesa de Kant da figura histórica do monarca gera dificuldades para a coerência interna de seu texto. Como é possível que o esclarecimento dependa de um agente histórico específico para se realizar, uma vez que Kant havia argumentado antes que os homens deveriam se libertar do estado de menoridade e dos tutores? Apesar disso, Kant continua sua argumentação em defesa da tese de que liberdade e obediência podem coexistir no processo de esclarecimento, e que Frederico II produz condições históricas para que isto possa ocorrer. Sobre este aparente paradoxo o filósofo prussiano se manifesta desta forma:

Um grau maior de liberdade civil parece vantajoso para a liberdade de *espírito* do povo e no entanto estabelece para ela limites intransponíveis; um grau menor daquela dá a esse espaço o ensejo de expandir-se tanto quanto possa²¹⁷.

Na medida em que o monarca deixar seus súditos livres para se esclarecerem, o que ganha em troca são súditos moralmente mais obedientes, isto é, que internalizaram a obediência de forma autônoma, a partir do livre exercício público da razão. Nesse sentido, o esclarecimento não causa dano ao Estado, pois não produz súditos que obedecem pela força externa, e sim por uma motivação interna. Uma obediência dessa natureza é muito mais duradoura e sustentável do que aquela produzida pela força e a violência. Então, o uso público da razão e o esclarecimento que dele deriva traz benefícios políticos muito importantes para um Estado em que os súditos obedeçam às leis por vontade própria, ou seja, por dever.

Kant recebeu algumas críticas em relação a isso. Johann Georg Hamann (1730-1788) escreveu em 1784 uma carta a Christian Jacob Kraus, em que, entre outras coisas, critica essa tese kantiana em defesa de Frederico II. Hamann declara:

Com que tipo de consciência pode um *raisonneur* e especulador, protegido em seu cantinho e enfiado em seu gorro de dormir, reprovar a *covardia* dos menores, quando seu cego tutor possui um bem disciplinado e numeroso exército para a garantia de sua infalibilidade e ortodoxia. Como pode alguém zombar da *preguiça* de tais seres

²¹⁶ E, 114 / A 493.

²¹⁷ Ibid., p. 114 / A 493.

menores, quando seu tutor esclarecido e de pensamento autônomo os ilustra como o eximido basbaque de todo o espetáculo, não os considerando nem ao menos como máquinas, mas antes como meras sombras de sua enormidade, sombras essas diante das quais ele não deve temer absolutamente nada, pois eles são seus *espíritos* servís e os únicos em cuja existência ele crê?²¹⁸

Nesse sentido,

Hamann certamente tem razão em perguntar em que medida esse poder em si pode ser objeto de um debate crítico. Se a autoridade externa do rei é considerada como independente, então, apesar da alegação de Kant de que o uso público da razão deveria ser livre em "todos os assuntos", a autoridade do rei ainda seria colocada fora dos limites legítimos da argumentação crítica²¹⁹.

No parágrafo final do seu ensaio Kant apresenta uma ideia que contribui para a justificação do porquê Frederico II deve ser considerado o agente promotor da *Aufklärung*. Kant afirma que:

Se portanto a natureza por baixo desse duro envoltório desenvolveu o germe de que cuida delicadamente, a saber, a tendência e a vocação ao *pensamento* livre, este atua em retorno progressivamente sobre o modo de sentir do povo (com o que este se torna capaz cada vez mais de *agir de acordo com a liberdade*), e finalmente até mesmo sobre os princípios do *governo*, que acha conveniente para si próprio tratar o homem, que agora é *mais* do que uma simples *máquina*, de acordo com a sua dignidade²²⁰.

Por fim, é oportuno observar que as pesquisas realizadas para a composição deste trabalho sugeriram que a máxima da *Aufklärung*, protagonista do artigo de 1784, só revela todo o seu sentido em companhia de outras duas máximas, as quais, reunidas, devem orientar o uso do entendimento humano comum. Nesse sentido, é sobre isso que discorrerei a seguir.

1.3 O *sensus communis* e o princípio do Esclarecimento

No § 40 da terceira *Crítica*, Kant discorre, entre outros assuntos, sobre as “máximas do entendimento humano comum”, as quais devem orientar o ajuizamento em geral, de modo

²¹⁸ HAMANN, J. Carta a Christian Jacobi Krauss. In: KANT, I. et al. *O que é esclarecimento?*, p. 44-45.

²¹⁹ DELIGIORGI, K. *Kant and the Culture of Enlightenment*, p. 1431, tradução nossa.

²²⁰ *E*, 114-116 / A 493-494. Nesse sentido, observa Foucault: É “precisamente deixando crescer o mais possível a liberdade de pensar pública, é por conseguinte abrindo essa dimensão livre e autônoma do universal para o uso do entendimento que esse entendimento vai mostrar, de maneira cada vez mais clara e evidente, que a necessidade de obedecer se impõe na ordem da sociedade civil. Quanto mais liberdade para o pensamento vocês deixarem, mais vocês terão a certeza de que o espírito do povo será formado para a obediência. É assim que se vê desenhar uma transferência de benefício político do uso livre da razão para a esfera da obediência privada” (FOUCAULT, M. *Governo de si e dos outros*, p. 37).

que os juízos possam ser universalmente comunicados e validados. As máximas do entendimento humano comum exortam o sujeito a julgar ultrapassando os elementos privados e contingentes que poderiam prejudicar a validade de seu juízo. Juízo puros (sejam teóricos, práticos ou estéticos) dependem de um julgamento orientado por essas máximas. Nesse sentido, abordarei a seguir o conceito de *sensus communis* e tais máximas com o intuito de investigar em que se fundamenta o processo comunicacional capaz de fomentar o Esclarecimento.

Kant reconhece no § 40 que o termo *sensus communis* gera ambiguidades e sugere sentidos diversos. Em nome da precisão conceitual, Kant define o sentido que quer atribuir ao termo. Por

sensus communis se deve entender a ideia de um sentido *de comunidade*, isto é, uma faculdade de julgamento que em sua reflexão toma em consideração (a priori) o modo de representar de todos os demais, para *como que* vincular o seu juízo à razão humana como um todo, escapando assim à ilusão que, a partir de condições subjetivas privadas – que podem ser facilmente tomadas por objetivas –, tivesse uma influência negativa sobre o juízo²²¹.

A produção e a enunciação de juízos universalmente comunicáveis devem ser orientadas de tal maneira que possam garantir que esses juízos são, de fato e de direito, universalmente válidos, evitando-se assim aquela ilusão.

Isso só acontece na medida em que vinculamos o nosso juízo a outros juízos, não tanto efetivos quanto antes possíveis, e nos colocamos no lugar de todos os demais, simplesmente abstraindo das limitações que se prendem de modo acidental ao nosso próprio juízo – o que, por seu turno, novamente se realiza deixando-se de lado, tanto quanto possível, aquilo que é matéria, isto é, sensação, no estado de ânimo representativo, e levando em conta somente as propriedades formais de sua representação ou de seu estado no representar. [...] [Não] há nada mais natural do que abstrair do atrativo e da emoção quando se busca um juízo que deve servir como regra universal²²².

O entendimento humano deve ser orientado por regras que o direcionem a julgar de forma pura, permitindo-o enunciar juízos universalmente compartilháveis. Kant apresenta as “máximas do entendimento humano comum” como sendo essas regras. As aludidas *máximas* orientam o sujeito a pensar de modo intersubjetivamente válido.

²²¹ CFJ, B 157. Na *Antropologia* Kant também faz menção ao *sensus communis*, expressando-se desta maneira: “Para julgar os seres humanos segundo sua faculdade de conhecer (o entendimento em geral), eles são divididos entre aqueles aos quais se deve conceder *senso comum* (*sensus communis*), que com certeza não é *vulgar* (*sensus vulgaris*), e os *homens de ciência*. Os primeiros são os que conhecem as regras em casos de aplicação (*in concreto*), os outros, os que as conhecem por si mesmo e antes de sua aplicação (*in abstracto*). – O entendimento que pertence à primeira faculdade de conhecer se denomina entendimento humano *sadio* (*bons sens*); o que pertence à segunda, uma mente inteligente (*ingenium perspicax*)” (*Antr.*, 39 / A 139).

²²² CFJ, B 157. Dispomos de duas traduções *integrais* da terceira *Crítica* para o português. A primeira, realizada por Valerio Rohden e António Marques, foi publicada em 1993; a segunda, a cargo de Fernando Costa Mattos, em 2016. Optei por essa porque me parece mais clara e adaptada ao português falado e escrito no Brasil.

São três as máximas do entendimento humano comum expressas no § 40: “1) pensar por si mesmo; 2) pensar no lugar de todos os demais; 3) pensar sempre em concordância consigo próprio”²²³. Kant ainda completa: “A primeira é a máxima do modo de pensar livre de preconceitos, a segunda do ampliado e a terceira do consequente”²²⁴. Essas três máximas aparecem também com ligeiras variações em outras duas obras kantianas publicadas posteriormente, a *Antropologia* (1798) e a *Lógica* (1800).

Na *Antropologia*, as três máximas (que neste caso servem para orientar os pensadores na busca da sabedoria) são formuladas da seguinte maneira: “1. Pensar por si. 2. Pôr-se (na comunicação com seres humanos) no lugar do outro. 3. Pensar sempre de acordo consigo mesmo”²²⁵. Na *Lógica*, o objetivo das máximas é o de servir de “regras” e “condições universais para evitar o erro em geral”²²⁶, permitindo que se possa raciocinar corretamente. E elas são proferidas da seguinte maneira: “1) pensar por si mesmo, 2) pensar colocando-se no lugar de um outro, 3) sempre pensar de acordo consigo mesmo”²²⁷.

Ainda na *Antropologia*, Kant discorre sobre as três máximas do entendimento da seguinte maneira: “O primeiro princípio é negativo [...], é o princípio do modo de pensar *livre de coação*; o segundo é positivo, é o princípio do modo *liberal* de pensar, que se acomoda aos conceitos dos outros; o terceiro, o princípio do modo *conseqüente* (coerente) de pensar”²²⁸. Na *Lógica*, por sua vez, lê-se o seguinte: “[1)] A máxima do pensar por si mesmo pode chamar-se *esclarecida*; [2)] a de se transportar em pensamentos até os outros pontos de vistas, *ampla*; [3)] a de sempre pensar de acordo consigo mesmo, máxima de pensar *consequente* ou *coerente*”²²⁹.

No § 40 da *Crítica da faculdade de julgar* Kant continua discorrendo sobre as três máximas. “A primeira é a máxima de uma razão jamais *passiva*”²³⁰. Ao ser orientado por esta máxima o sujeito deve pensar de forma ativa, sem deixar que sua razão seja dirigida por outrem, não aceitando ser tutelado. Esta máxima “pode ser vista como correspondendo ao lema

²²³ Ibid., B 158-159.

²²⁴ Ibid., B 158-159.

²²⁵ *Antr.*, 126 / A 228.

²²⁶ *Lóg.*, 117 / AK 57.

²²⁷ Ibid., p. 117 / AK 57.

²²⁸ *Antr.*, 126 / A 228-229.

²²⁹ *Lóg.*, 117 / AK 57.

²³⁰ *CFJ*, B 158-159.

‘Tenha a coragem de usar seu próprio entendimento!’²³¹ A referida máxima corresponde assim ao lema do esclarecimento, proclamado no ensaio de dezembro de 1784: “*Sapere aude!*”

Na medida em que a primeira máxima exige que se pense por si mesmo, sem a tutela de outro, ela condena a passividade do modo de pensar. Segundo Kant, a

tendência à passividade, portanto à heteronomia da razão, chama-se *preconceito* [*Vorurteil*]; e o maior de todos os preconceitos é representar a natureza como não submetida às regras que o entendimento, por meio de sua própria lei essencial, lhe dá por fundamento, isto é, a *superstição* [*Aberglaube*]. Libertar-se da superstição chama-se esclarecimento [*Aufklärung*]; pois embora essa denominação também caiba para a libertação de preconceitos em geral, aquele merece ser chamado um preconceito de maneira preferencial (*in sensu eminenti*), já que a cegueira ocasionada pela superstição, ou mesmo exigida como obrigação, torna a necessidade de ser conduzida por outrem, portanto o estado de uma razão passiva, claramente reconhecida²³².

Na *Lógica*, Kant aprofunda a questão dos preconceitos, definindo o que significam, suas características, seus tipos e suas fontes. Em primeiro lugar, afirma que os preconceitos (*Vorurteile*)

[são juízos provisórios, *na medida em que tomados como princípios*]. Todo preconceito deve ser visto como um princípio de juízos errôneos, e de preconceitos não se originam preconceitos, mas juízos errôneos. Por isso, é preciso distinguir entre o conhecimento falso, que resulta de um preconceito, e a sua fonte, o próprio preconceito. Assim, por exemplo, a significação dos sonhos não é ela mesma um preconceito, mas um erro que se origina da regra geralmente aceita segundo a qual “o que acontece uma vez acontece sempre” ou “deve ser sempre tomado como verdadeiro”. E este princípio a que a interpretação dos sonhos se submete é um preconceito²³³.

Nesse diapasão, Kant observa também que às

vezes, os preconceitos são verdadeiros juízos provisórios, e somente é ilegítimo que assumam para nós o valor de princípios ou juízos *determinantes definitivos*. A causa desse engano deve-se buscar no fato que fundamentos subjetivos são falsamente tomados como objetivos *por falta de reflexão*, a qual deve preceder todo ato de julgar, pois, mesmo que possamos admitir muitos conhecimentos [...] sem *examiná-los*, isto é, sem pôr à prova as condições de sua verdade, contudo não podemos julgar nada sem *refletir*, isto é, sem comparar um conhecimento com a faculdade de conhecimento da qual deve originar-se (sensibilidade ou intelecto). Ora, se admitirmos juízos sem essa reflexão, que é necessária também quando não há investigação alguma, daí surgirão preconceitos ou princípios de julgar a partir de causas subjetivas, que são tomadas por fundamentos objetivos²³⁴.

²³¹ DELIGIORGI, K. *Kant and the Culture of Enlightenment*, p. 1205.

²³² *CFJ*, B 158-160.

²³³ *Lóg.*, 153 / AK 75.

²³⁴ *Lóg.*, 153-155 / AK 75-76.

Se os preconceitos forem tomados como princípios objetivos, mesmo sendo subjetivos, e admitidos de forma irrefletida, produzirão novos preconceitos que induzirão o raciocínio ao erro. Raciocinar a partir de preconceitos é, portanto, uma fonte de sucessivos erros.

Na *Lógica*, Kant também aponta as principais fontes dos preconceitos, a saber, a *imitação*, o *hábito* e a *inclinação*. Sobre a imitação, declara que ela “tem uma influência geral sobre nossos juízos, pois há um forte fundamento para assentir naquilo que os outros assentiram, de onde vem o preconceito: o que todo mundo faz é correto”²³⁵. Além disso, um “preconceito por imitação pode ser também chamado um pendor para o uso passivo da razão ou para o mecanismo da razão, ao invés de sua espontaneidade sob leis”²³⁶. Nesse sentido, um preconceito gerado pela imitação faz com que o homem raciocine de acordo com o julgamento dos outros, apenas concordando passivamente com o que foi acordado pela multidão; um preconceito que tem a sua fonte na imitação produz no homem uma razão passiva e mecânica, incapaz de pensar por conta própria.

De acordo com Kant existe ainda o preconceito fundado no *hábito*.

Quanto aos preconceitos originados do *hábito*, só podem ser erradicados ao longo do tempo, na medida em que o intelecto tenha seus juízos embaraçados e adiados por fundamentos opostos e assim seja levado, pouco a pouco, a uma maneira de pensar oposta. Agora, se um preconceito do hábito surge ao mesmo tempo por imitação, o homem que o adquire dificilmente dele se cura²³⁷.

Seja como for, tanto o preconceito oriundo da imitação quanto o do hábito levam ao erro e à passividade no uso da razão a quem os toma como princípios. Esses tipos de preconceitos são, evidentemente, obstáculos para que o esclarecimento se efetive.

Ainda nesse sentido, Kant apresenta uma relação daquilo que contribui para que o homem se habitue a raciocinar desse modo, fazendo da razão “um solo fértil em preconceitos”²³⁸. Entre as “máximas da imitação” estão em primeiro as *fórmulas*, que são “regras cuja expressão serve de modelo para imitação”, sendo de “incomum utilidade para facilitar o entendimento das proposições embrulhadas, e as cabeças mais esclarecidas procuram, por isso, inventá-las”²³⁹. Em seguida, estão os *ditos*, que,

²³⁵ Ibid., p. 155 / AK 76.

²³⁶ Ibid. p. 155 / AK 76.

²³⁷ Ibid., p. 155 / AK 76.

²³⁸ Ibid., 157 / AK 77.

²³⁹ Ibid., p. 157 / AK 77.

com uma forma muito exata e concisa, têm um significado a tal ponto expressivo que parece impossível a apreensão de seu sentido com menos palavras. Esses *dicta* – que devem ser sempre emprestados de um outro, ao qual vem atribuída uma certa infalibilidade –, mercê dessa autoridade, servem de regra e de lei²⁴⁰.

Ademais, há as *sentenças*, que são proposições que devido a força que tem “recomendam-se e conservam sua autoridade frequentemente ao longo dos séculos como produtos de uma madura faculdade judicativa”²⁴¹. Os *cânones* também auxiliam para que os preconceitos por imitação sejam plantados, e são definidos por Kant como “máximas gerais que servem de fundamento às ciências e indicam algo sublime e meditado. Podem ser ainda expressos de modo sentencioso, para que agradem mais”²⁴². Por fim, os *provérbios* contribuem de modo igual para a disseminação de preconceitos. Segundo Kant, os provérbios são

regras populares do intelecto comum ou expressões que designam seus juízos populares. Como tais proposições são apenas interioranas, só servem de sentenças e de cânone a pessoas da plebe comum e não são encontradas entre pessoas de educação mais apurada²⁴³.

Destarte, as *fórmulas*, os *ditos*, as *sentenças*, os *cânones* e os *provérbios* contribuem para que sejam produzidos preconceitos por imitação, que dificultam que o homem possa pensar por conta própria, inviabilizando, por conseguinte, a efetivação da primeira máxima do entendimento humano comum.

Kant observa também que aquelas três fontes dos preconceitos, particularmente a imitação, geram ainda outros tipos de preconceitos: os da autoridade (da pessoa, da multidão e da idade) e os do amor-próprio ou do egoísmo lógico. Tomado por esse último, o sujeito

considera que o acordo do juízo próprio com o dos outros é um critério da verdade de que [pode] prescindir. [Ele] se [opõe] aos preconceitos de autoridade, pois exprimem uma certa predileção pelo produto do próprio intelecto, por exemplo, pelo edifício teórico próprio²⁴⁴.

O homem que raciocina a partir desse tipo de preconceito tem a impressão de que pensa por conta própria, sendo autossuficiente, não dependendo dos juízos dos outros. E por acreditar ser independente dos demais, não considera ser necessário também comunicar aos outros seus raciocínios, prescindindo dessa maneira da comunicação pública para que seus

²⁴⁰ Ibid., p. 157 / AK 77.

²⁴¹ Ibid., p. 157 / AK 77.

²⁴² Ibid., p. 157 / AK 77.

²⁴³ Ibid., p. 157 / AK 77.

²⁴⁴ Ibid., 163 / AK 80.

juízos sejam avaliados. Este tipo de preconceito ilude a quem nele se fundamenta, pois, na verdade, o homem que se vale dessa espécie de preconceito não é autônomo nem capaz de compartilhar com os outros seus conhecimentos.

Voltemos ao § 40 da terceira *Crítica*. Kant discorre agora sobre a segunda máxima, a saber, “pensar no lugar de todos os demais”. Ao seguir essa orientação o sujeito pensará de forma alargada ou ampliada. Um homem apresenta esse “modo de pensar ampliado” ou alargado,

quando ele é capaz de ir além das condições subjetivas privadas, entre as quais tantos outros estão como que presos, e refletir sobre o seu próprio juízo de um ponto de vista universal (que ele só pode estabelecer colocando-se no ponto de vista dos outros)²⁴⁵.

A segunda máxima apresenta outro elemento importante. Ela se relaciona com a capacidade de comunicação entre os sujeitos que interagem entre si. Quando alguém pensa “no lugar de todos os demais” ou “se acomoda aos conceitos dos outros”, ocorre, em verdade, um processo comunicacional. Essa segunda máxima fomenta a comunicação universal entre os seres humanos. Como observa Deligiorgi, “Kant descreve essa máxima como uma máxima de comunicação e, portanto, de pensamento ‘ampliado’ ou ‘liberal’”²⁴⁶, como formulado na terceira *Crítica* e na *Antropologia*.

Do mesmo modo que o preconceito é um obstáculo para a realização da primeira máxima, um dos tipos de *egoísmo* é um entrave para a efetivação da segunda. Na *Antropologia*, Kant discorre sobre o egoísmo nos seguintes termos:

A partir do dia em que começa a falar por meio do eu, o ser humano, onde pode, faz esse seu querido eu aparecer, e o egoísmo progride irresistivelmente, se não de maneira manifesta (pois lhe repugna o egoísmo dos outros), ao menos de maneira encoberta, a fim de se dar tanto mais seguramente, pela aparente abnegação e pretensa modéstia, um valor superior no juízo de outros²⁴⁷.

Segundo Kant, “o egoísmo pode conter três espécies de presunção: a do entendimento, a do gosto e do interesse prático”. Dessa maneira, há três tipos de egoísmo: o *lógico*, o *estético* e o *prático*²⁴⁸. O *egoísta lógico* (*logische Egoist*)

²⁴⁵ *CFJ*, B 160.

²⁴⁶ DELIGIORGI, K. *Kant and the Culture of Enlightenment*, p. 1227 (tradução nossa).

²⁴⁷ *Antr.*, 28/ A 128.

²⁴⁸ *Ibid.*, p. 28/ A 128.

tem por desnecessário examinar seu juízo também pelo entendimento de outros, como se não necessitasse de forma alguma dessa pedra de toque (*criterium veritas externum*). É, porém, tão seguro que não podemos prescindir desse meio de nos assegurar da verdade de nosso juízo, que talvez seja esta a razão mais importante por que a classe erudita clame com tanta insistência pela *liberdade de expressão*, porque, se esta é recusada, nos é simultaneamente subtraído um grande meio de examinar a retidão de nossos próprios juízos, e seremos abandonados ao erro²⁴⁹.

De modo análogo faz o *egoísta estético*, que é

aquele ao qual o próprio *gosto* basta, ainda que outros possam achar ruim, censurar ou até mesmo ridicularizar seus versos, quadros, música etc. Ele priva a si mesmo do progresso para o melhor, se isola com seu juízo, aplaude a si mesmo e só em si mesmo busca a pedra de toque do belo da arte²⁵⁰.

O *egoísta moral*, por sua vez,

é aquele que reduz todos os fins a si mesmo, que não vê utilidade senão naquilo que lhe serve, e também como eudemonista coloca simplesmente na utilidade e na própria felicidade, e não na representação do dever, o fundamento-de-determinação supremo de sua vontade²⁵¹.

Assim, o egoísmo, especialmente o egoísmo lógico, impede que o sujeito pense numa perspectiva mais ampla, colocando-se no lugar dos demais e em comunicação com eles.

Já a terceira máxima – “pensar sempre em concordância consigo próprio” – é, para Kant, mais difícil de ser seguida. Só é possível satisfazê-la “através da ligação das outras duas e depois de segui-las até o ponto de desenvolver uma prontidão para tal”²⁵². A terceira máxima pode ser vista então como nos encorajando consistentemente a aplicar ao nosso pensamento as duas máximas anteriores²⁵³. O homem precisa ser capaz de pensar por si mesmo e de pensar com os outros, para que possa pensar de forma coerente consigo mesmo. As três máximas – nas variações apresentadas na *Crítica da faculdade do juízo*, na *Antropologia* e na *Lógica* – orientam internamente os homens a pensarem de forma autônoma, comunicando-se uns com os outros e mantendo, por consequência, um pensamento coerente consigo mesmo. De acordo com Kant, essas três máximas podem se relacionar a cada uma das faculdades de conhecimento: “a primeira é a máxima do entendimento; a segunda, da faculdade de julgar; a terceira, da

²⁴⁹ Ibid., p. 28-29 / A 128-129.

²⁵⁰ Ibid., p. 29 / A 129-130.

²⁵¹ Ibid., p. 29-30/ A 130.

²⁵² *CFJ*, B 160.

²⁵³ DELIGIORGI, K. *Kant and the Culture of Enlightenment*, p. 1273.

razão”²⁵⁴. Então, se a faculdade de julgar está relacionada à segunda máxima, pode-se inferir que o fundamento que justifica essa faculdade é a possibilidade da comunicação universal.

Embora tenha se referido às três máximas do entendimento humano comum na *Lógica* e na *Antropologia*, foi na terceira *Crítica* que Kant demorou-se mais nelas, considerando o próprio gosto como “uma espécie de *sensus communis*”. Trata-se de saber como Kant entendeu o gosto e a exigência de autonomia, típica do esclarecimento, nas questões estéticas. É o que veremos a seguir.

²⁵⁴ *CFJ*, B 160.

2 KANT E A CRÍTICA DO GOSTO

Para que se possa entender o processo de composição da *Crítica da faculdade de julgar* se faz necessário identificar também a partir de que momento Kant passou a se interessar pelos temas centrais que são discutidos nesta obra. Conforme observa Paul Guyer, as publicações de Kant ao longo dos anos de 1755 e 1756 concentraram-se sobre questões de ciência e metafísica, não discutindo praticamente nada sobre estética ou teleologia. Porém, nas obras publicadas entre 1762 e 1766 é possível encontrar abordagens do filósofo sobre esses dois temas. Em 1763 Kant publica *Sobre o único argumento possível para uma demonstração da existência de Deus*, escrito em que ele apresenta também uma discussão sobre teleologia. No ano seguinte, lança *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime*, obra na qual discorre como os referidos sentimentos estão presentes nos dois sexos e nas diversas culturas e nações; nesta ocasião Kant apresenta pela primeira vez essas duas categorias estéticas que seriam novamente discutidas na terceira *Crítica*. Ele ainda abordou questões estéticas durante sua carreira docente, especialmente em seus cursos de lógica e antropologia¹. Além disso, o problema da estética como ciência retornaria na *Crítica da razão pura* numa famosa nota à “Estética transcendental”, a qual, porém, revelava o quanto Kant ainda estava distante da perspectiva que abriria na terceira *Crítica*²:

Os alemães são os únicos a empregar hoje a palavra estética para denotar aquilo que os outros denominam de gosto. Na base disso há uma esperança frustrada, que o brilhante analista Baumgarten abraçou, de submeter o julgamento crítico do belo a princípios racionais e elevar as regras do mesmo à condição de ciência. Mas essa tentativa é vã. Pois as ditas regras ou critérios são, segundo suas fontes mais importantes, meramente empíricas e não podem jamais servir, portanto, como leis determinadas *a priori* pelas quais o juízo de gosto tivesse de pautar-se; é antes este último que constitui a verdadeira pedra de toque daquelas primeiras. Por isso é aconselhável ou deixar essa denominação novamente de lado e mantê-la naquela primeira acepção (com a qual estaríamos mais próximos da linguagem e do sentido dos antigos, junto aos quais era bastante conhecida a divisão do conhecimento em *aisthetá kai noetá* [o sensível e o inteligível]), ou partilhar a denominação com a filosofia especulativa e tomar a estética ora no sentido transcendental, ora em um significado psicológico.³

¹ GUYER, P. Editor's Introduction. In: KANT, I. *Critique the Power of the Judgement* (The Cambridge edition of the Works of Immanuel Kant). Tradução de Paul Guyer e Erick Matthews. Cambridge University Press: Cambridge, New York, Melbourne, Madri, Cape Town, Singapore, São Paulo, Delhi, 2008, p. 207-243. E-book Kindle.

² SCHAPER, E. Gosto, sublimidade e gênio: a estética da natureza e da arte. In: GUYER, P (org.). *Kant*. Tradução de Cassiano Terra Rodrigues. Aparecida: Ideias & Letras, 2009.

³ *CRPu*, B 36.

Ao que tudo indica, Kant convenceu-se da necessidade de uma terceira *Crítica* enquanto finalizava a *Crítica da razão prática*⁴, anunciando em 28 de dezembro de 1787, em carta enviada a Karl Leonhard Reinhold, que ela já estava a caminho. Kant estava convencido de que o ânimo seria formado por três faculdades – a faculdade de conhecimento, o sentimento de prazer e desprazer e a faculdade de desejar –, que já havia encontrado os princípios a priori da primeira e da terceira, apresentados na *Crítica da razão pura* e na *Crítica da razão prática*, e que concluiria até a Páscoa o manuscrito do seu novo livro, cujo título seria *Crítica do gosto*, no qual pretendia expor a sua descoberta de um novo princípio a priori, diferente daqueles até então observados⁵.

É difícil precisar com exatidão quando ocorreu a transformação do projeto de uma *Crítica do gosto* no de uma *Crítica da faculdade de julgar*. Como observa Paul Guyer, naquela carta a Reinhold

Kant falava de uma *Crítica do gosto*, e até, pelo menos, março de 1788 (a referência é outra carta a Reinhold de 7 de março de 1788), Kant ainda continuava a chamar assim a sua obra. A maioria dos autores está de acordo com a hipótese de uma mudança, ocorrida o mais tardar em maio de 1789 [...], e que consistia numa virada no próprio projeto teórico kantiano. Foi ainda numa carta a Reinhold (de 12 de maio de 1789) que Kant se referiu pela primeira vez a uma *Crítica do juízo*, da qual a *Crítica do gosto* passava a ser apenas parte. Portanto, foi provavelmente entre março de 88 e maio de 89 que Kant modificou seus planos e decidiu escrever uma crítica do juízo, passando a englobar não apenas o belo e o sublime, mas também a teleologia⁶.

O filósofo prussiano concluiu a redação da terceira *Crítica* vinte e quatro meses após escrever aquela carta a Reinhold em 1787⁷.

Kant escreveu e publicou a *Crítica da faculdade de julgar* durante o governo de Frederico Guilherme II (1786-1797), que era a antítese de seu antecessor, Frederico, o Grande. A obra foi lançada na Feira do Livro de Leipzig, na Páscoa de 1790. Uma segunda edição, com muitas correções, seria publicada em 1793; e uma terceira, também com correções, em 1799.

Há várias especulações sobre a ordem da redação utilizada por Kant para escrever a terceira *Crítica*. Como sugere Guyer, a hipótese mais provável é que Kant escreveu primeiro a “Analítica do belo” (§§ 1-22) e a “Dedução dos juízos estéticos puros” (§§ 30-42), provavelmente ainda em 1788. Em seguida redigiu a primeira versão da “Introdução” (concluída possivelmente em outubro de 1789). Somente depois disso teria composto a “Analítica do Subli-

⁴ GUYER, P. Editor’s Introduction, p. 352.

⁵ KANT apud GUYER, P. Editor’s Introduction, p. 172-187.

⁶ FIGUEIREDO, V. Os três aspectos de Kant. *O que nos faz pensar*, nº 18, setembro de 2004, p. 66.

⁷ GUYER, P. op. cit., p. 172-201.

me” (§§ 23-29), para em seguida escrever a “Crítica da Faculdade do Juízo Teleológica” (§§ 61-91). A “Primeira Introdução” resultou muito longa (e por isso foi abandonada), o que levou Kant a escrever uma nova “Introdução”, a definitiva⁸.

Seja como for, Kant consegue apresentar ao público uma obra consistente, que discute vários temas fundamentais para o debate entre seus contemporâneos, bem como para aqueles que se apropriarão de sua obra posteriormente, como é o caso de Schiller e dos Românticos, por exemplo. “Ao escrever a terceira *Crítica* Kant trouxe a estética para o centro do palco filosófico”⁹. Além disso, ele

não apenas escreveu um extenso tratado filosófico sobre estética – isso havia sido feito antes por Shaftesbury, Baumgarten e Winckelmann, por exemplo – mas, o mais importante, ele argumentou para a inclusão da estética na gama de tópicos que contam como fundamentais para a experiência humana, ao lado do conhecimento e da moralidade¹⁰.

Ao publicar essa obra Kant não somente insere a estética em seu sistema das faculdades superiores do conhecimento, como também “faz da terceira *Crítica* a condição de possibilidade do seu sistema crítico como um todo”¹¹. Dessa maneira, a publicação da CFJ permitiu ao leitor da filosofia crítica kantiana ter acesso à sua teoria estética, oportunizando ainda a revelação de toda a sua arquitetura.

2.1 Juízo estético e juízo lógico

⁸ Ibid., p. 859-872. Também sobre a ordem de composição da terceira *Crítica*, Zammito sugere o seguinte: “In sum, we must demarcate three phases in the composition of the *Third Critique*. The first, which launched the venture, was the breakthrough to a transcendental grounding of aesthetics, which occurred in the summer of 1787, during, and on the basis of, Kant's work on the *Second Critique*. That breakthrough made possible a “Critique of Taste” an idea which Kant had long considered beyond the reach of transcendental philosophy. The second phase, the most famous, came with Kant's formulation of the idea of reflective judgment, and it is most aptly considered a cognitive turn. He embarked upon it in early 1789, and it occasioned the transformation of the “Critique of Taste” into a full-fledged *Critique of Judgment*, i.e., a work which considered both aesthetics and teleology. But my most important claim is that there was yet a third turn, occurring in late summer or early fall 1789, which I designate the *ethical turn*. That ethical turn resulted directly from Kant's struggle with pantheism, and introduced a much more metaphysical tone into the whole work, emphasizing the idea of supersensible as the ground of both subjective freedom and natural order. It resulted in the inclusion of a discussion of the sublime, a complete reformulation of the “Dialectic of Aesthetic Judgment,” and, in 1790, the elaboration of the “Methodology of Theological Judgement” and a revision of the Introduction the whole book” (ZAMMITO, J. H.. *The genesis of Kant's critique of judgment*. Chicago & London: The University of Chicago Press, 1992, p. 7-8).

⁹ HUGHES, F. *Kant's Critique of Aesthetic Judgement*, p. 6 (tradução nossa).

¹⁰ Ibid., p. 151-157 (tradução nossa).

¹¹ Ibid., p. 157.

Na terceira *Crítica* Kant não procede de forma diferente do que fez nas duas anteriores. Ele também buscou nessa obra saber como é possível uma espécie particular de juízo sintético a priori, assim como já havia demonstrado a validade a priori de juízos teóricos e de juízos práticos. Para tanto, Kant apresenta uma outra faculdade de conhecimento além do entendimento e da razão, a saber, a faculdade de julgar. Ela é

a faculdade de pensar o particular como contido sob o universal. Se é dado o universal (a regra, o princípio, a lei), então a faculdade de julgar subsume o particular sob ele (mesmo que ela, como faculdade de julgar transcendental, indique a priori as únicas condições sob as quais algo pode ser subsumido sob tal universal) é *determinante*. Se, no entanto, só é dado o particular para o qual deva encontrar o universal, então a faculdade é meramente *reflexionante*¹².

Assim, temos juízos determinantes e juízos reflexionantes. Os juízos reflexionantes exigem mais esforço daquele que julga, uma vez que, nesse caso, o universal não está dado e terá de ser procurado. Kant os divide em estéticos e teleológicos. Os juízos estéticos são de dois tipos: sobre o belo e sobre o sublime. A faculdade que julga os objetos belos é denominada por Kant de *gosto*¹³. Esses juízos são denominados de *juízo de gosto*. Observo que apenas este último tipo de juízo será investigado neste trabalho, em especial neste capítulo.

Inicialmente Kant afirma, categoricamente, que o “juízo de gosto é estético”¹⁴. Ao declarar isso o filósofo prussiano apresenta a primeira característica do juízo de gosto, estabelecendo uma distinção entre essa espécie de juízo e o *juízo lógico*. Este último tipo de juízo, também denominado de juízos de conhecimento, é caracterizado por possuir um conteúdo (matéria) conceitual. A matéria de um juízo lógico “são os conhecimentos dados que se ligam no juízo para a unidade da consciência”¹⁵. A representação resultante de um juízo de gosto, por sua vez, não se relaciona ao objeto, “mas sim ao sujeito e ao sentimento de prazer ou desprazer” nele despertado por ocasião do julgamento de objetos considerado belos¹⁶. Tal juízo “não é, portanto, um juízo de conhecimento, um juízo lógico, mas sim um juízo estético, pelo qual se entende aquilo cujo fundamento de determinação *só pode ser subjetivo*”¹⁷. O juízo de

¹² *CFJ*, B XXV-XXVI.

¹³ *Ibid.*, B XLVI.

¹⁴ *CFJ*, B 3-4.

¹⁵ *Lóg.*, 201 / AK 101.

¹⁶ *CFJ*, B 3-4.

¹⁷ *Ibid.*, B 3-4.

gosto não produz nenhum conceito, apenas expressa como o sujeito “se sente a si mesmo” quando é afetado por tal representação¹⁸. Nesse tipo de juízo

a representação se relaciona somente ao sujeito, mais especificamente ao seu sentimento de vida, sob o nome de prazer e desprazer, e este funda uma faculdade inteiramente peculiar de distinguir e julgar que em nada contribui para o conhecimento, mas apenas mantém a representação dada no sujeito em relação com a faculdade de representações como um todo, da qual a mente se torna consciente no sentimento de seu estado¹⁹.

Além disso, é necessário observar que, no juízo de gosto, o termo “belo” não enuncia nenhuma propriedade de um objeto, como ocorre com os predicados dos juízos lógicos. Esse termo, que se apresenta *como se* fosse um predicado do juízo de gosto, na verdade deve ser reconhecido como um “quase-predicado”²⁰. A representação produzida pelo ajuizamento estético do belo é uma representação sem conceitos. Enquanto o juízo de conhecimento representa, necessariamente, um conteúdo conceitual, o juízo de gosto representa apenas a relação subjetiva entre o sujeito e o objeto belo, relação esta percebida pelo sentimento de prazer ou desprazer que acompanha tal ajuizamento.

Representações dadas em um juízo podem ser empíricas (portanto estéticas), mas o juízo que é formulado através delas é lógico quando elas só se relacionam nesse juízo ao objeto. Inversamente, porém, mesmo que as representações dadas fossem puramente racionais, mas se relacionassem tão somente ao sujeito (seu sentimento) em um juízo, elas seriam, nesse sentido, sempre estéticas²¹.

Dessa maneira, a primeira característica a ser destacada em um juízo de gosto é que o mesmo é *estético*, portanto, distinto de um juízo de conhecimento. Posto isso, é possível proceder à especificação de suas demais características.

2.2 Análise lógica do juízo de gosto (*Quid facti*)

A decomposição dos elementos que compõem um determinado composto químico permite reconhecer as partes simples que o constituem. De forma análoga, é necessário realizar isso com um juízo específico, “decompondo-o” para que seja possível encontrar suas características constitutivas, que ainda não se mostravam explícitas antes disso. Contudo, como

¹⁸ Ibid., B 3- 4.

¹⁹ Ibid., B 3-4.

²⁰ LOPARIC, Z. Acerca da sintaxe e da semântica dos juízos estéticos. *Studia kantiana*, n.º 3, 2001, p. 60-61.

²¹ *CFJ*, B 5-6.

em qualquer processo analítico (químico, lógico ou mesmo linguístico) é imprescindível determinar o método que será utilizado para realizá-lo. Nesse sentido, Kant observa que para a caracterização do juízo de gosto é indispensável declarar como tal processo será realizado, permitindo que outros também possam seguir os passos que trilhou:

Quanto ao que é exigido para denominar belo um objeto, isto tem de ser descoberto pela análise dos juízos de gosto. Investigarei os momentos que essa faculdade de julgar leva em conta em sua reflexão seguindo o fio condutor das funções lógicas do juízo (pois no juízo de gosto também está sempre contida a relação com o entendimento)²².

Por meio da abstração de todo e qualquer conteúdo de um juízo é possível identificar apenas a sua forma. É tarefa da Lógica “fazer a abstração real ou objetiva do conhecimento”, e por isso não “pode tratar da matéria dos juízos, assim como não se ocupou do conteúdo dos conceitos”²³. Cabe a ela, dessa maneira, “investigar unicamente a diferença dos juízos no que concerne a sua forma”²⁴.

Se fizermos a abstração de todo o conteúdo de um juízo em geral, e tivermos aí em conta apenas a mera forma do entendimento, descobrimos que a função do pensamento no mesmo pode ser resumida sob quatro títulos, cada um dos quais contendo três momentos sob si²⁵.

Esse processo de abstração resulta em uma “Tábua lógica dos juízos”. É por meio dela que todo e qualquer juízo pode ser analisado e classificado quanto à sua *quantidade*, *qualidade*, *relação* e *modalidade*. De acordo com essa tábua lógica, os juízos quanto à quantidade podem ser *universais*, *particulares* ou *singulares*. Quanto à qualidade, são *afirmativos*, *negativos* ou *infinitos*. Segundo à relação são classificados como *categóricos*, *hipotéticos* ou *disjuntivos*. E no que tange à modalidade são *problemáticos*, *assertóricos* ou *apodíticos*²⁶. É por meio dessa tábua que Kant analisa as formas dos juízos em geral, e o juízo de gosto também é decomposto utilizando-se desse mesmo recurso analítico²⁷. “A análise de cada momento dá

²² Ibid., B 4.

²³ *Lóg.*, 201 / AK 101.

²⁴ Ibid., p. 201 / AK 101.

²⁵ *CRPu*, B 95.

²⁶ KANT, I. *Prolegômenos a qualquer metafísica futura que possa apresentar-se como ciência*. Tradução de José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Estação Liberdade, 2014, p. 34 (*Prol*, IV: 302-303).

²⁷ Determinados intérpretes observam que o uso da Tábua lógica dos juízos utilizada por Kant na terceira *Crítica* não se mostra muito adequado devido às peculiaridades que diferem o juízo de gosto dos demais juízos: “Kant apresenta os quatro momentos do juízo de gosto em termos das suas quatro funções lógicas do juízo; isto é, ele explora o juízo de gosto com respeito à qualidade, à quantidade, à relação e à modalidade. Esse arranjo é de certa forma forçado e não convence em pormenor. Talvez não se deva colocar muito peso sobre este eco arquitetônico

uma definição parcial ou explicação do belo, e os quatro momentos juntos conformam uma exposição completa do juízo de gosto²⁸.

Kant observa ainda que irá iniciar a análise do juízo de gosto a partir do momento da qualidade²⁹, diferentemente do que fez ao analisar os juízos teóricos na primeira *Crítica*, que foram analisados inicialmente pelo momento da quantidade. Essa é umas das muitas peculiaridades do juízo de gosto em relação aos juízos teóricos e práticos apresentadas por Kant ao longo da exposição de seus argumentos no primeiro livro da “Analítica da faculdade de julgar estética”.

A “Analítica do belo” tem por meta, então, provar como são possíveis os juízos de gosto puros, a partir da perspectiva da experiência do julgamento de objetos belos. De modo equivalente ao que ocorre em um processo judicial, é fundamental distinguir as questões de fato (*quid facti*) das questões de direito (*quid juris*) relativas à pretensão de validade universal que o juízo de gosto reivindica³⁰. A demonstração das provas dessa pretensão do juízo de gosto é exposta em dois momentos. Primeiramente, Kant se propõe a interpretar o belo, para, em seguida, apresentar a dedução dos juízos sobre o belo na “Analítica da faculdade de julgar estética”. Assim, por meio desse processo analítico Kant pretende demonstrar quais são as condições essenciais para que juízo de gosto possa ser considerado puro, e, portanto, passível de ter o direito de reivindicar a validade universal de sua comunicação.

Entre os quatro momentos da análise lógica do juízo do gosto, o segundo e o quarto são os mais relevantes para o presente trabalho, pois antecipam aspectos importantes da “Dedução”. Em razão disso, agrupei inicialmente o primeiro momento com o terceiro, passando em seguida àqueles. Esta opção metodológica encontra amparo em Schaper, quando afirma que:

Os quatro momentos são divididos em dois grupos. O primeiro e o terceiro momentos especificam quando uma experiência é qualificada para ser uma experiência de algo belo, a saber, quando o prazer sentido é desinteressado, e quando o prazer é aquilo que surge de perceber no objeto a forma da finalidade. Esses dois momentos

vindo da primeira *Crítica*” (SCHAPER, E. Gosto, sublimidade e gênio: a estética da natureza e da arte, p. 445). Nesse sentido, ao se valer apenas da Lógica silogística disponível em sua época, ele “não consegue dar conta da estrutura sintática dos juízos estéticos puros que estuda. O mesmo ocorreu, de resto, com a análise dos juízos teóricos na *Crítica da razão pura*, pois a sintaxe lógica desses juízos tampouco pode ser descrita no quadro da lógica aristotélica. Nos dois casos, Kant compensa, pelo menos parcialmente, a deficiência da lógica formal, que tinha à sua disposição, pelo estudo da semântica dos juízos” (LOPARIC, Z. Acerca da sintaxe e da semântica dos juízos estéticos, p. 59).

²⁸ SCHAPER, E. op. cit., p. 445.

²⁹ *CFJ*, B 4.

³⁰ ALLISON, H. *Quid facti e Quid juris* na Crítica de Kant do gosto. *Studia kantiana*, n.º 1, p. 83-99, 1998.

elaboram as condições criteriosas sob as quais uma experiência particular pode ser permitida como se um juízo de gosto estivesse em ordem – isto é, como evidência de que o objeto é belo. O segundo e o quarto momentos lidam respectivamente com a universalidade e a necessidade, e concernem às alegações implicadas pelos juízos da forma “Isto é belo”. Nenhum desses quatro momentos fornece por si mesmo unicamente condições suficientes para o juízo de gosto. Mas juntos, e operando em dois níveis diferentes – o nível de julgar na experiência e o do juízo nascer dela –, eles satisfazem, acredita Kant, as exigências de separação entre o estético e outros modos de experiência e entre o juízo de gosto e outros tipos de juízo³¹.

O primeiro passo analítico apresentado por Kant para garantir que um juízo de gosto esteja sendo proferido de forma correta é separá-lo de todo conteúdo, seja empírico ou conceitual. Tal processo se fundamenta em um dos momentos lógicos do juízo de gosto, a saber, o momento da *qualidade*. Na medida em que juízo de gosto é estético não é possível iniciar a caracterização a partir do momento da *quantidade*, como ocorre no caso dos juízos teóricos e dos juízos práticos que são analisados a partir desse momento.

Para que seja possível proferir um juízo de gosto puro é necessário que a satisfação que o determina seja completamente *desinteressada*. Uma satisfação é interessada quando a “ligamos à representação da existência de um objeto”³². Na medida em que os juízos teóricos e práticos mantêm relações com objetos, a satisfação ligada a tais juízos é interessada. Por outro lado, quando se julga se um objeto é belo não “se quer saber se nós ou quem quer que seja temos ou poderíamos ter um interesse na existência do objeto, mas sim como o julgamos na mera contemplação”³³. Para julgar um objeto belo pouco importa a existência ou não desse objeto, sendo relevante apenas a representação subjetiva da relação entre esse objeto e o sujeito que o julga, acompanhada do sentimento de prazer ou desprazer. “Qualquer um terá de admitir que o juízo sobre a beleza em que se misture um interesse, por mínimo que seja este, é um juízo parcial, e não um juízo de gosto puro”³⁴. Além disso, para “ser um bom juiz em questões de gosto, não se deve ter qualquer preocupação com a existência da coisa, mas antes ser inteiramente indiferente em relação a isso”³⁵.

O processo de depuração do juízo de gosto apresenta a existência de pseudojuízos sobre o belo, isto é, juízos “contaminados” com elementos que não devem fazer parte da estrutura dos autênticos juízos de gosto. Algumas vezes proferimos juízos sobre o belo que não são, de fato, resultado de um correto ajuizamento de tais objetos, uma vez que a atividade judici-

³¹ SCHAPER, E. Gosto, sublimidade e gênio: a estética da natureza e da arte, p. 446-447.

³² *CFJ*, B 5-6.

³³ *Ibid.*, B 5-6.

³⁴ *Ibid.*, B 7.

³⁵ *Ibid.*, B 7.

va que os produziu não segue os requisitos necessários para o proferimento de juízo de gosto puro. Esse é o caso do juízo sobre o *agradável*, que é pronunciado, por vezes, como se fosse um legítimo juízo de gosto. Este equívoco ocorre, frequentemente, na medida em que o sujeito que julga o objeto belo não sabe exatamente como proceder para ajuizá-lo de forma adequada, “misturando” elementos que não deveriam ser “misturados”, “contaminando”, dessa maneira, o seu julgamento e, por consequência, o juízo que resulta desse processo. A definição precisa das características inerentes a cada um desses dois tipos de juízo é fundamental para que saibamos se estamos julgando e proferindo juízos que podem ser considerados autênticos juízos de gosto.

Para demonstrar que a satisfação vinculada ao juízo sobre o agradável é interessada, Kant primeiramente define o que significa o termo *agradável*: “Agradável é aquilo que apraz aos sentidos na sensação”³⁶. A partir dessa definição aproveita para distinguir uma sensação de um sentimento, palavras que por vezes são confundidas como sinônimas. Nesse sentido, entendemos “pela palavra sensação uma representação objetiva dos sentidos”, e “designaremos com o nome de sentimento, [...] aquilo que tem que permanecer meramente subjetivo e jamais constituir a representação de um objeto”³⁷. O agradável é uma sensação subjetiva, percebida a partir de dados sensoriais captados pelo sujeito diante do objeto: a cor vermelha em uma pintura pode me agradar, bem como o timbre do som de um violino em detrimento da sonoridade grave de um contrabaixo; nesses casos, a sensação agrada a cada um de forma distinta e pessoal, a partir de critérios totalmente idiossincráticos. Por meio do juízo sobre o agradável não é possível enunciar nenhuma representação objetiva, tal como um conceito, por exemplo, mas apenas a sensação subjetiva percebida diante de um objeto.

Com efeito, devido às peculiaridades do juízo sobre o agradável não é estranho que seja um juízo interessado. Isso fica evidente “pelo fato de ele despertar, através da sensação, um desejo por objetos semelhantes, de modo que”, segundo Kant, “a satisfação pressupõe não o mero juízo sobre esse objeto, mas a relação entre sua existência e o meu estado interior, na medida em que este é afetado por ele”³⁸. O agradável não apenas apraz, também contenta. “O que me impele imediatamente (pelo sentido) a abandonar meu estado (a sair dele) me é desa-

³⁶ Ibid., B 7.

³⁷ Ibid., B 8-10.

³⁸ Ibid., B 10.

gradável [...]; do mesmo modo, o que me impele a conservá-lo (a permanecer nele) me é agradável, me contenta”³⁹.

Além disso, observa Kant, existem indivíduos que se importam tão somente com a fruição que acompanha o julgamento sobre o agradável⁴⁰, pois o prazer é tão pessoal e privado que não se importam em emitir nenhuma declaração pública sobre a experiência vivenciada diante de um objeto que lhes proporciona tanto contentamento. Assim, a satisfação percebida por meio de um juízo sobre o agradável está ligada ao interesse e, pelos critérios kantianos apresentados na terceira *Crítica*, esse juízo não pode ser considerado um juízo de gosto autêntico.

Algo semelhante ocorre com o juízo sobre o *bom*, muitas vezes confundido com um juízo de gosto. O julgamento de objetos considerados belos a partir de critérios conceituais, ou por meio de parâmetros de perfeição, acaba por “contaminar” tal atividade judicativa. Nessa espécie de julgamento “está sempre contido o conceito de um fim, portanto a relação da razão com um (ao menos possível) querer, por conseguinte a satisfação com a *existência* de um objeto ou ação, isto é, algum interesse”⁴¹. Para que seja possível julgar algo como bom “tenho sempre de saber que tipo de coisa o objeto deve ser, isto é, ter um conceito do mesmo. Para encontrar beleza em uma coisa não preciso disso”⁴². Ademais, Kant observa que muitas vezes o juízo sobre o agradável parece ser idêntico ao juízo sobre o bom; contudo, no que tange ao contentamento proporcionado por ambos, este último tipo de juízo pode contentar de forma mediata (se é útil) ou imediata (bom em si mesmo), enquanto que aquela primeira espécie de juízo sempre apraz de forma imediata (sensação)⁴³. Apesar dessas e de outras diferenças, os juízos sobre o agradável e sobre o bom “estão sempre ligados a um interesse pelo seu objeto – não apenas o agradável e o mediatamente bom (o útil), que apraz como meio para o agradável”, assim como “o absolutamente bom, o bom em todos os sentidos”, a saber, “o bem moral, que carrega consigo o mais elevado interesse”⁴⁴. Destarte, o juízo do gosto difere do juízo sobre o bom, uma vez que este está vinculado a um interesse enquanto aquele não se liga a interesse algum.

³⁹ *Antr.*, 128 / A 231.

⁴⁰ *CFJ*, B 10.

⁴¹ *Ibid.*, B 10-12.

⁴² *Ibid.*, B 10-12.

⁴³ *Ibid.*, B 11-12.

⁴⁴ *Ibid.*, B 14-15.

A comparação entre as três espécies de juízos analisadas por Kant nos §§ 2-5 permite estabelecer os traços distintivos entre os mesmos. Segundo o filósofo prussiano, o agradável e o bom relacionam-se com a faculdade de desejar, trazendo consigo “uma satisfação patologicamente condicionada (através de estímulos, *estimulus*)” (juízo sobre o agradável), e uma “determinação pura prática, a qual não é determinada apenas pela representação do objeto, mas também”, por sua vez, “pela representação da conexão do sujeito com a existência do mesmo” (juízo sobre o bom). Diferentemente, o juízo de gosto “é meramente *contemplativo*”, ou seja, “um juízo que, indiferente em relação à existência de um objeto, apenas vincula a natureza deste ao sentimento de prazer e desprazer”⁴⁵. Além disso, no que diz respeito às representações dos três tipos de juízo em relação ao sentimento de prazer e desprazer, denomina-se “*agradável* àquilo que *contenta*; *belo*, àquilo que *apraz*; *bom*, àquilo que é *estimado*, *valorizado*, isto é, àquilo que recebe um valor objetivo”⁴⁶. Na sequência, Kant complementa afirmando que é possível

dizer que, entre todos esses três modos de satisfação, aquele do gosto no belo seria a única satisfação desinteressada e *livre*; pois não há nenhum interesse, seja dos sentidos ou da razão, coagindo ao assentimento. Assim, poderíamos dizer da satisfação que ela se relaciona em cada um dos três casos à *inclinação*, ao *favor* ou ao *respeito*. Pois o *favor* é a única satisfação livre. Um objeto da inclinação, ou um outro que a lei da razão nos obriga a desejar, não nos deixam a liberdade de eleger nós mesmos um objeto de prazer. Todo interesse pressupõe ou produz uma necessidade; e como fundamento de determinação do assentimento, não mais permite que o juízo sobre o objeto seja livre⁴⁷.

Sendo assim, Kant apresenta a definição do belo de acordo com a análise realizada do juízo de gosto no que tange ao momento lógico da *qualidade*: “Gosto é a faculdade de julgamento de um objeto ou modo de representação através de uma satisfação ou insatisfação, *sem qualquer interesse*. O objeto de tal satisfação se denomina *belo*”⁴⁸. Esse é o primeiro requisito que se exige de um sujeito que pretenda julgar um objeto belo, isto é, que seja capaz de julgar tal objeto de forma desinteressada.

⁴⁵ Ibid., B 14-15.

⁴⁶ Ibid., B 16.

⁴⁷ Ibid., B 16.

⁴⁸ Ibid., B 17-18. Acerca disso, Loparic faz o seguinte comentário: “O resultado alcançado é resumido por Kant na seguinte definição do gosto: ‘O gosto é a faculdade de ajuizamento de um objeto ou de um modo de representação mediante um comprazimento, ou desprazimento, sem qualquer interesse’ (B 16). Esse resumo deixa aberta a possibilidade de se falar do gosto tanto material como semanticamente, ou mesmo em modo misto, pseudomaterial, como o usado por Kant na observação seguinte: ‘O objeto de um tal comprazimento chama-se belo’ (ibid.). Dito em modo semântico: o domínio de aplicação do predicado ‘belo’ é o das representações perceptivas acompanhadas de sentimento de comprazimento desinteressado” (LOPARIC, Z. *Acerca da sintaxe e da semântica dos juízos estéticos*, p. 64).

Além disso, Kant apresenta (no § 11) o argumento de que o juízo de gosto “só tem por fundamento a *forma da finalidade* de um objeto (ou do modo de representá-lo)”⁴⁹, discorrendo, dessa maneira, sobre o *terceiro momento* analítico do juízo de gosto (que se estende até o § 17). Se for considerado como o fundamento da satisfação, “todo fim carrega consigo um interesse como fundamento de determinação do juízo sobre o objeto do prazer”⁵⁰. Na medida em que o juízo de gosto não se vincula a nenhum interesse, não pode ter como fundamento nenhum *fim*, pois se assim fosse esse juízo não seria um juízo de gosto puro.

Assim, o juízo de gosto não pode ter um fim subjetivo por fundamento. Mas também não pode ser determinado por uma representação de um fim objetivo, isto é, relativo à possibilidade de um objeto segundo princípios da ligação finalística, ou seja, por um conceito do bem; pois ele não é um juízo de conhecimento, mas sim um juízo estético, e, portanto, não diz respeito a um *conceito* da constituição e da possibilidade interna ou externa do objeto através desta ou daquela causa, mas tão somente à relação das faculdades de representação entre si na medida em que são determinadas por uma representação⁵¹.

Nessa relação entre as faculdades cognitivas, com o intuito de representar um objeto belo, é o sentimento de prazer (ou desprazer), declarado como válido para todos, que acompanha essa interação, sinalizando que houve um acordo (ou desacordo) entre essas faculdades. Com efeito, nem a sensação do agradável que acompanha uma representação, muito menos “a representação da perfeição do objeto ou o conceito de bom” podem conter “o fundamento de determinação desse juízo”⁵². Dessa forma, o fundamento de determinação de um juízo de gosto tem que ser diferente daqueles que sustentam os juízos sobre o agradável e sobre o bom.

Assim, é somente a finalidade subjetiva na representação de um objeto, sem qualquer fim (seja objetivo ou subjetivo), portanto a mera forma da finalidade na representação pela qual um objeto nos é *dado*, que, na medida em que dela temos consciência, constitui a satisfação que, sem conceito, julgamos universalmente comunicável, ou seja, o fundamento de determinação do juízo de gosto⁵³.

Além do mais, Kant observa que todo juízo de gosto deve se basear em um fundamento a priori (§ 12), tal como acontece com os juízos teóricos e os juízos práticos. Ele adverte que é impossível

⁴⁹ *CFJ*, B 35.

⁵⁰ *Ibid.*, B 35.

⁵¹ *Ibid.*, B 35.

⁵² *Ibid.*, B 35.

⁵³ *Ibid.*, B 35.

estabelecer a priori a conexão do sentimento de um prazer ou desprazer, enquanto efeito, com alguma representação (sensação ou conceito) enquanto a sua causa (entre fenômenos da experiência) que somente pode ser conhecida a posteriori e pela experiência.⁵⁴

Ademais, a

consciência da finalidade meramente formal no jogo das faculdades cognitivas do sujeito, em uma representação pela qual o objeto é dado, é o prazer mesmo, já que constitui um fundamento de determinação da atividade do sujeito em vista da estimulação de suas faculdades cognitivas, portanto uma causalidade interna (que é conforme a fins) em relação ao conhecimento em geral, e isso sem estar limitada por um conhecimento determinado; donde conter, portando, uma mera forma da finalidade subjetiva de uma representação em um juízo estético.⁵⁵

O prazer decorrente do ajuizamento de objetos belos não é prático, “nem como aquele que se origina no princípio patológico do agradável, nem como aquele que se origina no princípio intelectual do bem representado”⁵⁶ De outro modo, o prazer sentido nos julgamentos daqueles objetos “tem uma causalidade em si, qual seja, a de *conservar*, sem qualquer propósito ulterior, o estado da própria representação e a atividade das faculdades cognitivas”⁵⁷. Por meio dessa *finalidade sem um fim*, o sujeito se demora na contemplação do objeto “porque essa contemplação se fortalece e se reproduz a si mesma, uma atitude que é análoga (mas não idêntica) ao demorar-se que se dá quando”, observa Kant, “estando a mente passiva, um atrativo na representação do objeto desperta continuamente nossa atenção”⁵⁸. Nesse sentido, no juízo de gosto a relação que se estabelece não é entre o conceito e o objeto (como ocorre nos juízos teóricos, por exemplo), mas entre o próprio sujeito e o objeto que se apresenta diante dele. Essa relação se mostra sem a necessidade da realização de um fim, pois o prazer que dela emerge, como efeito, faz com que o sujeito simplesmente sinta atração pela percepção daquele objeto, sem ter nenhum interesse posterior sobre o mesmo. Não importa saber o que é o objeto, para que *serve* ou se *é perfeito* ou não, mas sim que me proporciona um prazer desinteressado diante da percepção do mesmo, nada mais que isso.

⁵⁴ Ibid., B 36- 37.

⁵⁵ Ibid., B 36-38.

⁵⁶ Ibid., B 38.

⁵⁷ Ibid., B 38.

⁵⁸ Ibid., B 38. No intuito de contribuir para a explicação dessa passagem, Loparic faz a seguinte observação: “A causalidade interna da forma do objeto é, portanto, uma causalidade circular, existindo uma comunidade efetiva entre partes coexistentes num todo ou, nos termos de hoje, um *feedback* entre elementos de um sistema fechado, no presente caso, do sujeito” (LOPARIC, Z. Acerca da sintaxe e da semântica dos juízos estéticos, p. 75).

Uma vez explicitado que tipo de relação se estabelece entre o sujeito que julga e os objetos julgados como belos, Kant apresenta quais são as condições necessárias que podem garantir a pureza de um juízo de gosto. Nesse sentido, o filósofo expõe os tipos de relações com vistas a realizar um fim que não devem orientar o gosto a julgar objetos belos e enunciar essa atividade por meio de um juízo. Para que um juízo de gosto possa ser universalmente comunicável é indispensável que o mesmo seja puro, portanto, independente da realização de fins.

O primeiro passo no processo de purificação do juízo de gosto (§ 13), de acordo com o momento da *relação*, é estabelecer que tal espécie de juízo “é independente de atrativos e emoções”⁵⁹. Segundo Kant, todo “interesse desvirtua o juízo de gosto e lhe tira a sua imparcialidade”, especialmente quando “não coloca, como o interesse da razão, a finalidade antes do sentimento de prazer, mas a funda neste – que é o que sempre acontece no juízo estético sobre algo que produz prazer ou dor”. Dessa maneira, “juízos assim afetados” não podem “ter qualquer pretensão a uma satisfação universal”⁶⁰, pois os mesmos são resultantes de um gosto bárbaro que “necessita misturar *atrativos* e *emoções* à satisfação, e mais ainda se faz destes a medida do seu assentimento”⁶¹. Um juízo de gosto não deve sofrer qualquer influência dos atrativos e das emoções que orientam um gosto “contaminado” que pretenda julgar objetos “belos”.

Outro aspecto observado por Kant é a diferenciação das espécies de juízos estéticos, que, como os juízos lógicos, podem ser divididos em *empíricos* e *puros*. Os juízos estéticos empíricos “são aqueles que enunciam agrado ou desagrado”, enquanto que os juízos estéticos puros são aqueles que declaram “a beleza acerca de um objeto ou do seu modo de representação”⁶². Os primeiros são denominados “juízos dos sentidos”, ao passo que os segundos são os únicos que podem ser considerados propriamente juízos de gosto puro⁶³. Segundo o filósofo, “um juízo de gosto só é puro, portanto, na medida em que nenhuma satisfação meramente empírica esteja misturada ao seu fundamento de determinação”⁶⁴. É muito comum, observa Kant, que atrativos ou emoções se mesquem a um juízo enunciado; contudo, só será conside-

⁵⁹ *CFJ*, B 38.

⁶⁰ *Ibid.*, B 38.

⁶¹ *Ibid.*, B 38.

⁶² *Ibid.*, B 39.

⁶³ *Ibid.*, B 39.

⁶⁴ *Ibid.*, B 39.

rado puro aquele juízo que deles se desvencilhar, não deixando que tais inclinações o contaminem.

Kant busca provar ainda, por meio de exemplos (§ 14), de que forma o juízo de gosto não deve ser influenciado por atrativos e emoções. Usando esse critério, ele observa que, no que tange à questão da percepção das cores, “todas as cores simples” (cores primárias), “na medida em que são puras, são tomadas por belas”, enquanto que “as cores misturadas” (cores secundárias) “não têm essa vantagem justamente porque, não sendo simples, não oferecem qualquer padrão para o julgamento acerca de se devem ser denominadas puras ou impuras”⁶⁵. Ainda nessa esteira, Kant transita em ilustrações retiradas das belas artes figurativas (pintura, escultura, arquitetura e paisagismo) e do belo jogo das sensações (música), com o intuito de demonstrar seu argumento sobre a pureza dos juízos de gosto:

Na pintura, na escultura, e aliás em todas as artes plásticas, bem como na arquitetura e no paisagismo, na medida em que são belas artes, o essencial é o *desenho*, no qual o que constitui o fundamento de todas as disposições para o gosto não é o que contenta na sensação, mas somente aquilo que apraz na forma. As cores que iluminam o traçado pertencem aos atrativos, e podem tornar o objeto mais vivo para a sensação, mas não mais belo ou digno de ser visto; elas são antes muito limitadas por aquilo que a bela forma requer, e mesmo ali onde se admitem os atrativos é somente a forma que enobrece as cores⁶⁶.

Kant observa ainda que as cores são atrativos para os desenhos nas artes plásticas assim como os timbres dos instrumentos são atributos que cativam o ouvinte e vivificam a audição da peça musical. Com efeito, assim como o desenho é o essencial nas artes plásticas, isto é, aquilo que é digno de ser julgado belo sem atrativos, na música é a *composição* que cumpre essa função, uma vez que os sons dos instrumentos são também atrativos que podem contaminar um julgamento adequado da beleza de uma música⁶⁷. Adverte também que a *decoreação* corrompe a beleza autêntica, pois é, igualmente, um atrativo que contamina o julgamento de objetos belos. Além disso, a emoção, do mesmo modo, não contribui para o julgamento correto de objetos belos, pois ela é “uma sensação que se torna agradável por uma inibição momentânea seguida de um transbordamento mais forte da força vital”, contudo “não pertence à beleza”, contaminado, assim, um juízo de gosto que se pretenda puro⁶⁸. Destarte, um juízo de gosto

⁶⁵ Ibid., B 40- 41.

⁶⁶ Ibid., B 42.

⁶⁷ Ibid., B 42-44.

⁶⁸ Ibid., B 43-44.

puro “não tem por fundamento de determinação nem o atrativo nem a emoção”, ou seja, “nenhuma sensação como matéria” deve fazer parte de um juízo dessa espécie⁶⁹.

Kant acrescenta outro argumento (§ 15) para caracterizar um juízo de gosto puro. Ele observa que a finalidade objetiva só pode ser conhecida através de um conceito. Na medida em que o belo “tem por fundamento uma finalidade meramente formal, isto é, uma finalidade sem um fim, é inteiramente independente da representação do bem, já que esta pressupõe uma finalidade objetiva”⁷⁰. Além do mais, o filósofo prussiano distingue dois tipos de finalidade objetiva: a externa e a interna. Aquela consiste na *utilidade*, esta, na *perfeição* do objeto. A satisfação com um objeto belo não pode se alicerçar na representação de sua utilidade, pois “ela não seria uma satisfação imediata com o objeto, que é uma condição essencial do juízo sobre a beleza”⁷¹. Por sua vez, uma finalidade interna como a perfeição “aproxima-se mais do predicado da beleza, e por essa razão, foi assumida como idêntica à beleza até mesmo por ilustres filósofos”⁷². No entanto, observa Kant, o juízo de gosto é um juízo estético, baseado em fundamentos subjetivos, e não enuncia nenhum conceito, muito menos realiza um fim determinado. “Através da beleza, portanto, enquanto uma finalidade subjetiva e formal, não se pensa de modo algum uma perfeição do objeto”⁷³.

Kant adverte ainda que os objetos não podem ser considerados belos se forem julgados a partir de conceitos, uma vez que isso *contaminaria* um juízo de gosto autêntico. Para desenvolver esse argumento Kant se vale da distinção conceitual entre dois tipos de beleza, a saber, a *beleza livre* e a *beleza aderente*.

A primeira não pressupõe um conceito do que o objeto deve ser; a segunda pressupõe tal conceito, bem como a perfeição do objeto segundo esse conceito. A primeira designa a beleza (por si subsistente) desta ou daquela coisa; a outra, enquanto dependente de um conceito (beleza limitada), é atribuída a objetos que estão sob o conceito de um fim particular⁷⁴.

Nesse sentido, a beleza das flores, de muitas aves e de crustáceos marinhos são exemplos de belezas livres existentes na natureza, uma vez que tais belezas não “aderem a qualquer objeto determinado por conceitos em vista de um fim, mas aprazem livremente e por si mes-

⁶⁹ Ibid., B 43-44.

⁷⁰ Ibid., B 43-45.

⁷¹ Ibid., B 45.

⁷² Ibid., B 45.

⁷³ Ibid., B 46-47.

⁷⁴ Ibid., B 49.

mas⁷⁵. Diferentemente do botânico, “quase ninguém sabe que tipo de coisa uma flor deve ser; e mesmo o botânico, que reconhece o órgão de fecundação da planta, não leva este fim da natureza em conta quanto emite um juízo sobre a flor através do gosto⁷⁶.”

No campo da arte, os desenhos *à la grecque*, a folhagem em molduras ou em papéis de parede, a música sem tema (livre para a criação e improvisação) ou mesmo toda música sem texto (música instrumental) são exemplos de beleza livre⁷⁷. Por outro lado, a beleza da figura humana, a beleza de um animal como um cavalo, a beleza de um edifício como uma igreja ou um palácio são exemplos de *belezas aderentes*, já que “pressupõem um conceito de um fim que determina o que a coisa deve ser, portanto um conceito de sua perfeição⁷⁸”. Um juízo estético condicionado por tal conceito não é considerado um juízo de gosto livre e puro⁷⁹. Porém, em “relação a um objeto de fins internos determinados, um juízo de gosto somente seria puro se aquele que julga ou não tivesse um conceito desse fim, ou dele abstraísse em seu juízo⁸⁰”. Mesmo que o sujeito

emitisse um juízo de gosto correto, julgando o objeto como beleza livre, ele seria alvo de censura, e de acusação de julgar equivocadamente, da parte de alguém que considerasse a beleza nesse juízo mera característica aderente (levando em conta o fim do objeto); muito embora ambos, cada um a seu modo, estejam julgando corretamente, um segundo aquilo que tem diante dos sentidos, o outro segundo aquilo que tem no pensamento. Por meio dessa distinção, pode-se afastar muitos mal-entendidos sobre a beleza entre os juízes do gosto, mostrando-se a eles que, enquanto um se atém à beleza livre, o outro se atém à aderente; enquanto um emite um juízo de gosto puro, o outro emite um aplicado⁸¹.

Por meio dessa distinção, Kant estabelece um critério importante para que o sujeito julgue o belo de forma adequada: julgar o objeto sem levar em consideração um conceito permite julgá-lo de forma livre, sem o parâmetro de um fim determinado, enunciando, dessa forma, um juízo de gosto realmente puro.

Kant observa ainda (no § 17) que não pode haver uma “regra objetiva do gosto que determinasse por conceito o que é belo” porque o juízo de gosto é estético⁸². “Procurar por um

⁷⁵ Ibid., B 49.

⁷⁶ Ibid., B 49.

⁷⁷ Ibid., B 49.

⁷⁸ Ibid., B 50-51.

⁷⁹ Ibid., B 50-51.

⁸⁰ Ibid., B 52.

⁸¹ Ibid., B 52- 54.

⁸² Ibid., B 53-54.

princípio do gosto que fornecesse o critério universal do belo por meio de determinados conceitos é um esforço infrutífero, pois o que se procura é impossível e contraditório”⁸³. Essa observação se mostra muito coerente com tudo que foi dito até o momento sobre as características do juízo de gosto, pois um juízo dessa espécie não se baseia em conceitos e, portanto, não seria possível determinar regras objetivas para julgar objetos belos. Se fossem encontradas regras objetivas para julgar o belo, o juízo que decorresse desse processo seria heterônomo e não autônomo. Se não há regras objetivas que balizem o julgamento de objetos belos há, pelo menos, exemplos que permitem orientar tal julgamento. “Por isso se veem alguns produtos do gosto como *exemplares*, mas não como se o gosto pudesse ser adquirido imitando-se os outros”⁸⁴. No julgamento de objetos belos de forma pura cada sujeito deve julgar por si mesmo, sem ser coagido pelo juízo dos demais: “quem imita um modelo, de todo modo, mostra realmente habilidade ao consegui-lo, mas só mostra gosto na medida em que seja capaz de julgar o modelo por si mesmo”⁸⁵. Uma vez que não há parâmetros conceituais objetivos para julgar o belo, deve-se tomar como referência um parâmetro de outro tipo: a *ideia de beleza*. Nesse sentido,

aquele arquétipo do gosto, que se baseia claramente na ideia racional indeterminada de um máximo e, no entanto, não pode ser representado por conceitos, mas somente em uma exposição singular, pode ser melhor designado como o ideal do belo, um tal que, mesmo não estando de posse dele, nos empenhamos todavia em reproduzir. Ele será, contudo, um mero ideal da imaginação, justamente porque não se baseia em conceitos, mas na exposição; e a faculdade da exposição é, no entanto, a imaginação⁸⁶.

Assim, o resultado da análise do juízo de gosto sob o aspecto da *relação* é o seguinte: “Beleza é a forma da *finalidade* de um objeto, na medida em que é percebida nele sem a *representação de um fim*”⁸⁷.

No decorrer da sua prova de que os juízos de gosto possuem características próprias que o autorizam a pleitear a validade universal de sua comunicação, Kant apresenta outros argumentos que o permitem sustentar isso. Derivado da definição apresentada no primeiro

⁸³ Ibid., B 53-54.

⁸⁴ Ibid., B 53-54.

⁸⁵ Ibid., B 53-54.

⁸⁶ Ibid., B 55.

⁸⁷ *CFJ*, B 62. Em relação a essa definição, Loparic comenta o seguinte: “Na linguagem semântica, essa frase pode ser parafraseada como segue: o termo belo designa a conformidade a fins subjetiva formal da causalidade interna da forma perceptiva de um objeto, notada pela reflexão estética e sentida como comprazimento desinteressado, estado de ânimo que tende a perpetuar a presença da forma do objeto no sujeito” (LOPARIC, Z. *Acerca da sintaxe e da semântica dos juízos estéticos*, p. 77).

momento analítico, apresentada como síntese do momento da *qualidade*, o filósofo prussiano expõe o seguinte argumento: “O belo é representado, *sem conceitos*, como objeto de uma satisfação universal”⁸⁸. Provar que um juízo lógico, fundado em conceitos, pode ser universalmente válido é algo que Kant já havia feito nas duas *Críticas*; contudo, demonstrar que um juízo estético pode ter o mesmo direito, é uma tarefa realizada por Kant na “Dedução dos juízos estéticos puros”, embora parcialmente antecipada aqui.

A argumentação kantiana no momento da *qualidade* demonstrou que o juízo de gosto deve ser livre de qualquer interesse, e que o objeto só poderá ser considerado autenticamente belo se for ajuizado dessa maneira. Segundo Kant, “só se pode julgar aquilo que se sabe ser um objeto de uma satisfação sem qualquer interesse como tendo de conter um fundamento de satisfação para todos”⁸⁹. Na medida em que o juízo de gosto não se funda em nenhuma inclinação ou interesse privado, razão pela qual o sujeito

se sente completamente livre em relação à satisfação que dedica ao objeto, então ele não pode ter como fundamento da satisfação circunstâncias privadas, que só valem para o seu sujeito, e tem de ser visto, portanto, como fundado naquilo que também se poderia pressupor em todos os demais, conseqüentemente, aquele que julga precisa acreditar que pode supor em todos os outros uma satisfação similar. Ele falará do belo, portanto, como se a beleza fosse uma propriedade essencial do objeto e o juízo fosse lógico.⁹⁰

Nesse caso, o juízo de gosto se assemelha ao juízo lógico, adquirindo também o direito de reivindicar a sua validade universal; apesar dessa similitude, contudo, não pode alicerçar esse direito nos mesmos fundamentos de um juízo lógico, pois “tal universalidade não pode originar-se sequer em conceitos”. Dito de outra forma,

o juízo de gosto tem de conter, junto com a consciência de estar desprovido de todo e qualquer interesse, uma pretensão à validade para todos sem uma universalidade baseada em objetos, isto é, ele tem de estar ligado a uma pretensão à universalidade subjetiva⁹¹.

De forma equivalente ao que fez no primeiro momento do juízo de gosto, Kant faz uma comparação entre o belo, o agradável e o bom a partir do critério da universalidade de um juízo. Ele observa que na medida em que um juízo sobre o agradável é fundado em um sentimento totalmente privado, não é possível ao ajuizador reivindicar validade universal para

⁸⁸ *CFJ*, B 17-18.

⁸⁹ *Ibid.*, B 17-18.

⁹⁰ *Ibid.*, B 17-19.

⁹¹ *Ibid.*, B 19.

este tipo de juízo; nesse caso vale a máxima: “cada um tem o seu próprio gosto (dos sentidos)”⁹². É possível até que se produza uma certa concordância “entre os seres humanos – uma concordância em relação à qual, porém, uns têm seu gosto contestado, outros o têm chancelado”⁹³. Mesmo assim, essa “universalidade” só pode ser considerada comparativa, pois “o que há aí são leis *gerais* (como são todas as empíricas), não *universais* – como aquelas que o juízo sobre o belo assume, ou às quais tem pretensão”⁹⁴. Não é possível proferir o juízo “Isto é belo *para mim*”, como acontece no caso do juízo sobre o agradável. Se o objeto apraz apenas para aquele que o julga, então esse objeto não pode ser considerado belo, e muito menos o juízo proferido em decorrência desse processo deve ser nomeado de juízo de gosto. Segundo Kant, se um determinado sujeito

apresenta algo como belo, porém, então supõe exatamente a mesma satisfação nos outros: ele não julga apenas para si, mas para todos, e fala da beleza, neste caso, como se ela fosse uma propriedade das coisas. Ele diz, por isso, que a *coisa* é bela; e não conta, digamos, com o assentimento dos outros ao seu juízo de satisfação, por ter encontrado muitos que com ele concordavam, mas antes o *exige* deles. Ele os critica se julgarem de outro modo, e lhes contesta o gosto que, entretanto, eles deveriam ter; e não se pode dizer, nessa medida, que cada um tem o seu gosto particular.⁹⁵

Além disso, os juízos sobre o bom “também têm a pretensão legítima à validade para todos; mas o bom só é representado como objeto de satisfação *por meio de um conceito*”, diferentemente do juízo sobre o agradável e o juízo de gosto⁹⁶.

Kant acrescenta mais um argumento a fim de provar que o juízo de gosto é universalmente válido. Ele defende que a universalidade no juízo de gosto é distinta da universalidade constitutiva de um juízo lógico, uma vez que se trata de uma “universalidade subjetiva”. Para que seja possível concordar com tal argumento

deve-se estar plenamente convencido de que, através do juízo de gosto (sobre o belo), a satisfação com um objeto diz respeito a *todos*, mesmo que não esteja fundado em um conceito (pois neste caso seria bom); e de que essa pretensão à validade universal pertence tão essencialmente a um juízo pelo qual declaramos algo belo que, sem tê-lo em mente, ninguém teria a ideia de empregar essa expressão, e tudo que apraz sem conceitos seria contado como agradável – caso em que cada um de nós guarda seus pensamentos para si e não supõe o assentimento dos outros ao próprio juízo (que é, no entanto, o que acontece a todo tempo no juízo de gosto sobre a beleza). Podemos denominar gosto dos sentidos ao primeiro, e gosto da reflexão ao se-

⁹² Ibid., B 19.

⁹³ Ibid., B 20.

⁹⁴ Ibid., B 21-22.

⁹⁵ Ibid., B 20.

⁹⁶ Ibid., B 21-22.

gundo, na medida em que o primeiro emite juízos privados, e o segundo juízos supostamente comuns (públicos).⁹⁷

O filósofo apresenta, então, duas espécies de gosto, a saber, o *gosto dos sentidos* e o *gosto da reflexão*, adicionando mais um elemento para que seja possível compreender de que maneira o juízo de gosto pode ser universalmente válido, mesmo sendo subjetivo. Kant observa que o sujeito que julga por meio do *gosto dos sentidos* reconhece que o seu juízo vinculado ao prazer ou desprazer com um objeto não vale universalmente, e por isso não exige o assentimento dos outros sobre seu julgamento, mesmo que muitos concordem com ele. Por outro lado, aquele que julga um objeto belo por meio do *gosto da reflexão* tem o direito de pretender o assentimento dos demais em relação aos juízos de gosto que profere, mesmo que discordem dele sobre tal pretensão à validade universal do seu juízo⁹⁸.

Em decorrência disso, Kant caracteriza o tipo de universalidade que o juízo de gosto possui, apresentando mais uma peculiaridade dessa espécie de juízo. Ele afirma que “uma universalidade que não se baseia em conceitos do objeto [...] não é lógica, mas estética, isto é, não contém uma quantidade objetiva do juízo, mas apenas uma subjetiva”⁹⁹. Nesse sentido, a validade de um juízo de gosto é distinta daquela que caracteriza um juízo lógico, e é denominada por Kant de “*validade comum*, que não designa a validade da relação de uma representação à faculdade de conhecimento, mas ao sentimento de prazer e desprazer para todo sujeito”¹⁰⁰. Ademais, o filósofo prussiano observa que todo juízo que é considerado como objetiva e universalmente válido também é subjetivo, visto que “se o juízo vale para tudo que está contido sob um dado conceito, então ele também vale para qualquer um que se represente um objeto por meio desse conceito”¹⁰¹. Porém, adverte ainda que “de uma *validade subjetiva universal*, isto é, estética, que não se baseia em conceito algum, não se pode deduzir a validade lógica, pois esse tipo de juízo não se diz respeito algum ao objeto”¹⁰², demonstrando que a recíproca não é verdadeira. Dessa forma, observa Kant, “a universalidade estética que é atribuída a um juízo tem de ser de um tipo especial”, uma vez que o predicado da beleza “não se

⁹⁷ Ibid., B 21-23.

⁹⁸ Ibid., B 23.

⁹⁹ Ibid., B 23.

¹⁰⁰ Ibid., B 23.

¹⁰¹ Ibid., B 23-25.

¹⁰² Ibid., B 23-25.

conecta com o conceito do *objeto*, considerado em sua esfera lógica completa, mas ainda assim estende-se a toda a esfera *daqueles que julgam*¹⁰³.

Retomando a “Tábua lógica dos juízos”, Kant classifica os juízos de gosto em relação à *quantidade* como *singulares*¹⁰⁴. Todos os juízos de gosto são dessa espécie.

Pois, na medida em que tenho de manter o objeto ligado imediatamente ao meu sentimento de prazer e desprazer, mas não por meio de conceitos, meu juízo não pode ter a quantidade de um juízo objetivo de validade comum, mesmo que, em sendo a representação singular do objeto do juízo de gosto transformada por comparação em um conceito, segundo as condições que determinam o juízo, possa seguir daí um juízo lógico universal¹⁰⁵.

Baseado nisso, Kant observa que um juízo de gosto enuncia a beleza que se atribui a um determinado objeto de forma singular; é por isso que quando pronuncio o juízo “A rosa é bela” este é um juízo singular. Todavia, quando se enuncia “As rosas em geral são belas”, ou “Todas as rosas são belas” já não nos encontramos diante de um juízo estético, mas sim na presença de um juízo lógico produzido a partir daquele tipo de juízo. De outro modo, ao proferir o juízo “A rosa é (devido ao seu perfume, ou mesmo por sua cor) agradável” não estaremos perante um juízo de gosto, ainda que seja um estético e singular, pois é, segundo Kant, um juízo dos sentidos. Ele observa ainda que o juízo sobre o agradável se diferencia do juízo sobre o belo uma vez que “o juízo de gosto traz consigo uma *quantidade estética* da universalidade, isto é, da validade para todos, a qual não pode ser encontrada no juízo sobre o agradável”¹⁰⁶. O autor adverte também que somente os juízos sobre o bom possuem a universalidade lógica, dado que “eles valem como conhecimento do objeto e, por conseguinte, para todos”¹⁰⁷.

¹⁰³ Ibid., B 24-25.

¹⁰⁴ Sobre isso, Loparic faz a seguinte observação: “No que concerne à quantidade lógica dos juízos de gosto, à primeira vista todos eles são singulares (B 24). A sua forma sintática é: ‘*a*, que é P, é (não é) belo (feio)’. A análise kantiana do significado do predicado ‘belo’ [...] mostrou que os juízos singulares não operam a subsunção de indivíduos sob conceitos. A beleza não é atribuída ao *a* em virtude de ele ser P, mas devido ao fato de a percepção de *a*, tendo sido objeto de reflexão, inspirar ou não prazer ou desprazer desinteressados. A semântica do momento sintático de singularidade dos juízos de gosto difere, portanto, da semântica do mesmo momento nos juízos teóricos. [...] Singular do ponto de vista meramente lógico-formal, o juízo de gosto, se considerado do ponto de vista do seu conteúdo, é singular e universal. Caso quiséssemos achar um equivalente sintático para esse último momento, poderíamos dizer que, ao falar da universalidade estética de um tal juízo ‘logicamente’ singular, Kant tem em vista a existência, nele, de um quantificador oculto, que não varia sobre a esfera de percepções ou de objetos dados por meio destas, mas sobre a esfera cujos elementos são os sujeitos que ajuízam esteticamente essas representações. [...] Contrariamente ao que ocorre com os juízos lógicos, os juízos estéticos têm dois momentos quantitativos sintáticos, a singularidade e a universalidade” (LOPARIC, Z. Acerca da sintaxe e da semântica dos juízos estéticos, p. 66-68).

¹⁰⁵ CFJ, B 24-25.

¹⁰⁶ Ibid., B 24-26.

¹⁰⁷ Ibid., B 24-26.

Outro aspecto ressaltado por Kant é que quando se julga um objeto segundo conceitos não há representação alguma sobre a beleza, pois essa representação é lógica e não estética. E se o julgamento autêntico de um objeto belo não pode ser realizado dessa forma, então tal atividade judicativa não pode coagir qualquer um a reconhecer algo como belo¹⁰⁸. Não há provas conceituais e nem demonstrações argumentativas capazes de persuadir os demais a concordarem com o julgamento sobre o belo de um determinado sujeito. Todavia, se não há regras objetivas para orientar o julgamento de objetos belos, nem para obrigar os outros a concordar com esse juízo, de que maneira é possível que o sujeito reconheça que está julgando aqueles objetos de forma adequada? Para responder a esta questão Kant acrescenta um outro termo à sua argumentação, a saber, a *voz universal*¹⁰⁹ (*allgemeine Stimme*). Segundo o filósofo, quando denominamos um objeto de belo “acreditamos veicular uma voz universal e temos a pretensão ao assentimento de todos”¹¹⁰. Ao proferir um juízo de gosto puro o sujeito acredita estar falando por meio de uma “voz universal” que o autoriza a enunciar o que está sendo dito nesse juízo. Nada “é postulado no juízo de gosto, a não ser essa *voz universal* em relação à satisfação sem mediação dos conceitos, portanto a *possibilidade* de um juízo estético que possa ao mesmo tempo ser considerado como válido para todos”¹¹¹. O juízo de gosto não *postula* o assentimento de todos, mas apenas *atribui* esse assentimento a todos, e essa “voz universal” permite ao sujeito reconhecer subjetivamente se seu juízo do gosto é puro ou não. Porém, Kant apresenta uma dificuldade para esse argumento declarando que essa *voz* é apenas uma ideia, observando que este aspecto ainda será tratado em outro momento da “Analítica do belo”. Apesar disso, declara:

Se alguém que acredita proferir um juízo de gosto está de fato julgando em conformidade com essa ideia, isto é algo que pode ser incerto; mas que ele se refira a ela, e que, portanto, seu juízo deva ser um juízo de gosto, ele o indica ao utilizar a expressão “beleza”. Para si próprio, porém, ele pode, através da mera consciência da dissolução de tudo que pertence à satisfação que lhe resta ainda, tornar-se consciente disso; e é somente nisso que ele se promete o assentimento dos outros – uma pretensão

¹⁰⁸ Ibid., B 26.

¹⁰⁹ Acerca desse termo utilizado por Kant, Loparic comenta o que se segue: “Isso posto, surge a pergunta: como são possíveis os juízos sintéticos a priori que expressam tal imputação? A resposta encontrada por Kant diz: a possibilidade de um juízo com esse significado repousa sobre o postulado de algo como ‘uma voz universal com vistas ao comprazimento, sem mediação de conceitos’ (B 26). O propósito dessa resposta é unicamente a de especificar o conteúdo sensível constitutivo a priori de uma pretensão, não de enunciar um fato, uma regularidade natural ou uma exigência moral. O papel da pressuposição da voz universal é apenas resolver ou, pelo menos de encaminhar a busca de uma solução para o problema de saber se a pretensão à validade universal dos juízos de gosto possui algum conteúdo sensível, nem que seja meramente subjetivo” (LOPARIC, Z. *Acerca da sintaxe e da semântica dos juízos estéticos*, p. 71).

¹¹⁰ *CFJ*, B 26.

¹¹¹ Ibid., B 26.

a que ele tem direito, sob tais condições, desde que ele próprio não falte frequentemente com ela, emitindo juízos de gosto equivocados¹¹².

Destarte, o juízo de gosto puro pode reivindicar o assentimento de todos, pois aquele que julga dessa maneira reconhece internamente que realiza essa atividade judicativa de forma adequada, na medida em que crê falar por intermédio de uma “voz universal” que qualquer outro também seria capaz de ouvir.

No decorrer da argumentação (§ 9) Kant levanta uma questão que diz ser crucial para a demonstração da tese que desenvolve na “Analítica do belo”. O filósofo indaga “se no juízo de gosto o sentimento de prazer precede o julgamento do objeto, ou se este precede aquele”¹¹³. Segundo Kant a resposta a esta questão é a “chave para a crítica do gosto” e necessita ser investigada com bastante atenção¹¹⁴.

Em primeiro lugar, Kant observa que se o prazer percebido no julgamento do belo fosse sentido antes do julgamento propriamente dito, e disso dependesse a possibilidade de sua comunicação com os outros, então esse procedimento seria contraditório com a possibilidade da comunicação universal de um juízo de gosto. Pois um prazer dessa espécie “não poderia ser outro senão o do mero agradável na sensação sensível e só poderia, portanto, dada a sua própria natureza, possuir validade privada”¹¹⁵. Com efeito, o sentimento de prazer que acompanha o juízo de gosto não poderia anteceder o julgamento de um objeto belo, pois dessa maneira seria uma mera sensação privada, como o agradável, impossível de ser comunicada universalmente.

Se o prazer não precede o julgamento então qual seria o fundamento para justificar a comunicação universal de um juízo de gosto? A resposta de Kant é a seguinte:

é a comunicabilidade universal do estado mental na representação dada que, como condição subjetiva do juízo de gosto, tem de servir a este como fundamento e ter como consequência o prazer com o objeto¹¹⁶.

Num juízo lógico, além do estado mental que acompanha esse julgamento, também o próprio conhecimento sobre o objeto pode ser comunicado. Porém, na medida em que o juízo de gosto é subjetivo, a única coisa que pode ser comunicada universalmente é o estado mental

¹¹² Ibid., B 26-28.

¹¹³ Ibid., B 27-28.

¹¹⁴ Ibid., B 27- 28.

¹¹⁵ Ibid., B 27-28.

¹¹⁶ Ibid., B 27, 28.

resultante da relação entre as faculdades cognitivas do sujeito, pois aqui não há conceitos que possam ser comunicados¹¹⁷. E as faculdades envolvidas nessa atividade judicativa são a imaginação e o entendimento em um jogo livre, porque aqui não há a obrigação de produzir conceitos; se as faculdades cognitivas não têm essa incumbência, então podem jogar livremente, sem regras determinadas, sem a coação do entendimento, que neste caso fica subordinado à imaginação produtiva. “Esse estado do *livre jogo* das faculdades de conhecimento, em uma representação pelo qual um objeto é dado, tem de poder ser universalmente comunicado”, uma vez que “o conhecimento, como determinação do objeto com a qual as representações dadas (em qualquer sujeito) devem concordar, é o único modo de representação que vale para todos”¹¹⁸. Nesse sentido, o estado mental em que se encontra o sujeito nessa situação é passível de ser comunicado universalmente, pois é a condição de possibilidade para a produção de qualquer representação, seja ela objetiva ou subjetiva.

Esse julgamento meramente subjetivo (estético) do objeto, ou da representação pela qual é dado, precede, então, o prazer que se sente com ele, e é o fundamento desse prazer na harmonia das faculdades de conhecimento; é somente naquela universalidade das condições subjetivas do julgamento o objeto, porém, que se funda essa validade subjetiva universal da satisfação que associamos à representação do objeto que denominamos belo¹¹⁹.

Ficou evidente até o momento que o prazer é consequência do acordo das faculdades cognitivas em um jogo livre, e que somente o estado mental do sujeito que julga objetos belos pode ser comunicado universalmente em um juízo de gosto. Kant levanta outra questão, que segundo o mesmo pode ser considerada uma “questão menor”, nos seguintes termos: “De que modo nos tornamos conscientes da concordância subjetiva recíproca das faculdades cognitivas entre si no juízo de gosto?” Tal percepção é estética ou intelectual?¹²⁰ Se a representação dada em um juízo de gosto fosse um conceito então a consciência do acordo entre as faculdades seria intelectual, não sendo acompanhada de um sentimento. Mas como tal juízo é estético, aquele acordo só poderá ser sentido por meio da percepção subjetiva do sentimento de prazer ou desprazer que acompanha o juízo de gosto (e a possibilidade de sentir isso anima a imaginação e o entendimento a realizar tal atividade), sendo essa a única sensação que é postulada no juízo de gosto como universalmente comunicável¹²¹. Então, segundo Kant, nos tor-

¹¹⁷ Ibid., B 27-29.

¹¹⁸ Ibid., B 29.

¹¹⁹ Ibid., B 29-31.

¹²⁰ Ibid., B 30-31.

¹²¹ Ibid., B 30-32.

namos conscientes do acordo (ou desacordo) do livre jogo das faculdades cognitivas por meio do sentimento de prazer (ou desprazer) percebido como resultante desse processo; o sentimento, portanto, é posterior ao julgamento e pode ser comunicado universalmente, pois não é algo meramente privado.

Pelo exposto (§§ 6-9), Kant define sinteticamente o belo de acordo com o momento da *quantidade* da seguinte forma¹²²: “Belo é aquilo que apraz universalmente sem conceitos”¹²³.

Continuando seu percurso argumentativo, Kant (§ 18) esclarece em que consiste a *modalidade* de um juízo de gosto, apresentando, então, seu quarto e último momento analítico. Naturalmente, seu ponto de partida são as categorias modais: possibilidade, efetividade e necessidade. “Posso dizer de qualquer representação que é ao menos *possível* ela (como conhecimento) estar ligada a um prazer. Daquilo que denomino *agradável*, digo que ele *realmente* produz prazer em mim”¹²⁴. Já o prazer que acompanha um juízo de gosto é distinto, porque reconheço nele que há “uma relação *necessária* à satisfação”¹²⁵, diferentemente do juízo sobre o agradável, que não exige de ninguém essa necessidade. Nesse sentido, Kant declara:

Agora, esta necessidade é de um tipo particular: não é uma necessidade objetiva, em que se pudesse conhecer a priori que todos *sentirão* essa satisfação com o objeto que denominei belo; também não é uma necessidade prática, em que, por meio de conceitos de uma vontade racional, que serve de regra a seres que agem livremente, essa satisfação seria a consequência necessária de uma lei objetiva, não significando senão que se deve simplesmente (sem outro propósito) agir de certo modo¹²⁶.

Tal necessidade, peculiar ao juízo de gosto, é denominada pelo filósofo prussiano de *exemplar*, “isto é, uma necessidade do assentimento *de todos* a um juízo que é considerado como exemplo de uma regra universal que não pode ser fornecida”¹²⁷. Isso se justifica pois no juízo de gosto, na medida em que é um juízo estético, essa necessidade não pode ser apodíctica, como ocorre nos juízos objetivos e de conhecimento; também não pode ser derivada da

¹²² Sobre essa definição, Loparic se pronuncia da seguinte maneira: “Kant anuncia o resultado principal da sua semântica dos juízos de gosto da seguinte maneira: “O belo é o que é representado sem conceitos como objeto de um comprazimento universal” (B 17). Ele o formula, ainda, da seguinte maneira, mais breve: “Belo é o que apraz universalmente sem conceito” (B 32). Dito em modo semântico: a validade universal da ligação entre a representação perceptiva da forma do objeto ajuizado e o sentimento de comprazimento desinteressado é interpretada em termos de um modo de sentir (voz universal), fundado a priori de maneira a ser esclarecida e pressuposto como comum a todos” (LOPARIC, Z. *Acerca da sintaxe e da semântica dos juízos estéticos*, p. 71).

¹²³ *CFJ*, B 32.

¹²⁴ *Ibid.*, B 62.

¹²⁵ *Ibid.*, B 62.

¹²⁶ *Ibid.*, B 62-64.

¹²⁷ *Ibid.*, B 63-64.

universalidade da experiência, uma vez que ela não fornecerá exemplos empíricos suficientes para que seja encontrada uma unanimidade sobre o julgamento de objetos belos, assim como não se “pode fundar em juízos empíricos um conceito de necessidade desses juízos”¹²⁸.

Kant observa também que a necessidade que o sujeito atribui ao juízo de gosto é condicionada (§ 19). Tal espécie de juízo busca o assentimento de todos, pois “quem declara belo pretende que todos *devem* aprovar o objeto em questão e igualmente declará-lo belo”¹²⁹. Um sujeito que enuncia um juízo de gosto puro espera que os demais aprovem o seu julgamento, concordando sobre como chegou a esse resultado e o que declara ao proferir o enunciado “Isto é belo”. Aquele *dever* “no juízo estético, portanto, mesmo com todos os dados requeridos para o julgamento, só é anunciado condicionalmente”¹³⁰. No juízo de gosto autêntico busca-se

o assentimento dos demais porque se tem um fundamento que é comum a todos; e nós poderíamos mesmo contar com esse assentimento, desde que tivéssemos a certeza de que o caso está sendo subsumido corretamente sob tal fundamento como regra do assentimento.¹³¹

Uma vez identificado que a necessidade subjetiva que fundamenta a possibilidade da aprovação coletiva de um juízo de gosto puro é condicionada, cabe explicitar qual seria essa condição. Segundo Kant (§ 20) tal condição é a ideia de um sentido comum¹³². Ele observa ainda que se os juízos de gosto

tivessem (como os juízos do conhecimento) um princípio objetivo determinado, aquele que os proferisse segundo esse princípio poderia pretender à necessidade incondicionada de seu juízo. Se não tivessem qualquer princípio, tal como o juízo do mero gosto sensível, a ninguém ocorreria cogitar a sua necessidade¹³³.

Por outro lado, os juízos de gosto devem “ter um princípio subjetivo que determina o que apraz ou não apraz somente pelo sentimento, e não por conceitos, mas ainda assim de maneira universalmente válida”¹³⁴, denominado de *sentido comum* (*Gemeinsinn* ou *sensus communis*). Sem a pressuposição da existência de um sentido comum compartilhado entre os seres humanos, entendido como o “efeito do livre jogo de nossas faculdades cognitivas” e não

¹²⁸ Ibid., B 63- 64.

¹²⁹ Ibid., B 63-64.

¹³⁰ Ibid., B 63-64.

¹³¹ Ibid., B 63-64.

¹³² Ibid., B 65.

¹³³ Ibid., B 65.

¹³⁴ Ibid., B 65.

como um sentido externo, não seria possível o proferimento de juízos de gosto que pretendessem atingir a aprovação dos demais¹³⁵. Dessa forma, a ideia de um sentido comum (*sensus communis*) é a condição da necessidade subjetiva pretendida pelo juízo de gosto puro.

A partir do argumento anterior, Kant indaga se é plausível pressupor um sentido comum como condição de possibilidade para garantir a comunicabilidade universal de um juízo de gosto (§ 21). Ele observa que os conhecimentos e os juízos, bem como as convicções que os acompanham, têm de poder ser comunicados universalmente, caso contrário não seria possível conhecimento algum, assim como afirma o ceticismo. Em função disso, se é possível comunicar tais juízos é possível também manifestar em público

o estado de ânimo, isto é, a disposição das forças cognitivas para o conhecimento em geral, em especial aquela proporção que é adequada a uma representação (pela qual um objeto nos é dado) para dela fazer um conhecimento, têm de poder ser universalmente comunicado, pois sem isto, como condição subjetiva do conhecer, o conhecimento não poderia surgir como efeito¹³⁶.

A relação entre a imaginação produtiva e o entendimento no julgamento de objetos belos coloca o sujeito em um estado de ânimo que é o mesmo requerido para um conhecimento em geral, e ele reconhece isso por meio do sentimento de prazer que sente como efeito do acordo entre essas faculdades. Tal estado de ânimo, bem como o sentimento percebido como efeito desse acordo, podem ser comunicados universalmente. Assim, essa concordância entre as faculdades

precisa, ela própria, ser universalmente comunicada, e com ela, portanto, o sentimento que se tem dela (em uma representação dada); e como a comunicabilidade universal de um sentimento pressupõe, todavia, um sentido comum, então há bons fundamentos para admitir este último (sem entrar por isso em observações psicológicas (como a condição de necessária da comunicação universal de nosso conhecimento, a qual tem que ser pressuposta em qualquer lógica ou princípio de conhecimento que não seja cético¹³⁷.

Finalizando a argumentação que desenvolve no quarto momento de sua análise do juízo de gosto (§ 22), Kant declara que a “necessidade do assentimento universal pensado em um juízo de gosto é uma necessidade subjetiva representada como objetiva sob a pressuposição de um sentido comum”¹³⁸. Ele observa que em “todos os juízos pelos quais declaramos algo belo, não admitimos que ninguém tenha uma opinião diferente, mesmo sem fundar nosso

¹³⁵ Ibid., B 65.

¹³⁶ Ibid., B 66-67.

¹³⁷ Ibid., B 66-67.

¹³⁸ Ibid., B 66-67.

juízo em conceitos, mas em nosso sentimento”, que neste caso “tomamos por fundamento, portanto, não como sentimento privado, mas como um sentimento comunitário”. Além disso “esse sentido comum não pode [...] estar fundado na experiência, já que pretende legitimar juízos que contêm um dever: ele não diz que todos irão concordar com nosso juízo, mas devem fazê-lo”¹³⁹. Dessa forma,

o sentido comum, de cujo juízo dou aqui, como exemplo, o meu juízo de gosto, atribuindo-lhe por isso uma validade *exemplar*, é uma mera norma ideal sob cuja pressuposição posso considerar como regra para todos, com razão, um juízo que com ela concorde e a satisfação com um objeto expressa neste juízo; pois, embora o princípio só possa ser admitido subjetivamente, ele o é como um princípio subjetivamente universal (uma ideia necessária para todos) no que diz respeito à unanimidade de diferentes julgadores, como se exigisse um assentimento universal – desde que se tenha certeza de estar efetuando corretamente a subsunção¹⁴⁰.

Com efeito, na medida em que um juízo estético não está fundado em conceitos (pois se assim o fosse seria possível um princípio objetivo para o gosto) é por meio da enunciação em público de um juízo de gosto puro que o sujeito apresenta aos outros um exemplo da maneira de como o belo deve ser ajuizado. Tal exemplo é pressuposto como se fosse uma regra geral que pode ser compartilhada universalmente com os demais, mesmo que não possa ser discursivamente demonstrada, pois o que se comunica são apenas o estado de ânimo e o sentimento que acompanham um juízo de gosto. Se qualquer sujeito adotar os critérios exigidos para o julgamento de objetos belos, proferindo juízos de gosto puros, poderá reivindicar que sejam universalmente comunicáveis e aprovados pelos demais, servindo de exemplo para que outros possam julgar autonomamente suas próprias experiências sobre objetos belos.

Pelo exposto, Kant define o belo de acordo com a análise do momento lógico da *necessidade* da seguinte maneira: “Belo é aquilo que se conhece, sem conceitos, como efeito de uma satisfação *necessária*”¹⁴¹. Com essa última definição Kant encerra a “Analítica do belo”, deixando explícitas as condições sob as quais um juízo de gosto puro deve ser proferido e pode esperar pelo assentimento de todos.

¹³⁹ Ibid., B 68.

¹⁴⁰ Ibid., B 68.

¹⁴¹ Ibid., B 69. Acerca disso, Loparic faz a seguinte observação: “Na linguagem semântica: o termo ‘belo’ é aplicado aos objetos tais que a representação perceptiva da sua forma é ligada necessariamente à sensação (ao sentimento) de comprazimento desinteressado (de todos)” (LOPARIC, Z. *Acerca da sintaxe e da semântica dos juízos estéticos*, p. 82).

2.3 A Dedução do juízo de gosto (*Quid juris*)

Na “Analítica do belo” Kant enfrenta questões de fato, demonstrando a possibilidade do proferimento de juízos de gosto puros. Todavia, resta ainda uma questão de direito: justificar em que medida um juízo como o de gosto, fundado tão somente num sentimento de prazer, pode erguer consigo uma pretensão de validade universal e necessária. Essa é a questão da “Dedução”¹⁴² do juízo de gosto puro. Cabe a Kant demonstrar em que medida esse tipo de juízo está alicerçado em fundamentos a priori, tal como fora demonstrado também nas *Críticas* anteriores sobre os juízos teóricos e os juízos práticos. Na dedução os argumentos giram em torno das provas transcendentais da validade universal de um juízo de gosto, apresentando argumentos que demonstrem a “legalidade” (*Rechtmäßigkeit*) em que se sustenta essa tese. Enquanto na primeira parte da “Crítica do gosto” Kant apresenta as *provas materiais* que caracterizam um objeto belo e as peculiaridades fáticas do juízo de gosto, agora enfrenta a etapa do *quid juris*¹⁴³ do processo, provando em que medida o juízo de gosto pode ser declarado universalmente válido¹⁴⁴. Como são possíveis os juízos sintéticos a priori estéticos (juízo de gosto)?¹⁴⁵ É sobre essa questão balizadora que Kant desenvolve a sua “Dedução”.

¹⁴² O termo alemão *Deduktion* é utilizado por Kant com seu sentido tomado emprestado do vocabulário jurídico, como observa Trevisan: “Ora, por mais rigorosas que sejam as interpretações que procuram examinar a consistência lógica das antinomias kantianas, o sentido primeiro e prioritário deste termo não pode ser compreendido fora de seu lugar natural, a *jurisprudência*, onde designa um conflito de leis em uma legislação e não prioritariamente em um sistema lógico consistente; da mesma forma, [...] não se pode entender o conceito kantiano de dedução no significado atualmente dominante do termo, como a derivação de um enunciado qualquer em uma cadeia silogística, mas, antes, apenas em seu sentido originalmente jurídico, nomeadamente a justificativa da aquisição ou defesa de um direito, autorização ou competência. [...] Para Kant, o termo *Deduktion* utilizado na filosofia transcendental significa, decerto, a ‘justificativa’ da pretensão ou reivindicação de validade e autorização do uso de um conceito ou princípio, porém não prioritária ou unicamente sob a forma de uma inferência silogística” (TREVISAN, D. A “novidade” da terminologia crítica? Sobre a “dedução” como termo jurídico na *Crítica da Razão Pura*. In: HULSHOF, M; MARQUES, U. R. A (org.). *A Linguagem em Kant, a linguagem de Kant*. Marília: Oficina Universitária; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2018, p. 168-172).

¹⁴³ Na *Crítica da razão pura* Kant faz a seguinte observação: “Quando falam de competências e demandas, os juristas distinguem, em um processo judicial, a questão sobre aquilo que é o direito (*quid juris*) da questão relativa ao fato (*quid facti*) e, na medida em que exigem provas de ambos, denominam *dedução* à primeira, que deve estabelecer a competência ou a pretensão jurídica” (*CRPu*, B 116).

¹⁴⁴ Na terceira *Crítica* Kant faz esta ponderação: “Assim, pode-se sempre começar pela exposição empírica dos juízos estéticos, de modo a fornecer o material para uma investigação mais elevada; mas uma elucidação transcendental dessa faculdade é também possível, e pertence de modo especial à crítica do gosto. Pois, se este não possuir princípios a priori, ele não poderia guiar os juízos de outrem, nem emitir sobre estes, ainda que com aparência de legitimidade, enunciados de aprovação ou reprovação. [...] O restante do que é próprio à analítica da faculdade de julgar inclui, antes de mais nada, a: Dedução dos juízos estéticos puros” (*CFJ*, B 130-131).

¹⁴⁵ Em relação à essa questão, Loparic faz o seguinte comentário: “A segunda tarefa, a da dedução, propõe-se a encontrar ‘a justificativa da pretensão à validade necessária universalmente do juízo estético’ (B 133). O que se busca é um princípio a priori que permita compreender como — por qual procedimento — e em que medida é possível satisfazer as pretensões dos juízos estéticos à universalidade e à necessidade (B 148). [...] Os dois grupos de problemas, tomados em conjunto, constituem a principal tarefa da Analítica do Belo, que é responder à

Ao iniciar a dedução do juízo de gosto (§ 30) Kant adverte que somente um juízo estético que tenha a pretensão de reivindicar a sua validade universal exige que se apresente a sua dedução, ou seja, a legalidade dessa pretensão. Ademais, tal espécie de juízo tem que estar fundado em algum princípio a priori, bem como deve ser acompanhado pelo prazer ou desprazer diante da *forma do objeto* para que possa reivindicar o direito de sua comunicação universalmente válida; caso contrário não se exigiria dele a obrigação da prova dessa legitimidade. Neste caso, Kant observa que somente o juízo de gosto atende às essas exigências.

Após estabelecer que apenas do juízo de gosto se exige uma dedução, Kant apresenta em seguida observações sobre o “método da dedução” dessa espécie de juízo (§ 31). Observa que só é obrigatória a dedução de um juízo qualquer na medida em que tal enunciado “levanta uma pretensão à necessidade”¹⁴⁶, em outros termos, exige universalidade. O juízo de gosto se enquadra nessa condição, pois requer “universalidade subjetiva, isto é, o assentimento de todos, ainda que não seja um juízo de conhecimento, trata-se tão somente do prazer ou desprazer com um dado objeto”¹⁴⁷. Por não se tratar de um juízo teórico (que tem por fundamento o conceito de *natureza* em geral fornecido por meio do entendimento) e nem de um juízo prático (que toma por fundamento a ideia de *liberdade*, dada a priori pela razão), o juízo de gosto deve ser justificado de forma distinta, já que

é preciso estabelecer apenas a *validade universal* de um juízo *singular* que exprima a finalidade subjetiva de uma representação empírica da forma de um objeto para esclarecer como é possível que algo agrade somente no julgamento (sem sensação dos sentidos ou conceito) e, do mesmo modo como o julgamento de um objeto em nome do *conhecimento* em geral tem regras universais, também a satisfação de alguém possa ser enunciada como regra para todos os demais¹⁴⁸.

De modo equivalente às regras gerais que garantem a possibilidade dos conhecimentos em geral, também a satisfação sentida por ocasião do julgamento de objetos belos, declarada em um juízo de gosto, pode ser enunciada como uma regra válida para todos.

seguinte pergunta: como são possíveis juízos sintéticos a priori estéticos? Sendo assim — esse é um ponto destacado pelo próprio Kant —, a problemática central da crítica kantiana dos juízos de gosto pertence ‘ao problema geral da filosofia transcendental: como são possíveis juízos sintéticos a priori?’ (B 149). A parte dos estudos desenvolvidos na Analítica do Belo da terceira Crítica está contida no campo mais geral da filosofia transcendental, ampliada de maneira a abranger a questão de possibilidade de todos os juízos sintéticos a priori, independentemente de eles serem teóricos, práticos, estéticos ou de pertencerem a qualquer outro domínio do pensamento filosófico” (LOPARIC, Z. *Acerca da sintaxe e da semântica dos juízos estéticos*, p. 50-51).

¹⁴⁶ *CFJ*, B 134-135.

¹⁴⁷ *Ibid.*, B 134-135.

¹⁴⁸ *Ibid.*, B 134-135.

Como essa validade universal não se funda “numa votação ou consulta aos demais sobre o modo de sentir”¹⁴⁹, uma vez que o juízo de gosto se alicerça na autonomia daquele sujeito que julga de forma adequada os objetos belos, ou seja, aquele que tem o seu próprio gosto, essa espécie de juízo estético possui uma dupla propriedade:

primeiramente, validade universal a priori, que não é uma universalidade lógica segundo conceitos, mas sim a validade de um juízo singular; *em segundo* lugar, uma necessidade (que tem que estar sempre baseada em fundamentos a priori), que, no entanto, não depende de demonstrações a priori cuja representação pudesse coagir ao assentimento que o juízo de gosto supõe em qualquer um¹⁵⁰.

O método da dedução dependerá da solução dessas peculiaridades lógicas que distinguem o juízo de gosto dos demais. E para realizar essa tarefa será necessário purificar desse juízo “todo seu conteúdo, qual seja, o sentimento de prazer e desprazer, e nos limitarmos a comparar a forma estética com a forma dos juízos objetivos, tal como prescrita pela lógica”¹⁵¹.

A primeira daquelas peculiaridades do juízo sobre o belo é definida por Kant (§ 32) do seguinte modo: “O juízo de gosto determina seu objeto, no que diz respeito à satisfação (como beleza), com uma pretensão ao assentimento de *todos*, como se fosse objetivo”¹⁵². A enunciação do juízo “Isto é belo” não atribui uma qualidade ao objeto julgado, mas declara a satisfação percebida pelo sujeito que julga tal objeto, satisfação essa que pode pretender que os demais também sintam. No juízo de gosto não estão em jogo as propriedades empíricas de um objeto, mas o *modo* como o ajuizador percebe esse objeto na relação livre de suas faculdades cognitivas. Não importa *o que* percebo, porém *como* percebo um objeto declarado belo por um juízo de gosto. Além do mais, Kant adverte que “exige-se de cada juízo, para provar o gosto do sujeito, que este julgue por si mesmo, sem precisar tatear pela experiência entre os juízos de outrem tentando aprender com eles”¹⁵³, isto é, que seu juízo não seja resultado da imitação dos juízos alheios, mas elaborado de modo a priori.

Nesse sentido, “o gosto só tem pretensão à autonomia. Fazer de juízos alheios o fundamento de determinação do próprio juízo será heteronomia”¹⁵⁴, observa o filósofo. Contudo, isso não quer dizer que cada um pode fundar seu gosto apenas em seus critérios pessoais, não

¹⁴⁹ Ibid., B 136.

¹⁵⁰ Ibid., B 136.

¹⁵¹ Ibid., B 136.

¹⁵² Ibid., B 136.

¹⁵³ Ibid., B 137.

¹⁵⁴ Ibid., B 138-139.

levando em conta aquilo que o gosto dos demais pôde julgar. Os exemplos do gosto dos outros devem servir como modelos para o seu próprio julgamento, sem que isso configure uma mera imitação, servindo para “dar pistas aos demais procurarem os princípios em si mesmos e, assim, encontrar o seu próprio e muitas vezes melhor caminho”¹⁵⁵. Aprender com o exemplo do juízo de gosto dos outros seres humanos é algo que pode ocorrer sem que se esteja necessariamente coagindo a autonomia da faculdade de julgar de um determinado sujeito¹⁵⁶.

Então, de acordo com a primeira peculiaridade do juízo de gosto, a satisfação que tal espécie de juízo comunica pode ser compartilhada e aprovada pelos demais, como se fosse objetiva, servindo, inclusive, como modelo para o ajuizamento de outros sujeitos que julgam por meio dessa faculdade, sem que seja necessariamente prejudicada a sua autonomia.

A segunda daquelas peculiaridades do juízo de gosto é definida nos seguintes termos (§ 33): “O juízo de gosto não pode ser determinado por argumentos, exatamente como se fosse meramente *subjetivo*”¹⁵⁷. Em decorrência dessa tese Kant observa: (1) que os sujeitos que julgam por meio do gosto não podem contar com o assentimento dos outros para fornecer “uma prova válida para o julgamento da beleza”, nem “aquilo que agradou aos outros jamais poderá servir como fundamento de um juízo estético”, pois não há “nenhuma *demonstração* empírica capaz de coagir o juízo de gosto alheio”¹⁵⁸; (2) que, por outro lado, “uma prova a priori, segundo determinadas regras, é ainda menos capaz de determinar o juízo sobre a beleza”¹⁵⁹, uma vez que também não é possível fundamentar um juízo dessa espécie em argumentos demonstrados de forma lógica, como se fosse um juízo de conhecimento. É devido a essas características que, como observa Kant,

se designou essa faculdade estética de julgamento com o nome de “gosto”. Pois, mesmo que alguém me enumere todos os ingredientes de um prato, e observe que eu costumo gostar de cada um deles, e ainda louve com razão o caráter saudável dessa

¹⁵⁵ Ibid., B 138-139.

¹⁵⁶ No § 32 Kant se vale da figura de um jovem poeta para ilustrar a relação entre gosto e autonomia: “Daí que um jovem poeta não se deixe dissuadir da convicção de que seu poema é belo pelo juízo do público ou de seus amigos; e, se ele lhes dá ouvidos, não o faz porque mudou de opinião, mas por encontrar em seu anseio por aprovação um motivo para acomodar-se na ilusão comum – mesmo que todo o público tivesse mau gosto (ao menos do seu ponto de vista). Somente mais tarde, quando o exercício de sua faculdade de julgar a tiver tornado mais acurada, poderá ele afastar-se livremente de seus juízos antigos; tal como ele faz também com os seus juízos que se baseiam inteiramente na razão” (Ibid., B 137). Nesse sentido, Fiona Hughes comenta: “Thus the young poet must judge for himself even when he is not yet sufficiently experienced to come to a good aesthetic judgement. Our taste can be educated by following a model, but never by passive imitation (HUGHES, F. *Kant’s Critique of Aesthetic Judgement*, p. 98).

¹⁵⁷ *CFJ*, B 140.

¹⁵⁸ Ibid., B 141-142.

¹⁵⁹ Ibid., B 141-142.

comida, ficarei surdo a todos os argumentos e provarei o prato com a *minha* língua e meu paladar – com base nisso (não em princípios universais) emitirei o meu juízo¹⁶⁰.

Assim, em função daquelas peculiaridades descritas em relação ao juízo de gosto, a sua propriedade autêntica

consiste em que, mesmo tendo uma validade meramente subjetiva, ele ainda assim tem a pretensão de referir-se a *todos* os sujeitos, tal como só poderia acontecer se fosse um juízo objetivo baseado em fundamentos do conhecimento e pudesse ser imposto através de uma prova¹⁶¹.

A partir das peculiaridades do juízo de gosto expostas anteriormente, Kant se dedica a demonstrar em seguida qual é o princípio a priori que fundamenta a faculdade que elabora esse juízo, a saber, o *gosto*. Nota, inicialmente, que não é possível que o gosto possua um princípio objetivo (§ 34). O filósofo prussiano observa que sob um *princípio do gosto* “se poderia entender um princípio sob cuja condição fosse subsumido o conceito de um objeto e, por uma conclusão, se deduzisse então que ele é belo”¹⁶². No entanto, como o juízo de gosto é subjetivo, acompanhado do sentimento de prazer como efeito da representação de um objeto belo, não é possível que ninguém possa me impor esse sentimento por meio de uma demonstração, como poderia ocorrer no caso dos juízos de conhecimento¹⁶³. Por conseguinte, devido às características do juízo de gosto, é impossível que a faculdade do gosto possua um princípio objetivo. Caberá à crítica transcendental “desenvolver e justificar um princípio subjetivo do gosto como um princípio a priori da faculdade de julgar”, realizando, dessa maneira, a crítica da própria faculdade de julgar¹⁶⁴.

Uma vez explicitado que não há princípio objetivo que fundamente o gosto, é indispensável demonstrar qual propriamente seria aquele princípio subjetivo. Kant afirma que o “princípio do gosto é o princípio subjetivo da faculdade de julgar em geral”¹⁶⁵ (§ 35). Inicialmente, ele diferencia o juízo de gosto do juízo lógico nos seguintes termos: enquanto este “subsume uma representação sob conceitos do objeto, [aquele] não subsume de modo algum sob um conceito, pois, do contrário, o assentimento universal necessário poderia ser imposto

¹⁶⁰ Ibid., B 141-143.

¹⁶¹ Ibid., B 143.

¹⁶² Ibid., B 143.

¹⁶³ Ibid., B 143.

¹⁶⁴ Ibid., B 144-145.

¹⁶⁵ Ibid., B 144-145.

por meio de provas”¹⁶⁶. Apesar dessas diferenças, ainda assim é possível encontrar semelhanças entre ambos, visto que o juízo de gosto é parecido com o lógico ao fornecer também universalidade e necessidade, mas não proporciona isso segundo conceitos e sim de maneira meramente subjetiva¹⁶⁷. Kant nota ainda que “como os conceitos de um juízo constituem o seu conteúdo (aquilo que pertence ao conhecimento do objeto), e o juízo de gosto não é determinável por conceitos, ele se funda somente na condição formal subjetiva de um juízo”¹⁶⁸. Se não há condição objetiva que fundamente a faculdade do gosto, então “a condição subjetiva de todos os juízos é a própria capacidade ou faculdade de julgar”¹⁶⁹, composta pela imaginação produtiva e pelo entendimento. É desse modo que “o gosto, como faculdade de julgar subjetiva contém um princípio da subsunção – mas não das intuições sob *conceitos*, e sim da *faculdade* de intuir ou representar” (a imaginação) “sob a *faculdade* dos conceitos (isto é, o entendimento), na medida em que a primeira, em sua *liberdade*, concorda o último *em sua legalidade*”¹⁷⁰. Dessa forma, o princípio subjetivo que possibilita a própria faculdade de julgar é também o princípio a priori que fundamenta o gosto.

Em seguida, Kant apresenta qual é o problema que está subtendido na dedução dos juízos de gosto (§ 36). Ele observa que as categorias do entendimento, devido ao seu caráter objetivo, exigiram uma dedução, que fora apresentada na primeira *Crítica*, na Lógica transcendental. Naquele momento fora resolvida a questão: “Como são possíveis os juízos sintéticos a priori”? A solução dessa questão garantiu que se reconhecesse o princípio a priori que fundamenta o entendimento puro e, por consequência, os juízos teóricos que deles resultam. No entanto, o juízo de gosto é distinto dos juízos teóricos, uma vez que representa o acordo ou desacordo entre as faculdades cognitivas no esforço de julgar livremente objetos belos, representação esta acompanhada de um sentimento de prazer ou desprazer como efeito, sendo que este sentimento que acompanha tais juízos estéticos é o seu “predicado”. Se o juízo teórico, elaborado pelo jogo determinado entre imaginação e entendimento, possui um fundamento a priori, é possível supor que o juízo do gosto (que também é elaborado por essas mesmas faculdades cognitivas, todavia a partir de um jogo livre) igualmente esteja alicerçado em um fundamento semelhante. Se o juízo de gosto

¹⁶⁶ Ibid., B 146.

¹⁶⁷ Ibid., B 146.

¹⁶⁸ Ibid., B 146.

¹⁶⁹ Ibid., B 146.

¹⁷⁰ Ibid., B 146-148.

não é um mero juízo de sensação, mas um juízo de reflexão que supõe essa satisfação como necessária em todos, ele precisa ter algo como princípio a priori por fundamento que, embora possa ser meramente subjetivo (caso um princípio objetivo seja impossível para tal tipo de juízo), carece ainda assim de uma dedução, pela qual se compreenda como um juízo estético pode ter pretensão à necessidade¹⁷¹.

Em decorrência disso, segundo Kant, este é o problema central que ocupa a dedução, definido nos seguintes termos: “Como são possíveis juízos de gosto?”¹⁷² Dito de outra maneira:

Como é possível um juízo que, partindo apenas do *próprio* sentimento de prazer com um objeto, independentemente do seu conceito, julga esse prazer, enquanto dependente da representação do mesmo objeto *em todos os outros sujeitos*, a priori, isto é, sem precisar esperar por uma determinação alheia¹⁷³.

Esse problema, longe de ser uma questão circunscrita apenas aos limites do juízo de gosto e da faculdade de julgar o belo, está vinculado também ao problema geral da filosofia transcendental, que investiga “Como são possíveis juízos sintéticos a priori?”¹⁷⁴ Destarte, o problema da crítica do gosto é uma das faces do problema da filosofia transcendental como um todo, apenas expostas nas três *Críticas* a partir de perspectivas distintas, revelando o caráter sistemático da filosofia crítica kantiana.

Após demonstrar que o juízo de gosto tem o direito de estar fundado em um princípio a priori, Kant indaga (§ 37): “O que é propriamente afirmado a priori de um objeto em um juízo de gosto?”¹⁷⁵ Ficou evidente no decorrer na “Analítica do belo” que o juízo de gosto possui características que o diferem dos demais tipos de juízos. E são justamente essas peculiaridades que tornam difícil provar que um juízo de gosto possa ser universalmente válido. Nesse sentido, na “Dedução” o filósofo apresenta o seguinte argumento, que contribui para provar a sua tese:

Não é o prazer, portanto, mas *a validade universal desse prazer*, que, percebida como ligada ao mero julgamento de um objeto na mente, é representada a priori em um juízo de gosto como regra universal para a faculdade de julgar, válida para todos¹⁷⁶.

¹⁷¹ Ibid., B 147-149.

¹⁷² Ibid., B 147-149.

¹⁷³ Ibid., B 149.

¹⁷⁴ Ibid., B 149.

¹⁷⁵ Ibid., B 149.

¹⁷⁶ Ibid., B 150-151.

Se for admitido que “em um juízo de gosto puro a satisfação com o objeto é ligada ao mero julgamento de sua forma, então o que sentimos como ligação à representação do objeto na mente não é outra coisa”, observa Kant, “senão a finalidade subjetiva dessa forma para a faculdade de julgar”¹⁷⁷. Além do mais, como a faculdade de julgar

só pode estar voltada às condições subjetivas do uso da faculdade de julgar em geral [...] – por conseguinte àquele elemento subjetivo que se pode pressupor em todo ser humano (enquanto algo requerido para o conhecimento possível em geral) – então a concordância de uma representação com essas condições da faculdade de julgar podem ser assumidas como válidas a priori para todos¹⁷⁸.

Nesse sentido, todos possuem as condições subjetivas para julgar em geral, e é baseado nesse pressuposto que Kant sustenta seu argumento. Se todos as possuem, então é possível supor que possam reconhecer como válido um juízo elaborado sob essas mesmas condições. Ao elaborarmos e enunciarmos um juízo de gosto, “estamos autorizados a pressupor como universais, em todo ser humano, as mesmas condições subjetivas da faculdade de julgar que encontramos em nós”, bem como reconhecemos ainda “que subsumimos corretamente o objeto dado sob essas condições”¹⁷⁹.

Na medida em que o prazer ou desprazer acompanham o juízo de gosto, é importante explicitar quais são as condições indispensáveis para que uma sensação possa ser universalmente comunicada (§ 39). Em primeiro lugar, observa-se que os juízos sobre o agradável e o juízo sobre o bom também são acompanhados de sensações. As sensações que acompanham o primeiro tipo de juízo (uma vez que os sujeitos são passivos diante de objetos julgados dessa maneira) é o prazer da fruição, enquanto que o prazer que segue a segunda espécie é “um prazer com a espontaneidade e sua conformidade à ideia de sua determinação”¹⁸⁰. O juízo de gosto também é acompanhado por um sentimento que é percebido sensorialmente pelo sujeito que julga objetos belos. Porém, “o prazer com o belo não é nem um prazer da fruição nem um prazer da contemplação pensante a partir de ideias, mas sim um prazer da mera reflexão”¹⁸¹. No julgamento estético é possível

perceber a adequação da representação à atividade harmônica (subjetivamente conforme a fins) de ambas as faculdades de conhecimento em sua liberdade, isto é, para sentir o estado de representar com prazer. Este prazer tem de estar necessariamente

¹⁷⁷ Ibid., B 150-151.

¹⁷⁸ Ibid., B 150-152.

¹⁷⁹ Ibid., B 152.

¹⁸⁰ Ibid., B 154.

¹⁸¹ Ibid., B 154.

baseado, em cada um de nós, nas mesmas condições, já que são condições subjetivas da possibilidade de um conhecimento em geral, e a proporção dessas faculdades de conhecimento, que é requerida para o gosto, também é requerida do entendimento saudável e comum que se pode pressupor em todos¹⁸².

Por conseguinte, “aquele que julga com gosto (se não está errado nessa consciência e não toma a matéria pela forma ou o atrativo pela beleza) também pode esperar de todos os demais a finalidade subjetiva”, e, desse modo, “considerar o sentimento universalmente comunicável”, mesmo que não seja mediado por conceitos¹⁸³. Dessa maneira, a sensação que acompanha o juízo de gosto pode ser universalmente comunicada, pois o sujeito que julga corretamente os objetos belos pode esperar que os outros aprovelem o seu juízo.

Kant apresenta ainda na dedução o argumento de que o “gosto é uma espécie de *sensus communis*”¹⁸⁴ (§ 40). Ele observa que em comparação com o entendimento humano comum, “o gosto tem mais o direito de ser denominado *sensus communis* do que o entendimento saudável, e a faculdade de julgar estética poderia carregar o nome de um sentimento de comunidade”¹⁸⁵. O gosto, dessa forma, é a “faculdade de julgar a priori a comunicabilidade dos sentimentos que se ligam a uma dada representação (sem a mediação de um conceito)”, e tal sentimento “é como que presumido em todos como um dever”¹⁸⁶. Sob tais condições é legítimo que se espere pelo assentimento de todos a um juízo de gosto puro.

2.4 A Dialética da Faculdade de julgar estética e a antinomia do gosto

Kant observa inicialmente que para ser dialética “uma faculdade de julgar tem de ser antes de mais nada raciocinante, isto é, seus juízos precisam ter a pretensão de universalidade” a priori, “pois é na contradição de tais juízos que consiste a dialética”¹⁸⁷. Seguindo esse critério, o conflito entre os juízos sobre o agradável ou desagradável, uma vez que são juízos dos sentidos, não é dialético. E mesmo o conflito entre os juízos de gosto, “na medida em que cada um remete apenas ao seu próprio gosto, não constitui uma dialética do gosto”, pois “nin-

¹⁸² Ibid., B 155-156.

¹⁸³ Ibid., B 155-156.

¹⁸⁴ Ibid., B 155-156.

¹⁸⁵ Ibid., B 160.

¹⁸⁶ Ibid., B 161-162.

¹⁸⁷ Ibid., B 230-232.

guém cogita fazer do seu juízo uma regra universal”¹⁸⁸. Se não é possível uma dialética dos juízos dos sentidos e muito menos do próprio juízo de gosto, não

resta outro conceito de dialética, portanto, que diga respeito ao gosto, senão o de uma dialética da *crítica* do gosto (não do próprio gosto) em vista de seus *princípios*, pois, quando se trata do fundamento de possibilidade dos juízos de gosto em geral, conceitos conflitantes entre si aparecem de maneira natural e inevitável¹⁸⁹.

Nesse sentido, só é possível uma dialética da crítica do gosto na medida em que “houver uma antinomia dos princípios dessa faculdade que torne duvidosa a sua legalidade e, portanto, também a sua possibilidade interna”¹⁹⁰.

Kant chega a essa antinomia¹⁹¹ através de uma reflexão sobre alguns lugares-comuns sobre o gosto. O filósofo prussiano nota, preliminarmente, que o “primeiro lugar-comum do gosto está em uma frase com que toda pessoa desprovida de gosto imagina proteger-se das críticas: ‘cada um tem o seu próprio gosto’”¹⁹². Aquele sujeito que profere tal afirmação está fundamentado em bases meramente subjetivas e o seu juízo não poderá ter o direito de ser aprovado de forma universal e necessária pelos demais. Aliás, quem declara isso não está preocupado em requerer que seus “juízos de gosto” sejam aprovados por todos, pois, se cada um tem o seu próprio gosto, isto não seria possível. Por outro lado, o

segundo lugar-comum do gosto, que é utilizado mesmo por aqueles que atribuem ao juízo de gosto o direito de pronunciamento de uma maneira válida para todos, é: “sobre o gosto não se pode disputar”. Isto significa tão somente que o fundamento de determinação de um juízo de gosto pode até ser objetivo, mas não pode ser reduzido a conceitos determinados; por conseguinte, nada pode ser *decidido* sobre o juízo com base em provas, ainda que se possa perfeitamente, e com razão *discutir* sobre ele. Pois, ainda que *discutir* e *disputar* sejam idênticos no intuito de produzir unanimidade pela posição recíproca dos juízos, eles se diferenciam em que o último espera conseguir isso segundo conceitos determinados funcionando como demonstrações, assumindo, portanto, *conceitos objetivos* como fundamentos dos juízos¹⁹³.

Além disso, o filósofo prussiano nota que “entre esses dois lugares-comuns falta uma proposição que, embora não seja um provérbio corrente, está contida no senso de todos: ‘sobre o

¹⁸⁸ Ibid., B 232.

¹⁸⁹ Ibid., B 232.

¹⁹⁰ Ibid., B 232.

¹⁹¹ Assim como ocorreu com o termo *Deduktion*, Kant também tomou emprestado o sentido do termo *Antinomie* usado pela *jurisprudência* em sua época (TREVISAN, D. A “novidade” da terminologia crítica? Sobre a “dedução” como termo jurídico na *Crítica da Razão Pura*, p. 168).

¹⁹² *CFJ*, B 232.

¹⁹³ Ibid., B 232-243.

gosto pode-se discutir’ (ainda que não se possa disputar)”¹⁹⁴. A exposição dessas declarações sobre o gosto revela contradições entre as mesmas, que são sintetizadas por Kant por meio da seguinte antinomia:

1) *Tese*: o juízo de gosto não se funda em *conceitos* [*Begriffen*]; pois do contrário se poderia disputar sobre ele (decidir por meio de provas).

2) *Antítese*: o juízo de gosto se funda em *conceitos* [*Begriffen*]; pois do contrário não se poderia, apesar de sua variedade, sequer discutir sobre ele (ter a pretensão à concordância necessária de outrem com esse juízo)¹⁹⁵.

Uma vez exposta a antinomia do gosto, Kant apresenta a solução da mesma (§ 57). O filósofo inicia a exposição dessa saída afirmando que só é possível suspender o conflito entre os princípios que balizam os juízos de gosto mostrando que “o conceito a que se remete o objeto nesse tipo de juízo não é tomado no mesmo sentido nas duas máximas da faculdade de julgar estética”, e, além disso, “que esse duplo sentido ou ponto de vista do julgamento é necessário à nossa faculdade de julgar transcendental; mas também que a aparência, na mistura de um com o outro, é inevitável como ilusão natural”¹⁹⁶. De outro modo, o que provoca a ilusão da contradição entre a síntese e a antítese da antinomia do gosto é o uso do termo *conceito* (*Begriffen*) nas duas máximas, pois se tal palavra for tomada como significando a mesma coisa nos dois enunciados, a antítese e a síntese se mostrarão, portanto, inconciliáveis, apresentando-se uma contradição entre elas. Para dissipar essa ilusão será necessário discorrer com mais detalhes sobre o termo *Begriffen* presente na antítese e na síntese da antinomia em tela.

O juízo de gosto tem de referir-se a algum conceito; pois do contrário não poderia absolutamente pretender à validade necessária para todos. Mas nem por isso ele tem de ser demonstrável a partir de um conceito, pois um conceito pode ser ou *determinável*, ou mesmo em si mesmo indeterminado e ao mesmo tempo *indeterminável*¹⁹⁷.

A primeira espécie de conceito tem origem no entendimento, “que é determinável por predicados da intuição sensível que pode corresponder a ele”, e o segundo tipo, por sua vez, “é o conceito racional do suprassensível, que serve de fundamento a todas aquelas intuições e, portanto, não pode ser determinado mais precisamente do ponto de vista teórico”¹⁹⁸. A distinção entre conceito *determinado* e *indeterminado* é a chave para a solução dessa antinomia. Se

¹⁹⁴ Ibid., B 233-234.

¹⁹⁵ Ibid., B 233-234.

¹⁹⁶ Ibid., B 235.

¹⁹⁷ Ibid., B 235 (grifos nossos).

¹⁹⁸ Ibid., B 235.

o termo *conceito* assumir significados distintos na tese e na antítese da antinomia do gosto será possível dissolver a aparente contradição. Nesse sentido Kant assevera:

Agora, a contradição cai se digo que o juízo de gosto se funda em um conceito (um fundamento em geral da finalidade subjetiva da natureza para a faculdade de julgar) pelo qual, contudo, nada pode ser conhecido ou provado em relação ao objeto, já que ele é em si indeterminável e inapropriado para o conhecimento; mas é justamente por meio dele que o juízo recebe ao mesmo tempo validade para todos (sempre, é certo, como juízo singular que acompanha imediatamente a intuição), pois o seu fundamento de determinação reside talvez no conceito daquilo que pode ser considerado como o substrato suprassensível da humanidade¹⁹⁹.

Por conseguinte, se o juízo de gosto puder ser fundamentado naquele tipo de conceito, então a antinomia é dissolvida. A aparente contradição foi gerada porque “tomamos o conceito em que deve fundar-se a validade universal de um juízo, nos dois juízos conflitantes, em um único significado, atribuindo-lhe, contudo, dois predicados contraditórios”²⁰⁰. Para dissipar esse conflito, na tese seria necessário declarar que “o juízo de gosto não se funda em conceitos *determinados*”, e na antítese, por sua vez, afirmar que “o juízo de gosto se funda em um conceito que é todavia *indeterminado* (qual seja, do substrato suprassensível dos fenômenos)”²⁰¹.

Essa solução não pode fazer mais do que suprimir o conflito aparente entre a tese e a antítese na antinomia de gosto, uma vez que não se pode fornecer “um princípio objetivo determinado do gosto, a partir do qual os seus princípios pudessem ser deduzidos, testados e aprovados”²⁰², pois isto é impossível na medida em que se trata de um juízo de gosto. Além disso, Kant observa que o

princípio subjetivo, ou seja, a ideia indeterminada do suprassensível em nós, pode ser apenas indicado como a chave para o deciframento dessa faculdade que, mesmo no que diz respeito às suas fontes, se oculta de nós mesmos e não pode ser explicada de nenhum outro modo²⁰³.

O filósofo prussiano observa ainda que a solução da antinomia do gosto segue uma trilha semelhante àquela percorrida na resolução das antinomias na primeira e na segunda *Críticas*, uma vez que tais antinomias “forçam, contra a vontade, a olhar para além do sensível e procu-

¹⁹⁹ Ibid., B 236-238.

²⁰⁰ Ibid., B 238.

²⁰¹ Ibid., B 236-237.

²⁰² Ibid., B 238.

²⁰³ Ibid., B 235.

rar no suprassensível o ponto de união de todas as nossas faculdades a priori; pois não resta outro caminho para colocar a razão em acordo consigo mesma”²⁰⁴.

Como vimos, Kant se ocupou em sua “crítica do gosto” da prova transcendental da possibilidade dos juízos sintéticos a priori estéticos. Na medida em que realiza essa tarefa, deixa de lado outros aspectos, como, por exemplo, os possíveis desdobramentos da relação entre o estético e o prático, limitando-se a mostrar que o belo pode ser tomado como um símbolo do moralmente bom. Mesmo sem ter explicitado o vínculo entre o gosto e o político, sua “crítica” sugere possibilidades nesse sentido²⁰⁵. As dimensões comunicativa e comunitária que envolvem o juízo de gosto se assemelham, por exemplo, às exigidas para a realização do uso público da razão. Resta examinar se e até que ponto as reflexões de Schiller suprimem as lacunas deixadas pelos argumentos kantianos²⁰⁶.

²⁰⁴ Ibid., B 239-240.

²⁰⁵ Como observa Hughes, “Kant placed aesthetics on the philosophical agenda, but he did not offer aesthetic answers for epistemological and moral problems. Rather, he suggested that when we respond to the beautiful and even to the sublime, we display a power of judgement that is also necessary, although not sufficient, for epistemic and moral context” (HUGHES, F. *Kant’s critique of aesthetic judgment*, p. 149).

²⁰⁶ Nesse sentido, Hughes observa: “Although Kant did not explicitly elucidate the ramifications of aesthetic judgement’s status as a third term – between concept and intuition, knowledge and morality, mind and world – a rich resource is opened up for later thinkers” (Ibid., p. 150).

3 SCHILLER E O ESCLARECIMENTO ESTÉTICO

Um sistema filosófico se caracteriza, a grosso modo, pela sua organização estrutural, hierarquia conceitual, articulação entre os elementos, fidelidade aos princípios, coerência interna e rigor metodológico, buscando manter a integridade e organicidade dos elementos que o compõem. Todo esse esforço metodológico é compensado quando se reconhece essa articulação presente nas obras e nos argumentos que formam tal sistema. Apesar de toda essa conexão nenhum sistema é infalível ou mesmo está imune a padecer de certas incompletudes.

No sistema filosófico kantiano é possível reconhecer também a ocorrência desse fenômeno. Mesmo se esforçando para manter a coerência que visa a conservar seu sistema íntegro, Kant deixa em aberto algumas questões. Isso ocorre, por exemplo, quando aborda a relação entre o estético e o prático. Embora ele consiga apresentar a unidade de seu sistema, essa questão carece de um desenvolvimento argumentativo mais amplo em sua filosofia. Porém, longe de ser um problema grave, este episódio servirá de ponto de partida para posteriores desdobramentos produzidos tendo como referência sua filosofia. O idealismo e o romantismo alemão, a título de exemplo, se nutrem também dessas incompletudes para iniciar suas reflexões.

É possível encontrar algumas passagens na obra de Kant em que se identifica aquele limite. No ensaio “Resposta à pergunta: o que esclarecimento?” há um trecho em que o filósofo de Königsberg faz referência ao termo “modo de sentir” (*Sinnesart*), apontando uma “provável” relação entre o estético e o prático: “Se portanto, a natureza por baixo desse duro envoltório desenvolveu o germe que cuida delicadamente, a saber, a tendência e vocação ao pensamento livre, este atua em retorno progressivo sobre o *modo de sentir*¹ do povo [...]”².

¹ Sobre esse termo, Araújo observa o seguinte: “Essa reforma do modo de pensar não deve ser entendida aqui no sentido da *Crítica da Razão Pura* (a revolução copernicana), mas sim no da *Antropologia*, a saber, como desenvolvimento do caráter moral ou caráter propriamente dito, em contraposição ao caráter natural ou modo de sentir [...]. Nesse sentido, o modo de pensar refere-se ao uso que o homem faz de sua predisposição racional, ao determinar sua vontade para agir de acordo com princípios que ele mesmo prescreve a si próprio. Portanto, essa reforma do modo de pensar está relacionada ao que o homem faz de si próprio como ser que pode e deve agir livremente – se ele adquire ou não um caráter propriamente dito –, enquanto o modo de sentir está relacionado ao que a natureza faz do homem”. Além disso, o “termo [*Sinnesart*] deve ser entendido aqui como o tipo de temperamento (inclinação natural) típico de um indivíduo ou povo, também de acordo com a noção de caráter na *Antropologia kantiana* [...]. Assim como é possível dizer de um indivíduo, por exemplo, que ele tem um temperamento sanguíneo ou melancólico, pode-se classificar um povo como vivaz, imprudente, frio etc. Nessa acepção, todos os seres humanos ou povos têm um temperamento (modo de sentir), uma disposição que os inclina a agir de certa forma e que permite a sua diferenciação em relação a outros povos (ARAÚJO, S. F. Notas. In: KANT, I. Resposta à pergunta: o que é o esclarecimento? *Estudos Kantianos*, 2020, p. 183-189, notas 24 e 42 do tradutor).

² E, 114-116 / A 493-494 (grifo nosso em “modo de sentir”).

Todavia, Kant nessa passagem não desenvolve o argumento permitindo explicitar em que medida a “tendência ao *pensamento livre*” causa influência sobre o “modo de sentir do povo”. Em função disso, Kant deixa aqui uma grande lacuna.

Na terceira *Crítica* é possível encontrar ainda outros momentos em que Kant indica os limites de seu sistema em relação ao nexos entre o estético e o prático. No “Prefácio” Kant declara:

Como a investigação da faculdade do gosto, como faculdade de julgar estética, não é aqui empreendida para a formação e o cultivo do gosto (pois estes seguem seu curso, como tem sido até hoje, independentemente de todas essas investigações), *mas apenas com um propósito transcendental*, ela também será julgada, segundo espero, com indulgência em relação às suas *insuficiências para aquele fim*³.

Ao afirmar que sua investigação sobre a crítica do gosto não tem por meta “a formação e o cultivo do gosto”, mas apenas constituir a estrutura arquitetônica do seu sistema, adverte a seus leitores que esse é um “limite” proposital de sua filosofia. Kant não pretende com a *Crítica do gosto* nenhum projeto ulterior de formação do gosto, e sim encontrar os fundamentos a priori que garantam a validade universal da comunicação dos juízos de gosto, tarefa essa que se mostra necessária para a consolidação de seu sistema.

No § 59 Kant aponta, mesmo que brevemente, uma aproximação entre o estético e o prático ao afirmar que o belo é um símbolo da moralidade. Ele apresenta nesse momento algumas afinidades entre a beleza e a moralidade, resguardando também suas diferenças. Apesar das aproximações, isso não quer dizer, entretanto, que há um vínculo necessário entre ambas. No entanto, o estado de ânimo experimentado tanto diante do belo puro quanto perante uma ação moral realizada por dever são aparentados, sem que sejam idênticos. Como consequência dessa afinidade, o

gosto torna possível uma espécie de transição do atrativo sensível ao interesse moral habitual, sem um salto muito violento, na medida em que representa a imaginação, mesmo em sua liberdade, como determinável para o entendimento de maneira conforme a fins, e ensina a encontrar uma livre satisfação em objetos dos sentidos mesmo quando não há um atrativo sensível⁴.

Além disso, na medida em que a crítica do gosto não resulta numa ciência do belo, a “divisão de uma crítica em doutrina dos elementos e doutrina do método, que antecede a ciência, não pode ser aplicada à crítica do gosto”⁵. Nesse sentido, só há “uma maneira (*modus*)

³ *CFJ*, B IX-X (grifos nossos).

⁴ *Ibid.*, B 260-262 (grifos nossos).

⁵ *Ibid.*, B 261-262.

para as belas artes, e não um *modo de ensiná-las (methodus)*⁶. Se não há um método para esse ensino, uma vez que não há ciência do belo, não faz sentido uma “Doutrina do método do gosto”. Em função disso, Kant não desenvolveu essa Doutrina na terceira *Crítica* como fizera antes com a “Doutrina transcendental do método” e com a “Doutrina do método da razão prática”, na primeira e na segunda *Críticas*, respectivamente. No entanto, isso não quer dizer que o gosto não tenha importância para a moralidade. Sobre essa questão Kant observa:

Mas como o gosto é, no fundo, uma faculdade de julgamento de sensificação das ideias morais (através de uma certa analogia da reflexão sobre ambas as coisas), e dele é derivado – assim como da maior receptividade ao sentimento derivado dessas ideias (chamado sentimento moral), fundada ela própria no gosto – aquele prazer que o gosto declara válido para a humanidade em geral, e não apenas para o sentimento privado de cada um, fica claro que a verdadeira propedêutica para a fundação do gosto é o desenvolvimento das ideias morais e o cultivo do sentimento moral, pois é somente quando a sensibilidade entra em acordo com este último que o autêntico gosto pode assumir uma forma imutável determinada⁷.

Nesse sentido, referindo-se à meta alcançada pela terceira *Crítica*, Kant complementa:

Com isso, portanto, *encerro a minha empreitada crítica*. Passarei rapidamente à empreitada doutrinal para, na medida do possível, tomar de minha crescente velhice o tempo que, de certo modo, ainda possa ser favorável a isso. É evidente por si mesmo que *não haverá aí uma parte especial para a faculdade de julgar*, pois quanto a ela é a crítica que importa, não a teoria; e que, após a divisão da filosofia em teórica e prática, e da filosofia pura nas mesmas partes, tal empreitada será constituída pela metafísica da natureza e pela metafísica dos costumes⁸.

Para Kant, a *Crítica do gosto* é suficiente para a investigação sobre o belo e o juízo de gosto, não havendo nenhuma necessidade de uma “Metafísica do gosto” (a exemplo do que ocorre com a Metafísica da natureza e a Metafísica dos costumes) que deter-se-ia no desenvolvimento de uma doutrina do gosto. Longe de ser um limite de sua filosofia, ele justifica que não é necessário desdobrar no campo teórico ou prático os resultados encontrados na investigação da crítica do gosto, encerrando ali mesmo a sua pesquisa sobre a faculdade de julgar. Com efeito, uma vez que não há uma Ciência do belo, o filósofo de Königsberg adverte que é desnecessária uma parte doutrinal como consequência da “Crítica do gosto”; a explicitação dos aspectos transcendentais do juízo de gosto é, segundo Kant, suficiente para os objetivos dessa crítica.

⁶ Ibid., B 261-262.

⁷ Ibid., B 264.

⁸ Ibid., B IX-X (grifos nossos).

No entanto, mesmo que Kant não reconheça essa *insuficiência* em sua filosofia, Friedrich Schiller identifica nesse ponto, em especial nos §§ 59-60 da terceira *Crítica*, limitações do argumento kantiano em torno da relação entre o estético e o prático⁹. Observa que os limites da filosofia de Kant devem ser ultrapassados, e a relação entre o estético e o prático deve ser melhor explicitada, sobretudo pelas necessidades que o seu tempo impõe. Em decorrência disso, Schiller se pronuncia nos seguintes termos:

Esta fecunda filosofia, da qual com tanta frequência se diz que apenas sempre demole e nada constrói, fornece, segundo minha convicção atual, as sólidas pedras fundamentais para erguer também um sistema da estética, e somente a partir de uma ideia preconcebida do seu criador possa explicar para mim mesmo que ele ainda não tenha logrado esse mérito. Longe de considerar-me como aquele a quem isto está reservado, quero ao menos tentar saber quão longe me leva o caminho descoberto. Caso ele não leve logo à meta, ainda assim não está totalmente perdida a viagem na qual a verdade é buscada¹⁰.

3.1 O “ateliê filosófico” do artista

Em 1759 nascia Friedrich Schiller em Marbach am Neckar, na Alemanha, distante mais de 1.200km de Königsberg. Mesmo sendo trinta e cinco anos mais novo que Kant, ainda foi seu contemporâneo. A intensão de Schiller e de sua família era que se tornasse teólogo, porém foi com a Medicina que ocupou seu tempo na juventude, formando-se em 1780 na Academia Militar em Stuttgart. Formou-se médico a contragosto. Sua formação médica não foi suficiente para comportar o seu gênio. Assumiu, então, a dramaturgia e a poesia como ofícios.

Até 1792 escreveu majoritariamente obras de teor artístico e histórico, tais como as peças teatrais *Os Bandoleiros* (1781), *A Conjura de Fiesco* (1783), *Intriga e Amor* (1784) e *Dom Carlos* (1787), os poemas *Ode à alegria* (1786), *Os artistas* (1788) e duas longas narrativas: *História da insurreição da Holanda contra o governo espanhol* (1788) e *História da Guerra dos Trinta Anos* (1791). Schiller participou ativamente da esfera pública literária co-

⁹ Nesse sentido, Barbosa observa: “As reflexões de Schiller são uma tentativa de unir estes dois aspectos: ou seja, de combinar o ‘propósito transcendental’ que guiara a investigação de Kant com o problema prático-moral inerente à formação e à cultura do gosto, por ele apenas indicado e como que deixado à sorte da experiência. No entanto, a tentativa de Schiller não se apresenta como um simples prolongamento do trabalho de Kant; ela é antes um esforço de superá-lo, mas com os próprios meios da filosofia transcendental” (BARBOSA, R. Introdução. In: SCHILLER, F. *Fragmentos das preleções sobre Estética do semestre de inverno 1792-1793*. Recolhidos por Christian F. Michaelis. Tradução e introdução de Ricardo Barbosa. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004, p. 25).

¹⁰ CE, 59-60.

mo autor e publicista. Foi assim que, por muito tempo, obteve o seu precário sustento. Como observa Barbosa, Schiller

permaneceria dividido entre o desejo de viver *para* a literatura e a dura necessidade de sobreviver *dela*. Obrigado a trabalhar para livreiros e editores, organizando ontologias, calendários e revistas, Schiller desdobrava-se como publicista, poeta, autor dramático e mesmo como historiador¹¹.

A fama e o sucesso de Schiller como escritor, dentro e fora da Alemanha, promoveram o reconhecimento do seu talento. Porém, foi em decorrência da repercussão do primeiro volume de *História da insurreição da Holanda contra o governo espanhol* que, por indicação de Goethe, foi chamado a lecionar história e filosofia na Universidade de Jena, assumindo suas novas funções em 1789.

Em 1791 o estado de saúde de Schiller piora. A tuberculose que já o afligia produziu efeitos devastadores sobre ele, o que resultou inclusive em rumores de que teria falecido¹². Em carta a Körner em janeiro de 1793, Schiller descreve sua condição:

Sou muito disposto a males catarrentos, os quais são produzidos principalmente pelo inverno, e minhas duas febres provocadas por inflamações foram catarrentas. As mesmas causas produzem os mesmos efeitos. Tenho pois de temer o inverno, em consideração ao meu peito, do mesmo modo que o verão e a primavera, em consideração às minhas cãibras¹³

Impedido de trabalhar devido à sua frágil condição física, passou a receber ajuda financeira de dois mecenas: o príncipe dinamarquês Friedrich Christian von Schleswing-Holstein-Sonderburg-Augustenburg (1765-1814) e o Conde Ernst Von Schimmelmann (1747-1831). Seu relato sobre essa situação é registrado na carta de 9 de fevereiro de 1793 ao Príncipe de Augustenburg, na qual agradece pelo apoio:

Durante todo esse tempo vítima de hipocondria, sumamente incerto sobre minha saúde e como que paralisado em minhas forças corporais e espirituais, sentia-me totalmente inapto para elevar-me à serena disposição de espírito que com prazer gostaria de vos mostrar. Mas nos poucos claros raios de sol da minha vida até agora, ao menos trabalhei, para não ser de todo indigno de vós, meu eternamente e venerado Príncipe; e oferecer uma prova disso, tanto a vós como ao vosso amigo, foi o que me interessou e ocupou vivamente durante todo esse tempo¹⁴.

¹¹ BARBOSA, R. Introdução. In: *CE*, 10-11.

¹² Id.. In: *CE*, 12.

¹³ SCHILLER, F. *Kallias ou sobre a beleza*: a correspondência entre Schiller e Körner, janeiro-fevereiro 1793. Tradução e introdução de Ricardo Barbosa. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002, p. 41.

¹⁴ *CE*, 54-55.

Com a saúde sob algum controle e o fim das aflições materiais, Schiller pôde finalmente dedicar-se à filosofia e aos problemas estéticos. “Minha incapacidade atual para praticar a própria arte, para o que é preciso um espírito fresco e livre, proporcionou-me um ócio oportuno para refletir sobre seus princípios”¹⁵, escreveu Schiller ao Príncipe. Assim, fechando “provisoriamente sua oficina poética para abrir o que ele mesmo chamara de seu ‘ateliê filosófico’”¹⁶, Schiller dedicou os cinco anos durante os quais contou com o apoio financeiro de seus amigos dinamarqueses a projetos que resultaram nos seus mais importantes escritos estéticos. O impulso intelectual decisivo nesse sentido veio, porém, pouco antes da mudança de suas condições materiais de vida. No ano seguinte ao lançamento da *Crítica da faculdade de julgar* Schiller adquiriu um exemplar, sobre o qual se debruçou com entusiasmo, como se lê numa carta enviada ao seu amigo Körner em 5 de março de 1791:

Você não adivinha o que leio e estudo agora? Nada menos do que Kant. Sua Crítica da faculdade do juízo, que adquiri, me estimula através do seu conteúdo pleno de luz e rico em espírito, e me trouxe desejo de me familiarizar com a sua filosofia. Pelo meu pouco conhecimento de sistemas filosóficos, a Crítica da razão [pura] e mesmo alguns escritos de Reinhold ser-me-iam agora demasiado difíceis e me tomariam muito tempo. Mas como já tenho pensado muito por mim mesmo sobre estética e nisso sou ainda mais versado empiricamente, progrido com mais facilidade na Crítica da faculdade do juízo e começo a conhecer muito sobre as representações kantianas, pois nessa obra ele se refere a elas e aplica muitas idéias da Crítica da razão [pura] à Crítica da faculdade do juízo. Em suma, pressinto que Kant não é para mim uma montanha intransponível, e certamente ainda me envolverei com ele com mais exatidão¹⁷.

O impacto inicial da influência de Kant já se mostra no artigo “Sobre o fundamento do deleite com objetos trágicos”, publicado em 1792 em *Neue Thalia*, mas também na atividade acadêmica de Schiller. Durante o semestre de inverno de 1792-93, ele ministrou preleções sobre estética na Universidade de Jena¹⁸. Nelas aparecem os primeiros registros das reflexões de Schiller causadas pelo impacto da leitura da terceira *Crítica*. Aborda nessas aulas os conceitos de estética, de gosto, do sentimento de prazer e desprazer; discute também o conceito de belo segundo Burke, Moritz e Kant; discorre sobre o juízo de gosto assim como sobre a relação do belo com a razão; e, pela primeira vez, apresenta suas reflexões sobre o seu concei-

¹⁵ CE, 55.

¹⁶ BARBOSA, R. Introdução. In: CE, 27.

¹⁷ Schiller apud BARBOSA, R. Introdução. In: SCHILLER, F. *Kallias ou sobre a beleza*, p. 9-10.

¹⁸ Como observa Barbosa, as “preleções não seguiram a praxe universitária pelo simples motivo de que acontecerem na casa de Schiller, cujo estado de saúde era ainda frágil. No dia 22 de março de 1793, Schiller sofreu uma crise durante uma das aulas. Elas foram encerradas a 26 de março e retomadas no semestre de verão embora não se saiba Schiller chegou a concluir seus trabalhos” (BARBOSA, R. Introdução. In: SCHILLER, F. *Fragmentos das preleções sobre Estética do semestre de inverno 1792-1793*, p. 11).

to objetivo de belo (ressaltando aqui seu distanciamento em relação a Kant nessa questão). Entre pagantes e ouvintes, o curso contava com pouco mais de 20 alunos. Foi um deles, Christian Friedrich Michaelis, que anotou e organizou as aulas proferidas por Schiller, publicando-as treze anos depois¹⁹.

De resto, o preparo dessas preleções fez com que Schiller ampliasse consideravelmente o seu leque de leituras e se familiarizasse com os principais autores de sua época. Michaelis não se preocupou em reunir o que anotara das preleções de Schiller sobre a arte trágica e o sublime, pois o próprio Schiller já havia cuidado disso, publicando em *Neue Thalia* os artigos “Sobre a arte trágica” (1792), “Do sublime. Para um desenvolvimento de algumas idéias kantianas” (1793) e “Sobre o patético” (1793), todos eles resultantes dos materiais para suas preleções.

Além dos artigos e das preleções, a correspondência de Schiller é também uma fonte essencial para a compreensão do desenvolvimento do seu pensamento estético e de sua assimilação da filosofia de Kant. Em janeiro e fevereiro de 1793 Schiller enviou uma série de cartas a Körner em torno do projeto do que deveria ser um diálogo nos moldes platônicos, *Kallias ou sobre a beleza*. O projeto não se consumou, mas seus materiais permanecem como o registro de um primeiro confronto sistemático com Kant; pois Schiller se empenhava na busca de um princípio objetivo para o belo e o gosto, o que Kant julgava simplesmente impossível. Os esforços de Schiller nessa direção terminaram resultando em “Sobre graça e dignidade”, um ensaio repleto de metáforas e de passagens poéticas. Schiller aborda os conceitos de graça e dignidade e seus paralelos com as categorias de belo e sublime apresentadas por Kant na terceira Crítica, expondo o vínculo entre o estético e o moral a partir daqueles conceitos. O texto foi publicado na revista *Neue Thalia* em 1793. Por sua vez, as cartas enviadas ao Príncipe de Augustenburg entre fevereiro e dezembro de 1793 já continham o germe de *Sobre a educação estética do homem*, que Schiller publicaria em 1795 na revista *Die Horen*. Por um lado, e como reconhecia nas investigações sobre “a verdade e o direito”, Schiller exigia e buscava o rigor, pois “também a beleza tem de repousar sobre fundamentos eternos, e as leis originais da razão têm de ser também as leis do gosto”²⁰. Por outro lado, o característico estilo do

¹⁹ Ainda segundo Barbosa, em carta “a Körner de 6 de novembro de 1792, Schiller conta que tinha 24 ouvintes, dos quais 18 pagantes, e se dizia satisfeito com isto. Entre estes ouvintes estava um jovem chamado Christian Friedrich Michaelis. Em 1806 – o ano seguinte a morte de Schiller – Michaelis publicou parte que anotara destas aulas. Sob o título de *Fragmentos ainda não impressos sobre estética de Schiller do semestre de inverno de 1792-93*, este material figura como anexo à parte de uma obra de dois volumes organizada pelo próprio Michaelis em memória ao poeta e pensador recém-falecido” (Ibid., p. 11).

²⁰ CE, 58.

seu ensaísmo epistolar não era nem “científico” nem “popular”, e sim “belo”²¹. Sua prosa rica em metáforas e imagens também visava a mover o ânimo pela sensificação das ideias. Assim, ele acreditava poder alcançar um público mais amplo que o das comunidades de especialistas eruditos. Ao estender seu gênio de poeta e dramaturgo à reflexão filosófica, Schiller colocou a própria filosofia a serviço de um esclarecimento estético e de uma cultura do gosto e da liberdade. O estético e o político convergem não só em seu pensamento, mas sobretudo em sua ação na esfera pública literária e filosófica.

3.2 O lugar do estético perante a *Aufklärung*

Como vimos, ao longo das décadas finais do século XVIII o debate sobre o esclarecimento movimentou algumas revistas e jornais que publicaram diversos artigos e ensaios acerca dessa questão. O esclarecimento, em seus aspectos sociais e políticos, foi o tema dominante naquele momento, sendo abordado e discutido com entusiasmo pelo grande público leitor.

Apesar da diversidade de publicações sobre o tema, algo chama a atenção: a maioria absoluta dos textos não abordava o problema do esclarecimento por meio de uma aproximação com o campo do estético. Várias questões conceituais, políticas, éticas e até comunicacionais emergiram do debate público em torno da *Aufklärung*, todavia nenhuma abordagem até então discutira explícita, extensiva e publicamente a relação entre o estético e o político. Devido às circunstâncias históricas do momento em que esse debate ocorreu, é compreensível que as questões políticas o tenham dominado, uma vez que o mundo político estava fervilhando em consequência dos acontecimentos que antecederam a Revolução Francesa e dos que dela resultaram. Os olhares do mundo se voltaram para esses eventos e, por consequência, o debate filosófico na Alemanha também²².

Na medida em que publica o conteúdo ampliado e refinado de suas correspondências com o príncipe de Augustenburg na revista *Die Horen* em 1795, Schiller abre um outro cami-

²¹ Para maiores detalhes sobre a argumentação schilleriana sobre as formas de exposição científica, popular e bela cf. SCHILLER, F. Sobre los límites necesarios en uso de las formas belas. In: _____. *Escritos breves sobre estética*. Tradução de Juan Pablo Larreta e Victor Borrero. Madri: Gergner Libros, 2014, pp. 621-924, E-book Kindle; e BARBOSA, R. Verdade e beleza: Schiller e o problema da escrita filosófica. In: _____. *Limites do belo: estudos sobre a estética de Friedrich Schiller*. Belo Horizonte: Relicário, 2015, pp. 77-117).

²² Sobre os impactos desse evento em Kant, Domenico Losurdo faz a seguinte observação: “É, principalmente, a partir da Revolução Francesa que explode a paixão do filósofo pelos ‘jornais’ aguardados e devorados com impaciência. Sua conversa chega a se tornar monótona, toda centrada em torno desse único tema, e mesmo intolerante em face de opiniões excessivamente em contraste as suas” (LOSURDO, D. *Autocensura e compromisso no pensamento político de Kant*. Tradução de Ephraim Ferreira Alves. São Paulo: Ideias & Letras, 2015, p. 135-136).

nho para que se possa debater sobre a *Aufklärung*, apresentando uma perspectiva que não fora ainda abordada: a relação necessária entre o estético e prático, em especial entre o estético e o político. Dessa forma, uma temática até então ausente nesse debate entra em cena, ganhando um defensor à altura para propô-la em um ambiente ainda hostil a essa discussão.

Por quais motivos Schiller é levado a apresentar essa perspectiva em que o estético deva ganhar protagonismo em meio ao debate político da época? As reflexões filosóficas sobre os acontecimentos políticos apresentadas naquele momento não eram suficientes para dar conta dos problemas que emergiram naquele contexto? Segundo o autor, a resposta a esta última questão é negativa.

Schiller adverte que há muitos motivos para empreender essa investigação, e aponta ainda a existência de limites da própria razão esclarecida (que orientava boa parte do pensamento dos intelectuais naquele contexto) para enfrentar os problemas que surgiram naquele instante. As correspondências entre Schiller e o Príncipe de Augustenburg no ano de 1793 registram as inquietações do filósofo com os problemas decorrentes dos acontecimentos políticos da época, bem como evidenciam seus motivos em defesa de uma “cultura estética” capaz de fazer frente aos danos que tais acontecimentos vinham produzindo na Europa. Em especial nas cartas de 13 de julho e 11 de novembro de 1793 (e nas passagens correspondentes de *Sobre a educação estética do homem*), Schiller expõe um diagnóstico da época, além de apresentar motivos plausíveis para argumentar em favor de uma intervenção educacional e cultural capaz de minimizar nos homens e na sociedade a brutalidade gerada pelo terror produzido pelos desdobramentos violentos da Revolução ocorrida na França.

Para desenvolver essa exposição, Schiller questiona inicialmente se não seria descabido naquele momento “preocupar-se com as necessidades do mundo *estético* onde os assuntos do mundo *político* apresentam um interesse mais imediato”²³. Uma vez que as demandas relacionadas aos problemas políticos parecem mais urgentes em sua época, a investigação sobre o mundo estético não se mostra, pelo menos naquele momento, necessária e imperativa, como poder-se-ia alegar contra a posição defendida por Schiller.

No entanto, Schiller adverte: “Amo acima de tudo a arte e o que está relacionado com ela, e minha inclinação, confesso, lhe dá prioridade diante de qualquer outra ocupação do espírito humano”²⁴. Observa, igualmente, que não advoga em favor de uma concepção de arte subjetiva e privada, mas em prol de uma que seja reconhecida como válida para o espírito

²³ CE, 23.

²⁴ Ibid., p. 70.

humano em geral. Reconhece ainda que é filho de seu século, e em decorrência disso afirma que voltará seu olhar e suas palavras para aquele momento. Adverte também que dentre as muitas verdades que devem ser investigadas, parece que o seu tempo não se mostrou interessado em discutir, de modo algum, sobre aquelas que envolvam as belas artes. Devido à marcha dos acontecimentos no âmbito político, cada vez mais o gênio de sua época se afasta da *arte idealizante* (que é capaz de se elevar livremente sobre as necessidades do tempo presente). Na medida em que a ciência amplia seus limites, a arte reduz suas fronteiras, perdendo, dessa maneira, seu espaço no mundo e, por consequência, reduzindo sua importância perante aos homens. Ressalta que “agora é particularmente a obra de criação política que ocupa todos os espíritos”²⁵, voltando-se quase que exclusivamente para essa questão. Enquanto os espíritos filosóficos se lançaram a discutir majoritariamente sobre os acontecimentos políticos recentes em seu tempo, a investigação sobre a arte se mostrará aparentemente dispensável.

A Revolução Francesa é o grande acontecimento histórico que abalou as estruturas sociais, culturais e políticas da época à qual Schiller se refere. Tal acontecimento chamou a atenção da Europa e de colônias no Novo Mundo, se tornando para alguns o paradigma de grandes mudanças nos rumos da humanidade. Por estarem vivendo ainda em um regime monárquico com traços feudais, certos alemães se entusiasmaram com tal evento histórico, vislumbrando inicialmente na revolução ocorrida no país vizinho possíveis alterações nas próprias estruturas sociais e políticas até então vigentes em solo germânico²⁶.

Contudo, o entusiasmo do primeiro momento foi sendo substituído pouco a pouco pela descrença de que tal Revolução poderia emancipar os homens da opressão, uma vez que um regime de terror fora instaurado entre os anos de 1793 e 1794. Perseguição aos inimigos do governo, condenações à morte e execuções públicas por meio do uso da guilhotina, são alguns dos desdobramentos violentos que fizeram com que esse sentimento de descrença e desesperança em relação à Revolução se disseminassem pela Alemanha. Um dos que assumiram essa posição de crítica sobre as consequências da Revolução Francesa foi Schiller.

De forma alusiva²⁷ faz referência à França e à revolução ocorrida em seu território:

²⁵ Ibid., p. 70-71.

²⁶ Acerca disso, Losurdo se pronuncia da seguinte maneira: “Kant estimava ‘a causa dos franceses com toda alma’; sem que se deixasse desviar em seu juízo pelas ‘explosões de imoralidade’, considerava que as consequências da revolução teriam sido ‘grandes, infinitamente grandes e benéficas’” (LOSURDO, D. *Autocensura e compromisso no pensamento político de Kant*, p. 135).

²⁷ O discurso alusivo era um dos recursos dos intelectuais alemães para evitar que fossem incomodados pela censura e mantivessem, dessa maneira, o compromisso com as autoridades. Este não é o caso de Schiller nesta passagem, mas é notório que essa parte foi omitida na Carta II publicada na Revista *Die Horen* em 1795. Sobre a

Uma nação rica em espírito, plena em coragem e por muito tempo considerada como modelo começou a abandonar violentamente o seu estado social positivo e a recair no estado de natureza, para o qual a razão é a única e absoluta legisladora²⁸.

Porém, ao invés da aludida Revolução ter tornado os homens moralmente mais nobres e politicamente mais livres, os desdobramentos violentos desse evento produziram resultado oposto:

A tentativa do povo francês de estabelecer-se nos sagrados direitos humanos e conquistar uma liberdade política trouxe a lume apenas a incapacidade e indignidade do mesmo, e lançou de volta à barbárie e à servidão não apenas este povo infeliz, mas, com ele, também uma considerável parte da Europa, e um século inteiro²⁹.

Schiller ainda acrescenta em *Sobre a educação estética do homem*:

É verdade que o prestígio da opinião pública decaiu, que o arbítrio está desmascarado e, mesmo armado do poder, não é capaz de alcançar dignidade alguma; o homem despertou de sua longa indolência e ilusão, com forte maioria de votos exige a restituição de seus direitos inalienáveis. Ele não se satisfaz, entretanto, com exigí-los; aqui e acolá ergue-se para tomar pela violência aquilo que, segundo sua opinião, lhe é negado injustamente. O edifício do Estado natural balança, seus fundamentos podem ceder, parece dada a possibilidade física de entronizar a lei de honrar finalmente o homem enquanto fim em si e fazer da verdadeira liberdade o fundamento do vínculo político. Esperança vã! A possibilidade moral está ausente, e o momento generoso não encontra uma extirpe que lhe seja receptiva³⁰.

Schiller não se sente convencido dos benefícios que a Revolução Francesa poderia trazer à humanidade. Ele inclusive observa que o momento era até favorável para a Revolução, contudo esse acontecimento não encontrou uma geração de homens capazes de cumprir plenamente a liberdade prometida por tal evento. O uso que essa geração corrompida

fez e faz deste grande presente do acaso demonstra incontestavelmente que o gênero humano ainda não se livrou da violência tutelar, que o regime liberal da razão chega demasiado cedo onde mal se está pronto para se defender da brutal violência da animalidade, e que aquele, a quem ainda falta muito para a liberdade *humana*, ainda não está maduro para a liberdade *civil*³¹.

Seja como for, Schiller não acredita que os rumos políticos tomados pela Revolução Francesa fossem capazes de contribuir para a formação de homens mais nobres e livres: “Sim, estou tão

questão do discurso alusivo e a censura na Alemanha cf. LOSURDO, D. *Autocensura e compromisso no pensamento político de Kant*, p. 135-144.

²⁸ CE, 72.

²⁹ Ibid., p. 74.

³⁰ EE, 33.

³¹ CE, 75.

longe de crer no início de uma regeneração no âmbito político, que os acontecimentos da época antes me tiram por séculos todas as esperanças disso”³².

Quando busca esboçar em suas grandes linhas o quadro dessa degradação moral, Schiller se pronuncia da seguinte maneira em *Sobre a educação estética do homem*: “O homem retrata-se em seus atos, e que figura é esta que se espelha no drama de nossos dias! Aqui, selvageria, mais além lassidão³³: os dois extremos da decadência humana, e os dois unidos em *um* espaço de tempo!”³⁴ O que se encontra por toda parte são homens que transitam entre a inclinação a ceder aos impulsos sensíveis, e outros que de tanto afetados pela cultura civilizada se tornam apáticos e incapazes de sentir. Segundo o filósofo, o homem

pode ser oposto a si mesmo de duas maneiras: como selvagem, quando seus sentimentos imperam sobre seus princípios, ou como bárbaros³⁵, quando seus princípios destroem seus sentimentos. O selvagem despreza a arte e reconhece a natureza como sua soberana irrestrita; o bárbaro escarnece e desonra a natureza, mas continua sendo escravo de seu escravo por um modo frequentemente mais desprezível que o selvagem³⁶.

Observa ainda que nas “classes mais baixas” abundam homens selvagens, enquanto que nas “classes civilizadas” preponderam bárbaros:

Nas classes inferiores nada vemos senão impulsos rudes e sem lei que se desprendem do vínculo suprimido da ordem civil correndo em busca, com o indócil furor, da satisfação animal. [...] Por outro lado, as classes civilizadas nos oferecem espetáculo ainda mais deplorável do afrouxamento, da fraqueza de espírito de uma degradação do caráter que é tanto mais revoltante quanto mais a própria cultura participa disso³⁷.

Schiller pondera ainda que se o homem selvagem se entrega aos impulsos animais, então tal atitude é considerada reprovável; no entanto, segundo o filósofo, é muito mais abominável quando o homem civilizado se rende à fraqueza de espírito e à degradação do caráter:

³² Ibid., p. 73.

³³ Em relação a isso, Deligiorgi faz a seguinte observação: “As we have seen, he considers the ideas of this ‘enlightened age’ (NA XX:330, AE 49) to have comprehensively failed the test of practice: they have either inspired violence, as in the case of the French Revolution, or apathy, as in the case of the German people” (DELIGIORGI, K. *Kant and the Culture of Enlightenment*, p. 2064).

³⁴ *EE*, 33.

³⁵ Theodor Adorno faz referência também ao conceito de bárbaro. Segundo o autor, os bárbaros emergem do próprio processo civilizatório, tornando-se violentos a partir de um fundamento “racional”. Para maiores detalhes cf. ADORNO, T. *Educação e emancipação*. Organização de Gerd Kaldebach e Tradução de Wolfgang Leo Maar. 4ª ed. São Paulo: Paz e Terra, 1995, p. 97-185.

³⁶ *EE*, 31.

³⁷ *CE*, 75-76.

O homem sensível não pode precipitar-se a um nível mais baixo que o animal; mas se cai o homem esclarecido, então ele cai ao nível diabólico e atíça um jogo perverso com o que a humanidade tem de mais sagrado³⁸.

Além das críticas dirigidas aos dois tipos de homens que vivem em sua época, Schiller não poupa comentários para examinar o papel da razão e do Esclarecimento nesse contexto. Ele declara que o

Esclarecimento do qual as camadas mais altas de nossa época não sem razão se vangloriam, é apenas cultura teórica³⁹ e mostra, tomado como um todo, uma influência tão pouco enobrecedora sobre as convicções que antes ajuda apenas a fazer da corrupção um sistema e torna-lo irremediável⁴⁰.

Ao invés de exercer uma influência positiva sobre o caráter dos homens a *Aufklärung* os tornou mais apáticos e submissos, contribuindo para que eles se entregassem cada vez mais à lassidão. Disfarçado de um “epicurismo mais refinado”, o Esclarecimento

começou a sufocar toda a energia do caráter, e o grilhão das necessidades, cada vez mais firmemente estrangulador, a aumentada dependência da humanidade do elemento físico levou gradualmente a que a máxima da passividade e da obediência doentia valha como a suprema regra de vida [...]⁴¹.

Para Schiller, tal estado de ânimo promovido pelo Esclarecimento produziu nos homens de sua época a “estreiteza no pensar, a falta de força no agir, a lamentável mediocridade no produzir”, características marcantes daqueles que viviam naquele contexto ao qual dirige crítica⁴². Ademais, o filósofo observa que a maior parte dos problemas que identifica em seu século tem alicerce “em conceitos e preconceitos não suficientemente retificados”, atestando que há “um obscurecimento das mentes que honra muito pouco a época do Esclarecimento”⁴³.

Mesmo reconhecendo que há contribuições importantes em sua época produzidas por uma cultura teórica que “gerou um conhecimento mais fundamentado da natureza, um estudo mais profundo do homem e de suas relações”, Schiller questiona-se por que são ainda poucos

³⁸ Ibid., p. 76.

³⁹ Schiller não defende o caráter meramente teórico do esclarecimento. Pelo contrário, argumenta em favor do seu caráter prático e popular. Nesse sentido, Deligiorgi observa: “Like other *Aufklärer*, Schiller too is concerned with making enlightenment practical and popular [...]. He argues that because people are generally more receptive to ideas that appear in a poetic or dramatic context, the arts can take on a powerful educative role and contribute to the enlightenment and moral cultivation of the people” (DELIGIORGI, K. *Kant and the Culture of Enlightenment*, p. 2050-2053).

⁴⁰ CE, 76.

⁴¹ Ibid., 76-77.

⁴² Ibid., p. 77

⁴³ Ibid., p. 95.

os que se valem de tais ensinamentos⁴⁴. Declara que a sua “época está esclarecida⁴⁵”, uma vez que “os conhecimentos que poderiam retificar nossos conceitos estão efetivamente encontrados e expostos”⁴⁶. A filosofia esclarecida foi capaz de demolir os conceitos ilusórios que geravam superstições; uma investigação moral foi responsável por examinar atentamente a política, as leis, o direito público, tornando explícitas as deficiências e as falhas que fundamentam esses campos da vida moral⁴⁷. Todavia, apesar desses “avanços” na cultura teórica, Schiller indaga àqueles do seu tempo: Por que mesmo com tais conquistas os homens ainda são tão supersticiosos e bárbaros?

O Esclarecimento não foi capaz de libertar plenamente os homens do jugo das sombras e da barbárie. Deve haver algo nos “ânimos dos homens que obstaculiza a recepção da verdade, ainda que esta brilhe tão claramente, e que os impede de tomar posse do melhor que lhes é ostentado”⁴⁸, observa Schiller. Para o filósofo, há também obstáculos internos que impediram os homens de seu tempo de superarem mais efetivamente a superstição, os preconceitos e a barbárie. E o ultrapassamento dessa condição de ânimo impeditiva para a efetivação do esclarecimento deve pautar-se pela velha exortação de Horácio, tomada por Kant como o lema da *Aufklärung*: “Sapere aude” – ou, como escreve Schiller: “Anime-se a ser sábio”. Observa ainda que força e “energia de decisão são, pois, necessárias para vencer os impedimentos que em parte a indolência natural do espírito e em parte a *covardia*⁴⁹ do coração opõem à recepção da verdade”⁵⁰.

Além disso, Schiller nota que a maioria dos homens está tão cansada “e exaurida pela dura luta com o carecimento físico para que devesse cobrar ânimo para uma luta nova e interior com conceitos ilusórios e preconceitos”⁵¹. Ele nota ainda que os homens se esforçaram tanto para garantir suas necessidades materiais que um novo embate em nível espiritual para superar outras carências (como aquelas exigidas pelo Esclarecimento) se mostra cansativo e

⁴⁴ Ibid., p. 96.

⁴⁵ Em seu ensaio sobre o Esclarecimento Kant afirma que vivemos em uma “época de esclarecimento” e não em uma “época esclarecida”. Diferentemente disso, Schiller declara que sua “época está esclarecida”. É possível que neste momento o filósofo esteja sendo apenas irônico ao afirmar isso.

⁴⁶ *CE*, 96.

⁴⁷ Ibid., p. 96.

⁴⁸ Ibid., p. 96.

⁴⁹ Da maneira análoga ao que Kant fizera em seu ensaio sobre a *Aufklärung*, Schiller também faz referência à covardia como impedimento subjetivo para a realização do esclarecimento.

⁵⁰ *CE*, 96.

⁵¹ Ibid., p. 96.

desnecessário: após essa peleja, o que os homens desejam é o repouso e não mais trabalho. Uma parte considerável dos homens, satisfeita

com que ela mesma apenas não esteja autorizada a pensar, deixa de bom grado que outros a tutelem⁵² quanto aos seus conceitos e poupa-se, através de cega resignação na sabedoria alheia, a árdua necessidade do exame próprio⁵³.

No intuito de tentar se esquivar de esforços espirituais mais elevados em direção ao esclarecimento, uma vez que a superação de carecimentos físicos demanda suas forças naquele momento, os homens se agarram firme e convictamente às “fórmulas⁵⁴ que o Estado e o clero têm à disposição para este caso, e com as quais conseguiu-se desde sempre satisfazer o sentimento despertado dos seus pupilos”⁵⁵. Para que se evite o esforço de seus cidadãos na tarefa de pensar e julgar por conta própria, governantes e sacerdotes oferecem, por vezes, receitas prontas, capazes de satisfazer a necessidade de tais súditos de serem prontamente tutelados, reduzindo, então, seus esforços espirituais.

Seguindo esse raciocínio, Schiller observa que quanto mais privações físicas existirem em um Estado, menos chance haverá de o esclarecimento prosperar entre os membros dessa sociedade. Para que seja possível a realização do esclarecimento em uma nação é indispensável, primeiramente, que ocorra a melhoria do estado físico entre os seus membros. “Primeiro é preciso que o espírito seja solto do jugo da necessidade antes que se possa levá-lo à liberdade da razão”⁵⁶. Nesse sentido, o cuidado com o bem-estar físico é o primeiro dever do Estado para com seus cidadãos⁵⁷: sem essa condição o esclarecimento não poderá se efetivar.

⁵² Aqui novamente registra-se um paralelismo em relação ao texto kantiano de 1784 na medida em que Schiller menciona como é conveniente para alguns homens deixar que outros tutelem seu espírito. Kant fez essa observação quando disse naquele escrito que é muito cômodo ao menor deixar que os tutores pensem por ele (Cf. *E*, 64).

⁵³ *CE*, 97.

⁵⁴ Nota-se nessa passagem igualmente uma similitude com o ensaio de Kant de 1784, quando o filósofo de Königsberg observa que os “preceitos e fórmulas”, que são “instrumentos mecânicos” do uso da razão, são grilhões que mantêm os homens em um perpétuo estado de menoridade (Cf. *E*, 64).

⁵⁵ *CE*, 97.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 97.

⁵⁷ Nesse fragmento registra-se agora um ponto que distingue as posições de Kant e Schiller em relação ao processo de esclarecimento. Enquanto para este último é crucial, primeiramente, que o Estado garanta o bem-estar físico dos cidadãos para que o esclarecimento possa começar a ser realizado, para aquele a *Aufklärung* tem início com o uso público da razão, sem nenhuma relação com o suprimento das carências físicas como condição necessária para a realização desse processo.

O homem é ainda muito pouco se mora num ambiente aquecido e fartou-se de comer, mas precisa morar num ambiente aquecido e ter se fartado de comer se a melhor natureza deve se fazer sentir nele⁵⁸.

Schiller pondera ainda que os homens que consomem suas energias lutando contra as privações das necessidades físicas, e por isso não despertam para o esclarecimento, merecem mais compaixão do que desprezo: “Mas essa desculpa não tem lugar para aqueles que uma sorte melhor exime do jugo da necessidade, mas sua própria escolha e inclinação os tornam em escravos dos sentidos”⁵⁹. Entretanto, aqueles que se mantêm nessa condição por decisão própria merecem mais desprezo do que compaixão, pois têm todas as condições físicas necessárias para se dedicar ao esclarecimento e, não obstante, decidem não fazer isso. Para essa atividade espiritual exige-se um ânimo voltado para a sabedoria, habilidade que esse tipo de homem não possui.

A decisão pelo esclarecimento é um empreendimento ousado que exige o abandono do seio da indolência, a tensão de todas as forças do espírito, a negação de muitas vantagens e uma perseverança de ânimo que se torna demasiadamente difícil para o mimado filho do prazer⁶⁰.

Pelo contrário, ao invés de se lançaram para além do seu estado de indolência, eles

preferem o aspecto crepuscular dos conceitos obscuros, pelos quais se sente mais vivamente e a fantasia mais livre forma figuras confortáveis ao seu bel prazer, à luz diurna dos conhecimentos claros que afugentem a agradável ilusão dos seus sonhos⁶¹.

Esses homens, observa Schiller, “fogem do esclarecimento não apenas por causa do esforço com o qual ele teve de ser adquirido; eles o temem igualmente por causa dos resultados aos quais ele leva”⁶². Ressalta, igualmente, que esses homens temem renunciar às suas “ideias prediletas, às quais apenas a obscuridade é propícia e de ver ao mesmo tempo, com seus conceitos ilusórios, as colunas mestras que sustentam o podre edifício da felicidade”⁶³. Homens dessa espécie dificilmente superarão o estado de indolência em direção ao esclarecimento, pois esse movimento exigirá um esforço espiritual que muitos deles não desejam realizar. Em um tom bem pessimista, Schiller declara: “o espírito da época oscila entre a barbárie

⁵⁸ *CE*, 97.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 98.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 98.

⁶¹ *Ibid.*, p. 98.

⁶² *Ibid.*, p. 98.

⁶³ *Ibid.*, p. 98.

e a frouxidão, a incredulidade e a superstição, a rudeza e a delicadeza, e é apenas o *equilíbrio dos vícios* que ainda mantém coeso o todo⁶⁴. Dessa forma, essa é a imagem dos homens pintada por Schiller a partir de seu testemunho dos acontecimentos de sua época.

Uma vez feito o diagnóstico do seu tempo e os males que provocou, Schiller passa a indicar uma possível “cura” para essas mazelas. Ao emitir sua opinião sobre as expectativas e as necessidades políticas do seu século declara:

confesso que considero extemporânea toda tentativa de uma constituição de Estado a partir de princípios (pois qualquer outra é mera obra de emergência e remendo), e como quimérica toda esperança nela fundada, até que o caráter da humanidade tenha sido novamente elevado de sua profunda decadência – um trabalho para mais de um século⁶⁵.

Sem uma modificação profunda no caráter da humanidade não será possível a Constituição de Estado que resguarde os homens dos males que aquele século provocou. Nesse sentido, observa que

enquanto o princípio supremo dos Estados testemunhar um revoltante egoísmo, e enquanto a tendência do cidadão estiver limitada apenas ao bem-estar físico, temo que a regeneração política, que se acreditou tão próxima, será um belo sonho filosófico⁶⁶.

Schiller reconhece, dessa maneira, que se trata de um empreendimento árduo e demorado, pois necessita alterar aspectos do caráter da humanidade. Devido ao grande esforço que essa tarefa exige, esse processo deveria durar mais de um século.

Apesar de identificar a dificuldade que envolve esse projeto, Schiller observa em *Sobre a educação estética do homem* que isso não deve ser um empecilho para a sua realização:

Deve a filosofia então retirar-se, desencorajada e sem esperanças, deste campo? Enquanto o domínio das formas se amplia em todas as direções, deve este âmbito mais importante de todos ficar à mercê do acaso informe? Deve o conflito de forças cegas durar eternamente no mundo político sem que a lei da sociabilidade vença o egoísmo hostil? [...] De maneira alguma!⁶⁷

Schiller adverte que se trata de um problema deveras importante para que não seja tratado com a devida relevância. A filosofia não pode se desviar do enfrentamento desse desafio, pois a “liberdade civil e política permanece sempre e eternamente o mais sagrado de todos os

⁶⁴ Ibid., p. 77.

⁶⁵ Ibid., p. 78.

⁶⁶ Ibid., p. 78.

⁶⁷ EE, 45.

bens, a mais digna meta de todos os esforços e o grande centro da cultura”⁶⁸. Nesse sentido, se se deseja construir um fundamento sólido para “esse magnífico edifício”, deve-se ter como alicerce “um caráter enobrecido”, e para isso “ter-se-á então de começar a criar cidadãos para a constituição antes de poder se dar uma constituição aos cidadãos”⁶⁹. Destarte, o processo de elaboração de uma Constituição de Estado deverá passar primeiramente pela formação de um cidadão nobre. Entretanto, como isso será possível em uma época em que reina a selvageria e a barbárie?

Schiller reconhece que a razão se esforçou demasiadamente para tornar os homens livres e emancipados. O Esclarecimento iluminou os conhecimentos teóricos, mas ao mesmo tempo disseminou também selvageria e barbárie em seu século. O entendimento tornou certos homens mais “sábios”, contudo não foi capaz de enobrecer o caráter humano para que fosse possível a Constituição de um Estado composto por cidadãos nobres. As armas da razão não foram suficientes para lutar contra todas as mazelas enfrentadas pelos homens de sua época. “A razão fez o que pôde para encontrar e estabelecer a lei; sua aplicação depende da vontade corajosa e do vivo sentimento”⁷⁰, observa Schiller em *Sobre a educação estética do homem*.

Entretanto, nem o entendimento nem a razão isoladamente poderão contribuir para esse enobrecimento do caráter humano. Ambos deverão contar com a força do *sentimento* para que possam realizar conjuntamente essa laboriosa tarefa. Nesse sentido, Schiller declara:

Como se sabe, atua-se sobre o caráter pela *retificação dos conceitos* e pela *purificação dos sentimentos*. Daquela se ocupa a cultura *filosófica*, desta, preferencialmente a cultura *estética*. O esclarecimento dos conceitos não pode consegui-lo sozinho, pois da cabeça ao coração há ainda um amplo caminho e a maior parte dos homens é de longe determinada por sensações para o agir. Mas o coração apenas é um guia igualmente inseguro e a mais delicada sensibilidade torna-se apenas uma presa mais fácil da exaltação quando um entendimento lúcido não o conduz. A saúde da cabeça terá pois de reunir-se com a pureza da vontade, se o caráter deve chamar-se perfeito⁷¹.

Se o esclarecimento não se mostrou plenamente capaz de favorecer o enobrecimento do caráter humano é porque, como observa Schiller na versão definitiva de suas cartas, “o caminho para o intelecto precisa ser aberto pelo coração”⁷², o que ainda, segundo ele, não ocorreu.

⁶⁸ CE, 78.

⁶⁹ Ibid., p. 78.

⁷⁰ EE, 45.

⁷¹ CE, 79.

⁷² EE, 46.

Em decorrência de tudo que foi exposto, Schiller defende que, em especial em sua época, a formação da sensibilidade se torna uma necessidade imediata, “não apenas porque ela vem a ser um meio de tornar o conhecimento melhorado eficaz para a vida, mas também porque desperta para a própria melhora do conhecimento”⁷³. Nesse sentido, a tarefa “mais urgente da nossa época parece ser o enobrecimento dos sentimentos e a purificação ética da vontade, pois muito já foi feito pelo esclarecimento do entendimento”⁷⁴. Observa ainda que não existiam em seu tempo carências severas em torno do conhecimento teórico sobre a verdade, nem ensinamentos jurídicos que não fossem capazes de orientar a determinação da vontade: havia, assim, muita *luz*, porém pouco *calor*, mais cultura *filosófica* e menos cultura *estética*. Nesse diapasão, Schiller considera esta última “como o mais eficaz instrumento de formação do caráter e, ao mesmo tempo, como aquele que deve ser mantido inteiramente independente da situação política”⁷⁵.

A partir dessa observação Schiller, em *Sobre a educação estética do homem*⁷⁶, questiona e ao mesmo tempo responde:

Deve a cultura teórica propiciar a prática, e esta deve ser a condição daquela? Toda melhoria política deve partir do enobrecimento do caráter – mas como o caráter pode enobrecer-se sob a constituição bárbara? Para esse fim seria preciso encontrar um instrumento que o Estado não fornece, e abrir fontes que se conservem limpas e puras de toda a corrupção política⁷⁷.

Nesse sentido, não se poderia esperar que homens de caráter nobre fossem gerados em um ambiente em que reinava a barbárie e a selvageria. Seria necessário outro instrumento que não fosse o Estado (pelo menos nos moldes daqueles existentes naquele século) para que fosse possível enobrecer o caráter dos homens.

De acordo com Schiller, ainda na versão definitiva de suas cartas, esse instrumento que possibilitaria a realização daquela importante tarefa seriam as *artes belas*⁷⁸. Estas últimas são, assim como a ciência, “livres de tudo o que é positivo”, isto é, factual ou histórico, “e que foi introduzido pelas convenções dos homens; ambas gozam de uma *imunidade* em face do

⁷³ *Ibid.*, p. 46.

⁷⁴ *CE*, 79.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 79-80.

⁷⁶ Recorro aqui à versão definitiva uma vez que essa passagem se mostra mais direta do que aquela que se lê no § 24 da carta de 13 de julho de 1793.

⁷⁷ *EE*, 47.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 47.

arbítrio humano”⁷⁹. Schiller complementa afirmando que o “legislador político” pode até interditar o território da arte, “mas nunca nele imperar. Pode [...] diminuir o artista, mas não falsificar sua arte”⁸⁰. Nas correspondências de 1793 ele observa que as artes belas guardam essa independência em relação ao tempo e ao espaço, pois as leis que as governam “não estão fundadas nas formas mutáveis de um gosto de época contingente e com frequência totalmente degradado, e sim no necessário e no eterno da natureza humana”, isto é, “nas leis originárias do espírito”⁸¹. Em decorrência disso, “a arte também pode caminhar em meio a um século bárbaro e indigno pura como um ser celestial, tão logo ela permaneça recordando apenas de sua elevada origem”, e “não se rebaixe a si mesma a escrava das intenções e necessidades inferiores”⁸². Desse modo, apesar de serem filhas do tempo e da época em que emergem, as artes belas conseguem se manter “limpas e puras de toda a corrupção política”. A arte e o gosto

tocam os homens com sua mão formadora e demonstram sua influência enobrecedora. As artes do belo e do sublime⁸³ vivificam, exercitam e refinam a faculdade de sentir, elevam o espírito dos prazeres grosseiros da matéria à pura complacência nas meras formas e o habitam a introduzir a auto-atividade também em suas fruções⁸⁴.

Schiller observa que a proposta de uma investigação sobre uma filosofia da arte naquele contexto não se mostra tão extemporânea assim. Em função disso, esse objeto deve merecer também a atenção do filósofo político, que se dedicara até então somente aos problemas políticos emergentes no fim do século XVIII, pois “toda melhoria fundamental do Estado tem de começar com o enobrecimento do caráter”⁸⁵. Se mostra fundamental uma disposição de ânimo que contribua com essa tarefa, o que boa parte dos homens daquele século não possuía. “Esta virilidade do espírito é objeto da cultura *prática*, e na medida em que a energia de decisão é pois necessária para transitar do estado dos conceitos confusos aos conhecimentos mais

⁷⁹ Ibid., p. 47.

⁸⁰ Ibid., p. 47.

⁸¹ *CE*, 82.

⁸² Ibid., p. 82.

⁸³ Nas *Cartas* ao Príncipe de Augustenburg Schiller faz menção ao termo sublime, mas sem desenvolvê-lo de forma extensiva. Ele apresenta de maneira mais detalhada esse conceito em outros escritos como em “Do sublime” e “Sobre o sublime”.

⁸⁴ *CE*, 80.

⁸⁵ Ibid., p. 83.

claros”, adverte o autor, “o caminho à cultura teórica tem de ser aberto pela cultura prática”⁸⁶. Reconhecendo que essa é a necessidade mais *urgente* em seu tempo, Schiller observa ainda:

todas as experiências me convencem de que não só impedimentos *objetivos* (insuficiência da ciência) como antes impedimentos *subjetivos* (falha da vontade) se opõem ao esclarecimento, e que se agora ainda suportamos o jugo dos preconceitos, é apenas por causa da indolência do espírito⁸⁷.

Nesse diapasão, se a filosofia e a experiência não se unirem para remover “os impedimentos subjetivos que obstruem seu sentido diante do conhecimento da verdade” esse empreendimento terá sido em vão. Os esforços para o enobrecimento dos homens e a sua saída do estado de indolência que obstaculiza o seu esclarecimento passam também pelo enfrentamento dos impedimentos subjetivos que os mantém nessa condição. E de acordo com Schiller, melhorar

essa má disposição é [...] obra da cultura estética, que tem pois de caminhar continuamente ao lado da cultura científica. O gosto apenas não aumenta o nosso saber sobre os objetos. Tampouco a ciência apenas consegue transformar nossos princípios segundo a melhor vontade e elevar nossos conhecimentos a máximas práticas. *Ela* nos oferece apenas os materiais para a sabedoria; *aquele*, em contrapartida, conquista nosso coração para isto e a transforma em nossa propriedade⁸⁸.

Foram expostas até aqui as mazelas que o século XVIII teve que enfrentar no campo político, justificando-se dessa maneira a necessidade de combatê-las por meio de “armas” estéticas, restando agora apresentar como isso será possível. Para realizar essa tarefa é necessário demonstrar como ocorre a influência da cultura estética sobre a cultura ética.

3.3 Cultura do gosto e esclarecimento

Enquanto que nas cartas ao príncipe de Augustenburg de 13 de julho e 11 de novembro Schiller apresenta ao seu interlocutor e mecenas seu diagnóstico do problema político que seu século vivia, será em outras que indicará o caminho para o enfrentamento de tais mazelas. No *Anexo* à carta datada de 11 de novembro, bem como na carta de 3 de dezembro, o filósofo registra de que maneira o estético poderá exercer influência no mundo prático:

⁸⁶ Ibid., p. 99.

⁸⁷ Ibid., p. 99.

⁸⁸ Ibid., p. 99-100.

Em minha carta anterior⁸⁹ referi ambos os extremos, o embrutecimento e o afrouxamento, como as imperfeições dominantes da época presente e apresentei a cultura do gosto como o meio mais eficaz de combater este duplo mal. *Como* o gosto cultivado pode produzir este efeito, com isso, Magnânimo Príncipe, a presente carta vos entreterá, e respondo a esta pergunta com tanto prazer, pois ela me oferece a oportunidade para retificar um mal-entendido que não raro também desencaminha o juízo das cabeças filosóficas sobre este objeto⁹⁰.

Nessa direção, na carta de dezembro proclama: “Com um sentimento mesclado de embaraço e coragem apanho hoje a pena. Tenho que responder à pergunta sobre *quanto a virtude ganha através do gosto*”⁹¹. Em *Sobre a educação estética do homem* Schiller se pronuncia sobre esse tema da seguinte maneira⁹²:

Pelo conteúdo de minhas cartas anteriores, estais portanto de acordo e convencido comigo de que o homem pode distanciar-se de sua destinação por duas vias opostas e que nossa época marcha sobre ambos os descaminhos, vítima aqui da rudeza, acolá do esmorecimento e da perversão. A beleza deverá recuperá-lo deste duplo desvio⁹³.

Destarte, nesses escritos Schiller apresentará de forma mais detalhada o seu projeto de uma educação estética como instrumento capaz de promover a efetivação de um esclarecimento que possa, ao mesmo tempo, trazer *luz* e *calor* aos homens, iluminando suas mentes e aquecendo seus corações, tornando-os dispostos a realizar aquilo que é considerado nobre, seja no campo da política ou mesmo da moral.

Depois de repetir inúmeras vezes ao seu interlocutor nas cartas que “um sentimento refinado do belo enobrece o caráter e os costumes”, Schiller recorre a ensinamentos históricos para ilustrar suas afirmações. Adverte que evocará tanto exemplos de povos que enaltecem ao máximo a beleza (como é o caso dos gregos antigos), assim como de povos bárbaros (situados na antiguidade bem como na modernidade) que seguiram caminho oposto, expiando “sua negligência para com o gosto através de um triste embrutecimento”⁹⁴. Porém, ao recorrer a acontecimentos históricos⁹⁵ o filósofo reconhece que dificilmente “poder-se-á apontar um úni-

⁸⁹ Schiller refere-se aqui à carta de 13 de julho de 1793.

⁹⁰ *CE*, 101.

⁹¹ *Ibid.*, p. 135.

⁹² Cito novamente a versão definitiva, pois esta passagem se mostra mais direta do que aquela que se lê no § 1 do anexo da carta de 13 de julho de 1793.

⁹³ *EE*, 51.

⁹⁴ *CE*, 101.

⁹⁵ Cabe notar que mesmo recorrendo a exemplos históricos Schiller faz uso de uma linguagem metafórica e bela para a exposição desses acontecimentos. Ao fazer isso ele não apresenta simplesmente o fato histórico como faz um historiador de nosso tempo, mas colore esse quadro histórico com suas próprias cores e tonalidades.

co caso na história em que a cultura estética estivesse caminhando de mãos dadas com a virtude civil e a liberdade política”⁹⁶.

De acordo com Schiller, entre os antigos não faltam exemplos de povos em que a política e o gosto não conseguiram se conciliar. No caso da Grécia antiga, quando a liberdade política e a virtude civil estavam em plena maturidade em seu território o gosto e a arte “estavam ainda em sua infância”⁹⁷; e quando a “idade áurea das artes surgiu, sob Péricles e Alexandre, e o domínio do gosto se generalizou, já não encontramos a força e a liberdade na Grécia”⁹⁸. Os romanos “tiveram de esgotar suas forças nas guerras civis e sua virilidade na luxúria oriental; tiveram de submeter-se ao jugo de uma dinastia feliz antes que possamos ver a arte grega triunfar sobre a rigidez de seu caráter”⁹⁹; a virtude política e o enobrecimento do belo não aconteceram simultaneamente, mas em momentos distintos. Para os árabes, comenta o autor, “a aurora da cultura não nasceria antes que a energia do seu espírito guerreiro estivesse esmorecida sob o ilimitado domínio dos abácidas”¹⁰⁰.

Ainda segundo a exposição de Schiller, entre os modernos também é possível encontrar amostras daquele problema. Entre os italianos “a bela arte apareceu apenas quando, após romper-se a magnífica liga dos lombardos, Florença fica submissa aos Médicis e o espírito de independência daquelas corajosas cidades cede o passo à infame rendição”¹⁰¹. E a França¹⁰² também se mostra exemplar para ilustrar essa questão, uma vez que corresponde “a época do seu refinamento” com “a época de sua completa subjugação, e na pessoa do seu Luís XIV venera ao mesmo tempo o restabelecimento do gosto e abomina o mais terrível opressor de sua liberdade”¹⁰³, produzindo, dessa maneira, uma valorização da liberdade das artes e do gosto em um ambiente no qual a liberdade civil era reprimida.

Os exemplos apresentados por Schiller o levam à seguinte conclusão: onde “quer que olhemos na história, vemos que o gosto e a liberdade fogem um do outro, e que a arte erige o

⁹⁶ *CE*, 102.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 102.

⁹⁸ *EE*, 53.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 53.

¹⁰⁰ *CE*, 103.

¹⁰¹ *EE*, 53.

¹⁰² Quando faz as adaptações das cartas ao Príncipe para a publicação na *Die Horen* Schiller suprime a passagem em que cita o exemplo da França como uma das nações modernas em que a oposição entre o gosto e a liberdade se fez presente: “É quase desnecessário lembrar ainda o exemplo das nações modernas, cujo refinamento crescia na mesma medida em que findava sua autonomia” (*Ibid.*, p. 53).

¹⁰³ *CE*, 103.

seu trono apenas sobre o túmulo do heroísmo”¹⁰⁴. Nesse sentido, a história não mostra um só exemplo em que o belo, a arte e o gosto estejam em harmonia com a liberdade política, coexistindo pacificamente em uma mesma época e em mesmo um povo. Ou se tem uma preponderância do estético ou uma do político, sem jamais estarem devidamente equilibrados. A balança pende mais para um lado ou para outro, porém os pratos não conseguem se manter em estabilidade.

Apesar da história parecer mostrar que a energia do caráter promovida pelo refinamento estético não contribuiu para o enobrecimento dos homens, é justamente essa energia “o móbil mais eficaz de toda grandeza e excelência no homem, o qual nenhum outro mérito ainda maior pode substituir”¹⁰⁵. Se os benefícios de uma cultura do gosto fossem tomados somente pelos exemplos que a história apresentou até então, seria realmente “uma grande injustiça considerar a cultura estética como o instrumento pelo qual a cultura ética é promovida”¹⁰⁶. Os críticos do uso da força suavizante do belo no caráter dos homens tomam apenas o aspecto da “frivolidade, superficialidade, arbitrariedade e brincadeira que costuma caracterizar os amantes do belo tanto no pensar quanto no agir”¹⁰⁷. Se forem observados apenas esses aspectos, parece que a influência do estético não seria muito benéfica para a formação do caráter humano. Por outro lado, aqueles vinculados ao “mundo do belo” afirmam que é justamente na “benéfica influência dos sentimentos da beleza” causada por intermédio dessa força suavizante que se encontra a grande contribuição para a formação do caráter humano¹⁰⁸. Essas posições contraditórias em relação aos benefícios da cultura estética na formação de uma cultura ética produziram uma disputa entre dois partidos, que tomam posições antagônicas sobre essa questão:

Talvez ambas as partes não estejam tão inteiramente sem razão, e não deixe de valer a pena descobrir o motivo de uma disputa que já por tanto tempo impediu que os dois partidos igualmente dignos de atenção, os eruditos e o mundo do belo, façam justiça um ao outro¹⁰⁹.

Formam-se, portanto, duas posições parcialmente divergentes em relação às influências da cultura estética na cultura prática: eruditos *versus* mundo do belo. Devido à importân-

¹⁰⁴ Ibid., p. 103.

¹⁰⁵ Ibid., p. 103-104.

¹⁰⁶ Ibid., p. 104.

¹⁰⁷ Ibid., p. 104.

¹⁰⁸ Ibid., p. 104.

¹⁰⁹ Ibid., p. 104.

cia da posição que cada um deles defende se mostra necessário compreender os motivos que os levaram a tomar partido por vertentes tão distintas.

De acordo com Schiller, a disputa entre os dois partidos tem origem na constituição da natureza humana. Os dois se posicionam de modo contraditório visto que a própria natureza do homem é fundada em uma dupla carência. “Ambos os partidos disputam apenas porque cada um tem diante dos olhos *outro* carecimento do homem, e ambos têm razão apenas porque cada um está atento exclusivamente a um só carecimento”¹¹⁰. Essa aparente contradição será dissipada na medida em que se compreenda qual a fonte desse duplo carecimento do qual padece a natureza humana, observa o filósofo¹¹¹.

O homem pode ser considerado como ser sensível ou como ser racional.

O homem, como ser sensível, é conduzido por impulsos que estão incessantemente ocupados em reprimir sua liberdade racional, ou seja, em privar-lhe da faculdade de determinar-se segundo princípios. Este cego poder da natureza nele, esta *energia* meramente *sensível* não só pode como deve ser rompida, e um relaxamento neste sentido é um grande passo necessário para a cultura. A influência relaxante do belo é, pois, incontestavelmente um benefício, *na medida em que ele se manifesta apenas na sensibilidade*; e os defensores do belo têm toda razão enquanto têm em vista apenas o rude homem natural ou a rude natureza no homem cultivado¹¹².

Todavia, se esse tipo de relaxamento afeta também a racionalidade, ultrapassando os limites da sensibilidade, pode causar insuficiência de “força sensível” e “esgotamento no espírito humano”, e o seu efeito deixará de ser benéfico e tornar-se-á danoso¹¹³. Pelo contrário, tal espécie de relaxamento deve “ter como a sua fonte a auto-atividade do espírito, e a liberdade do espírito tem de pôr limites ao poder dos impulsos naturais”¹¹⁴ para que suas consequências sejam consideradas proveitosas. Nesse sentido, Schiller adverte:

se a formação estética encontra esse duplo carecimento, se *por um lado* desarma a rude violência da natureza e relaxa a animalidade, se *por outro lado* desperta a força auto-ativa da razão e torna veraz o espírito, *então* (e também somente *então*) está apta a servir de instrumento para a formação ética. Este duplo efeito é o que exige incansavelmente da cultura bela e para o qual ela encontra também no belo e no sublime os instrumentos necessários¹¹⁵.

¹¹⁰ Ibid., p. 104.

¹¹¹ Ibid., p. 104.

¹¹² Ibid., p. 105.

¹¹³ Ibid., p. 105.

¹¹⁴ Ibid., p. 105.

¹¹⁵ Ibid., p. 105-106.

O belo e o sublime tornar-se-ão, desse modo, instrumentos indispensáveis para a promoção de uma cultura estética. “Mediante o belo, ela contraria o embrutecimento, mediante o sublime, o afrouxamento; e apenas o mais exato equilíbrio de ambos os modos completa o gosto”¹¹⁶. Separadamente, nem o sublime e muito menos o belo podem, de modo respectivo, “arrancar o homem do estado de selvageria” ou “protegê-lo da indolência”¹¹⁷. Na medida em que o efeito do belo é “*desprender* o ânimo”¹¹⁸, ocorre de modo igualmente fácil que por fim também o caráter se funde com a rude energia dos afetos, e a natureza espiritual”, nesse sentido, “participa numa distensão que deveria valer apenas para a natureza sensível”¹¹⁹. Os efeitos do sublime e do belo no ânimo acabam, desse modo, extrapolando seus limites, pois o sublime invade o domínio do sensível e o belo imiscui-se na seara do espiritual. Schiller observa, igualmente, que o homem “saído das mãos da natureza” carece mais do belo que do sublime, pois “há muito ele está agitado pela grandeza e pela força antes de começar a se tornar sensível para os atrativos da beleza”; por outro lado, aquele homem “saído das mãos da arte” necessita justamente do oposto, uma vez que “no estado de refinamento frequentemente tem o descuido de deixar escapar uma força que ele trouxe para cá do estado de selvageria”¹²⁰.

Schiller chega nesse momento de sua exposição acreditando ter descoberto as causas da “desavença que se encontra nos juízos dos homens sobre o valor da cultura estética e sua conexão com a cultura ética”, bem como reconhece que “é aberto através disso o ponto de vista a partir do qual a relação do gosto e das artes para com a humanidade como um todo tem de ser apreciada”¹²¹. Dessa maneira, consegue estabelecer uma afinidade entre o estético e o prático. Todavia, segundo o autor, ainda é necessário

justificar a dupla afirmação: *primeiramente*: que o belo é o que refina o rude filho da natureza e ajuda a educar o homem meramente sensual, tornando-o um homem racional; *em segundo*: que o sublime é o que corrige as desvantagens da bela educação, confere elasticidade ao refinado homem da arte e combina as virtudes da selvageria com as vantagens do refinamento¹²².

¹¹⁶ Ibid., p. 106.

¹¹⁷ Ibid., p. 106.

¹¹⁸ De acordo com Kant o ânimo perante um objeto belo experimenta uma “tranquila contemplação” (CFJ, B 98-99).

¹¹⁹ CE, 106.

¹²⁰ Ibid., p. 106-107.

¹²¹ Ibid., p. 107.

¹²² Ibid., p. 107.

Nesse momento da exposição Schiller adverte ao seu interlocutor nas cartas sobre o rumo dogmático (conceitual) que seu relato tomou na carta em Anexo. Schiller justifica-se sobre a necessidade de recorrer a este tipo de exposição declarando que o conteúdo exposto naquele instante “não permite um tratamento mais livre sem perder em precisão, que é o que principalmente importa¹²³”. A explicitação do nexos entre o estético e o político exigirá dele, nesse momento, uma forma de expressão que perde em conteúdo sensível e poético, mas ganha em precisão conceitual.

Schiller relembra ter anteriormente mencionado que “a beleza ajuda a desenvolver a disposição para a racionalidade no homem sensual”¹²⁴. Observa ainda que o “homem está dotado de uma dupla disposição de acordo com sua dupla determinação”¹²⁵. Em decorrência disso, a *natureza* determina o homem a sentir e a agir imediatamente a partir da *sensação*, enquanto que a *razão* o determina a pensar e a agir diretamente segundo o *pensamento puro*¹²⁶. Mesmo que sejam provocadas por fontes distintas (a sensação e o pensamento) tanto a natureza quanto a razão determinam o homem a pensar e agir de forma imediata.

Na ordem física do mundo o homem é determinado pela natureza. Essa é a sua determinação natural. Nesse sentido, o “fim da natureza com ele não é pois *ele* mesmo, e sim seus efeitos”¹²⁷. Para a natureza o que importa é *que* algo determinado aconteça por meio do homem sendo “inteiramente indiferente para o fim da natureza *como* isto aconteça”¹²⁸. É desse modo que a natureza assegura seus fins por meio do homem, prescrevendo-lhe “*mediante sensações* o que ele deve realizar e lhe deixa pois satisfazer sua determinação física também de modo meramente físico e como mera força natural”¹²⁹. As forças da natureza são sempre *passivas*, atuando em decorrência da força que se exerce sobre elas, e é dessa forma que a “natureza impulsiona a massa pela gravitação, o órgão pela vegetação, o animal irracional e racional pela faculdade de desejar e pela sensação”, constata Schiller¹³⁰. O homem, como parte da natureza, também é movido por essas forças passivas, pois ele “existe onde age imediatamente a partir da sensação, e no que diz respeito a este agir, é meramente um elo passivo no enca-

¹²³ Ibid., p. 109.

¹²⁴ Ibid., p. 109.

¹²⁵ Ibid., p. 109.

¹²⁶ Ibid., p. 109.

¹²⁷ Ibid., p. 109.

¹²⁸ Ibid., p. 109.

¹²⁹ Ibid., p. 109.

¹³⁰ Ibid., p. 110.

deamento das coisas”¹³¹. E isso ocorre inclusive quando o que move o homem é direcionado ao suprassensível, como no caso da ação moral. Até mesmo quando o gênero humano experimenta “as assim chamadas sensações morais às quais brotam de pensamentos e estão fundadas na parte racional do nosso ser”¹³² está atuando nele uma força física, própria das forças passivas da natureza. Isso ocorre porque a natureza “nada precisa da virtude senão de suas consequências físicas, então ela é igualmente servida quando estas consequências físicas são acarretadas por algo que não a virtude”¹³³. Em função dessa exigência, e a partir da necessidade de a natureza realizar os seus fins de modo urgente,

a natureza também não pode esperar pela nossa formação moral (pois teria de esperar muito); por isso ela escolhe o caminho mais curto e mais seguro, e executa através da força passiva aquilo *mesmo* que ela não pode com segurança esperar de *nós*, ou seja, de nossa força ativa. Em outras palavras: a natureza nos rege tanto por sensações morais quanto sentimentos sensíveis, e há milênios tem regido deste modo o gênero humano. Ela *pode* fazê-lo, pois *lhe* importa apenas o efeito e não o valor do nosso agir; ela *tem* de fazê-lo, pois não pode suspender por muito tempo seus fins, até que a ajudemos a satisfazê-la a partir de um princípio¹³⁴.

Entretanto, o homem não é movido apenas pelas forças passivas da natureza que lhe exigem pensar e agir apenas conduzido por sensações físicas, realizando dessa maneira os efeitos desejados pela própria ordem da natureza; isso é o que ocorre no âmbito da ordem *física* do mundo. Na ordem *moral* do mundo exige-se do ser humano algo diverso. Aqui leva-se em consideração apenas o fundamento de determinação do homem, abstraindo-se totalmente o conteúdo do seu agir, atendo-se somente à forma. Em decorrência disso, Schiller observa: “Minha determinação natural era provar-me na conexão das forças como uma força e ser o fundamento de certas ações”¹³⁵. De modo inverso, minha “determinação racional é provar-me como uma força absoluta e independente, cuja ação não está fundada em nenhum padecer” e nesse sentido “resulta dela mesma de modo inteiramente livre, sendo pura autodeterminação”¹³⁶. Dessa forma, de acordo com Schiller,

na ordem moral do mundo, não está em consideração meu efeito e meu produto, e sim a causa produtora em mim, minha convicção. Minha determinação racional me personifica, pois a natureza me trata apenas como uma *coisa* e como um *meio* dela.

¹³¹ Ibid., p. 110.

¹³² Ibid., p. 110.

¹³³ Ibid., p. 110.

¹³⁴ Ibid., p. 110-111.

¹³⁵ Ibid., p. 111.

¹³⁶ Ibid., p. 112.

O fim natural comigo segue através de mim e me ultrapassa; o fim da razão comigo encontra-se fixo em minha personalidade e faz de *mim* o seu ponto central¹³⁷.

A determinação racional exige dos homens autonomia em relação às condições externas impostas pela ordem física do mundo. A natureza, neste caso, não poderá prescrever à atividade humana que seja movida pelas sensações. Pelo contrário, a ação deve ser orientada “de modo independente e livre, a partir de conhecimentos puros”¹³⁸. Por meio do conhecimento puro o homem demonstra liberdade em relação ao sentimento e às forças passivas da natureza. O pensamento é uma atividade espiritual, enquanto a sensação é uma paixão sofrida com base na matéria sensível. Se o homem alicerçar sua atividade nas sensações, este fundamento se encontrará *fora* dele, e, em consequência disso, receberá a lei vindo de fora de si mesmo. Porém, se um conhecimento puro determinar a ação humana, o fundamento de sua atividade encontrar-se-á no *próprio* homem, e este dará a si mesmo a lei¹³⁹: a “sensualidade é estado de dependência, a racionalidade um estado de liberdade”¹⁴⁰.

De acordo com Schiller, o homem deve ser capaz de se elevar dessa servidão na qual a natureza o mantém por meio das sensações em direção ao que é próprio do espírito humano, aproximando-se do que é divino. A determinação ética exige do homem que seja “capaz de abstrair de toda sensação tão logo a razão, como a suprema legisladora, o ordene”¹⁴¹. Mas se ele, contrariamente, se mantém determinado apenas como ser sensível antes de se reconhecer como ser racional (mesmo que orientado pela moral) as forças da natureza serão predominantes na determinação deste homem¹⁴². Contudo, essa elevação do sensível ao espiritual se mostra uma tarefa indispensável para que os homens sejam capazes de se autodeterminar.

A liberdade do agir existe justamente para que cesse toda influência da natureza e se abstraia inteiramente de tudo o que é sensível. Simplesmente não pode ser permitido à matéria imiscuir-se na legislação pura da razão, se o conceito de uma legislação pura não pode ser suprimido¹⁴³.

¹³⁷ Ibid., p. 112.

¹³⁸ Ibid., p. 112.

¹³⁹ Apesar de não se utilizar propriamente da terminologia kantiana Schiller parece desenvolver aqui, ao seu modo, os conceitos de autonomia e heteronomia extraídas da teoria ética do filósofo de Königsberg.

¹⁴⁰ *CE*, 112.

¹⁴¹ Ibid., p. 113.

¹⁴² Ibid., p. 113.

¹⁴³ Ibid., p. 113-114.

Se “o procedimento ético do ânimo não se deixa sensualizar, então o procedimento sensível tem de se deixar racionalizar”¹⁴⁴. Ou seja, se a matéria não consegue se elevar até o nível espiritual, cabe ao espírito descer ao nível material¹⁴⁵.

É simplesmente necessário que o homem, onde cabe a ele legitimar-se como inteligência, demonstre auto-atividade pura; mas não é simplesmente necessário que, onde age como ser sensível, aja *apenas* como um tal ser e se comporte de modo meramente passivo. Ao contrário, tanto desonra o homem executar pela força passiva aquilo que deveria ser realizado pela força ativa, quanto o honra e o eleva fazer com auxílio da força ativa aquilo que as almas comuns executam apenas pela passiva¹⁴⁶.

Destarte, conclui o filósofo: “o espírito auto-ativo tem de inaugurar sua eficácia em nós já no âmbito das sensações, e *insinuar* e colocar em exercício já nas realizações sensíveis uma força que deve se manifestar em seguida no âmbito moral em completa pureza”¹⁴⁷.

Contudo, o homem deve passar por três momentos ou estágios para que possa realizar a determinação que a natureza e a razão definiram para si. Para que possa chegar ao estágio em que sensibilidade e razão estejam em equilíbrio necessita caminhar nessa direção, subindo degrau a degrau. No *primeiro estágio* o homem não é nada menos do que uma força meramente passiva. “Ele sente aqui apenas o que a natureza fora dele quer deixar que ele sinta e se determina apenas conforme sente”¹⁴⁸.

O homem permanece nesse nível de dependência das condições da natureza até que se liberta delas por meio da contemplação; nesse momento alcança o *segundo estágio*. É através da “complacência da contemplação”¹⁴⁹ que o homem se afasta momentaneamente das condições sensíveis que o mantêm com os pés fincados no carecimento engendrado pela natureza. “Se o carecimento agarra imediatamente o seu objeto, a contemplação afasta o seu na distância”¹⁵⁰. Nesse sentido, as “forças da natureza que antes penetravam de modo opressivo e angustiante nos escravos da sensibilidade, cedem pela contemplação livre, e é aberto um espaço entre o homem e os fenômenos”¹⁵¹. Diante da complacência da contemplação o homem “não

¹⁴⁴ Ibid., p. 114.

¹⁴⁵ Ibid., p. 114.

¹⁴⁶ Ibid., p. 114.

¹⁴⁷ Ibid., p. 114.

¹⁴⁸ Ibid., p. 114.

¹⁴⁹ Este termo utilizado por Schiller aqui se assemelha ao de juízo estético puro usado por Kant na *CFJ*.

¹⁵⁰ *CE*, 115.

¹⁵¹ Ibid., p. 115.

quer nada do objeto mesmo, e satisfeito com a mera representação, permanece indiferente diante da existência do mesmo”¹⁵².

Entretanto, é possível também que o homem se comporte passivamente diante da contemplação da beleza. Na medida em que o ser humano recebe do exterior as impressões que o fazem sentir prazer, encontra-se diante de contentamentos inteiramente materiais; neste caso, põe-se de forma passiva diante dos objetos belos. Por outro lado, conforme Schiller,

comporto-me passivamente também nas sensações da beleza como em contentamentos inteiramente materiais na medida em que recebo do exterior a impressão tanto de uma como dos outros, e esta impressão me transporta ao estado de prazer. Mas recebo o prazer nesta impressão no objeto belo, não do exterior; não é a impressão material sobre a minha faculdade de sentir, e sim uma ativa operação interventora de minha alma, a saber, a reflexão sobre isso que o transporta ao estado de prazer¹⁵³.

Ao distinguir o *contentamento material* da *complacência estética* o filósofo declara: “O contentamento material brota imediatamente da matéria que recebo, a complacência estética brota da forma que confiro à matéria recebida”¹⁵⁴. Schiller ainda complementa: “eu me deleito com o agradável porque isto me dá a oportunidade de *sofrer*; eu me deleito com o belo porque isto me dá a oportunidade de *fazer algo*”¹⁵⁵. Desse modo, Schiller constata que a

complacência da contemplação livre me exercita assim para referir objetos não mais apenas ao meu estado físico e à minha força passiva, e sim imediatamente à minha razão, e para afetar minha faculdade passiva imediatamente através da ativa. Na verdade, comporto-me passivamente na medida em que sinto, mas sinto apenas porque fui ativo. Na verdade, recebo, mas não pelo mecanismo natural e sim pela força pensante¹⁵⁶.

Schiller reconhece que não é movido simplesmente por uma força passiva determinada pela natureza, pois agora exercita também uma força que o eleva para além dessa condição:

Fiz a importante experiência de que sou mais e tenho mais em mim do que uma mera força passiva, e comecei a exercitar esta força superior. No começo eu não era nada senão um instrumento que o carecimento físico tocava. Como ele agia sobre mim, eu sentia; como sentia, desejava. Aqui, portanto, a causa e o efeito eram físicos. Agora, no segundo nível, eu mesmo me mesclo, como um princípio livre e como pessoa, no meu estado. Na verdade, ainda sofro, pois sinto, mas sofro porque agi. Aqui o efeito (sensação) é, pois, na verdade, físico, mas não a causa dessa sensação. Não é uma matéria exterior, e sim uma matéria interior, uma ideia da razão, o que afeta minha faculdade de sentir. Mais em um nível adiante eu ajo porque agi, ou se-

¹⁵² Ibid., p. 115.

¹⁵³ Ibid., p. 115-116.

¹⁵⁴ Ibid., p. 116.

¹⁵⁵ Ibid., p. 116.

¹⁵⁶ Ibid., p. 116.

ja, quero porque conheci. Elevo conceitos a ideias e ideias a máximas práticas. Aqui no terceiro nível, deixo a sensibilidade totalmente para trás, e elevei-me à liberdade dos espíritos puros¹⁵⁷.

Desse modo, como é concisamente formulado em *Sobre a educação estética do homem*¹⁵⁸, a passagem pelos três estágios se dará da seguinte maneira: “no estado *físico* o homem apenas sofre o poder da natureza, liberta-se desse poder no estado *estético*, e o domina no estado *moral*”¹⁵⁹. Portanto, observa Schiller:

Através da faculdade de sentir o belo, é pois tecido um laço de união entre a faculdade sensível e a espiritual do homem, e o ânimo é preparado, a partir do estado do mero sofrer, para a auto-atividade incondicionada da razão. A liberdade dos espíritos é *introduzida* pelo belo no mundo dos sentidos, e a pura flama demoníaca deixa (se me permitis a metáfora) suas cores etéreas tocar aqui o espelho da matéria, como o dia as nuvens matinais¹⁶⁰.

Para a realização desse processo é imprescindível caminhar da matéria à forma, e dessa àquela. Enquanto o homem se limitar apenas ao mundo físico (sendo apenas um meio para a realização dos efeitos determinados pela natureza), ou mesmo somente à ordem moral do mundo (com a razão pura elevada e apartada de toda a realidade concreta) não poderá seguir em direção ao estado *moral*, ultrapassando inicialmente o estado *físico* e passando necessariamente pelo estado *estético*. De que maneira a sensibilidade pode espiritualizar-se e a razão, por sua vez, pode descer ao mundo com a contribuição do estético?

De acordo com Schiller, para que a atividade pura da razão possa trazer para junto de si as faculdades sensíveis do homem (vencendo a resistência delas ao seu apego ao que é puramente material) “é necessário converter de novo as formas em matéria, vestir as ideias com intuições e afetar a força passiva pelas operações da força ativa”¹⁶¹. Uma vez que as formas abstratas da razão pura são preenchidas por um conteúdo sensível, podem afetar a força passiva, transformando-a em força ativa. Segundo o filósofo, no momento da exposição da verdade o gosto tem um papel muito importante para a realização daquele processo. Se tal apresentação for revestida de um conteúdo belo, poderá contribuir para que o homem ultrapasse o estado da mera passividade para a auto-atividade. “No belo, a razão começa a mesclar sua con-

¹⁵⁷ Ibid., p. 116-117.

¹⁵⁸ Neste momento foi necessário recorrer à versão definitiva das cartas na medida em que Schiller apresenta de forma mais refinada esta questão dos três estágios.

¹⁵⁹ *EE*, 113.

¹⁶⁰ *CE*, 117-118.

¹⁶¹ Ibid., p. 128.

formidade à lei no jogo arbitrário da fantasia”¹⁶². Além do que, no “belo, a fantasia e as faculdades de sentir começam a receber uma matéria mais nobre da razão e a tornar-se interessadas pela atividade superior do ânimo”¹⁶³. Nesse sentido, o

belo não serve pois apenas para elevar os sentidos à faculdade de pensar e para transformar o jogo em algo sério; ele também ajuda, em contrapartida, a fazer com que a faculdade de pensar desça aos sentidos e a transformar o sério em jogo. O primeiro destes dois ganhos o gosto o merece da parte *sensível* do mundo; o segundo, da parte *pensante*¹⁶⁴.

Na medida em que o homem é dominado por fortes impulsos que o mantêm em seu estado de indolência natural, pensará somente por meio do “estímulo de fruição”. Para que possa ultrapassar essa condição, banindo tais impulsos do seu ânimo, “a fruição tem de alternar rapidamente com a tensão, de modo que a consciência mal possa distinguir entre ambos os estados”¹⁶⁵. No decorrer da apresentação de uma verdade a um público o expositor deve ser capaz de propiciar isso, produzindo a alternância entre aqueles dois estados, sem que a consciência possa perceber com nitidez quando se encontra diante desse ou daquele estado.

Um mestre da boa apresentação tem pois de possuir a habilidade de transformar a abstração instantaneamente numa matéria para a fantasia, converter conceitos em imagens, dissolver conclusões em sentimentos e esconder a rigorosa conformidade à lei do entendimento sob uma aparência de arbitrariedade¹⁶⁶.

De acordo com Schiller, são raros os casos em que o entendimento atua de uma maneira puramente lógica, “a saber, com nítida consciência das regras e princípios que o dirigem”; pelo contrário, “na maioria dos casos, ele atua esteticamente, como uma espécie de ritmo”¹⁶⁷. Como observa o autor,

o entendimento atua aqui como junto ao pensador formado segundo as regras da escola, só que as regras segundo as quais ele procede não são retidas na consciência, e, num tal caso, não chegam a saber da operação mesma do entendimento, apenas do seu efeito sobre o nosso estado através do sentimento de prazer ou desprazer. Antes de o ânimo ter tempo para ser seu próprio expectador e se dar conta do seu procedi-

¹⁶² Ibid., p. 128.

¹⁶³ Ibid., p. 128-129.

¹⁶⁴ Ibid., p. 129.

¹⁶⁵ Ibid., p. 129.

¹⁶⁶ Ibid., p. 129-130.

¹⁶⁷ Ibid., p. 130.

mento, o sentido interno é afetado, a ação passa à passividade, o pensamento à sensação¹⁶⁸.

Reconhecendo essa condição, Schiller observa que o

orador e escritor de gosto têm de *realizar* sua obra *para* este ritmo, não obstante agisse muito mal em *criá-la* apenas *mediante* um tal ritmo. Se, em contrapartida, ele a realiza também para o entendimento lógico, como a imaginou através do mesmo, impõe a cada um dos seus leitores ou ouvintes o trabalho da produção, o qual somente ele tivera de dever assumir, ele os detém por mais tempo que pode comprazer aos sentidos no coercitivo estado de abstração, enquanto retarda o estado bem mais querido da intuição e da sensação. Ele exerce uma espécie de violência contra elas e desagrada, pois ofende a liberdade¹⁶⁹.

Schiller comenta ainda que nem todas as produções estão submetidas a esta lei do gosto, mas somente aquelas “que visam o divertimento e a persuasão”; as que se entregam “expressamente ao exame rigoroso e devem causar convencimento” estão fora do alcance dessa lei. Aliás, essas últimas

estão não apenas absolvidas de todas as exigências do gosto, como até mesmo conflita com o seu fim que sejam excelentes de um ponto de vista estético; porque o estado de fruição não é favorável ao exame, e um tratamento pleno do gosto esconde o mecanismo lógico sobre o qual todo convencimento filosófico sempre se funda¹⁷⁰.

É dessa forma que, segundo Schiller, a *Crítica da razão pura* “seria manifestamente uma obra menos perfeita se fosse escrita com mais gosto”; por outro lado, em decorrência disso, Kant não poderia esperar o interesse de outros leitores “que não compartilham com ele o seu fim”¹⁷¹. Porém, se o objetivo de uma obra é comprazer universalmente, atingindo um público mais amplo e disposto a se aproximar daquilo que é exposto, nenhum tema ou assunto pode ser excluído. O expositor com esse intuito “tem de respeitar a liberdade da fantasia, tem de ocultar o aparato lógico pelo qual conduz o entendimento do seu leitor”¹⁷². Nesse sentido, Schiller observa:

Se a apresentação dogmática progride em linhas retas e ângulos duros com rigidez matemática, a apresentação bela serpenteia avançando num livre movimento de on-

¹⁶⁸ Ibid., p. 131.

¹⁶⁹ Ibid., p. 131.

¹⁷⁰ Ibid., p. 131.

¹⁷¹ Ibid., p. 132.

¹⁷² Ibid., p. 132.

das, altera imperceptivelmente sua direção em cada ponto e retorna de modo igualmente imperceptível à mesma¹⁷³.

Em decorrência disso, como nota o filósofo, assim

como uma apresentação plena de gosto convida ao pensamento e ajuda a promover o conhecimento da verdade, porque ela mesma forma uma matéria para a sensibilidade a partir de conceitos abstratos, assim também o gosto ajuda a promover a *eticidade do agir* ao fazer com que as prescrições morais da razão concordem com o interesse dos sentidos e ao transformar o ideal da virtude num objeto da inclinação¹⁷⁴.

Outro aspecto abordado por Schiller em suas cartas ao Príncipe de Augustenburg é a relação entre o gosto e a eticidade. Na carta de 3 de dezembro discorre sobre em que medida a moralidade é fomentada pelo gosto, respondendo à pergunta sobre “*quanto a virtude ganha através do gosto*”¹⁷⁵. A resposta a essa indagação passa inicialmente pela observação do filósofo de qual é a sua referência para que possa discutir o tema:

Confesso já previamente que no ponto principal da doutrina dos costumes penso de modo perfeitamente *kantiano*. Creio que estou convencido de que se chamam *éticas* somente aquelas nossas ações às quais somos determinados apenas pelo respeito à lei da razão, e não por impulsos, por mais refinados que estes sejam e quais os nomes imponentes as acompanhem. Admito com os rígidos moralistas que a virtude tem de repousar pura e simplesmente sobre si mesma e que não cabe referi-la a nenhum outro fim diferente dela. Bom (segundo os princípios kantianos, que subscrevo inteiramente neste ponto) é o que acontece apenas porque é bom¹⁷⁶.

Em consequência disso, se o *bom* não pode ter participação de outro elemento para que possa ser considerado moralmente autêntico, pois o “ético jamais pode ter outro fundamento que não ele mesmo”, então o gosto pode apenas contribuir para a promoção da eticidade sem jamais ser, propriamente, o seu fundamento¹⁷⁷: “O gosto pode *favorecer* a moralidade da conduta [...] mas ele mesmo nunca pode *produzir* a moral através de sua influência”¹⁷⁸, observa Schiller.

Segundo o autor, há duas possibilidades de promoção ou impedimento da moralidade: ou “tem-se de fortalecer o partido da razão e a força da boa vontade, de modo que nenhuma tentação possa dominá-la”, ou de outro modo, “tem-se de romper o poder da tentação para que

¹⁷³ Ibid., p. 132.

¹⁷⁴ Ibid., p. 132.

¹⁷⁵ Ibid., p. 135.

¹⁷⁶ Ibid., p. 135-136.

¹⁷⁷ Ibid., p. 136.

¹⁷⁸ Ibid., p. 136-137.

mesmo a razão mais fraca e a boa vontade mais fraca ainda lhe sejam superiores”¹⁷⁹. E para que seja possível realizar essas tarefas é crucial “estabelecer o princípio, segundo o qual aquilo que promove verdadeiramente a moralidade é o que aniquila a resistência da inclinação contra o bom”¹⁸⁰. Dentre os obstáculos existentes para a efetivação da moralidade, o impulso sensível é o mais “perigoso, inimigo interno da moralidade”¹⁸¹, pois “tão logo se lhe apresenta um objeto, anseia pela satisfação, e tão logo a razão lhe ordena algo ofensivo, contrapõe-se às prescrições dela”¹⁸². Esse impulso, tão danoso à moralidade, “não conhece [...] nenhuma lei ética e quer ter realizado seu objeto através da vontade, pouco importa o que a razão possa dizer sobre isso”¹⁸³. Em decorrência da intervenção negativa do impulso sensível na vontade, o mesmo “é o mais forte adversário que o homem tem a combater no seu agir moral”¹⁸⁴.

Schiller nota também que no âmbito da moral há três espécies de ânimos. Os ânimos *rudes* carecem igualmente de “formação moral e estética”, sendo que neles a “apetição dá imediatamente a lei, e eles agem meramente como apetece (apraz) aos sentidos”¹⁸⁵. Os ânimos *morais*, por sua vez, necessitam de formação estética, porém “a razão dá imediatamente a lei, e é meramente pela consideração ao dever que eles vencem a tentação”¹⁸⁶. E por fim, nos ânimos *esteticamente refinados* “existe ainda uma instância a mais, a qual não raro substitui a virtude, onde ela falta, e a facilita, onde ela está presente”¹⁸⁷, e esta instância é o *gosto*. Este último exige dos homens “moderação e decoro, detesta tudo o que é anguloso, duro, violento, e se inclina a tudo o que se reúne com leveza e harmonia”¹⁸⁸. O gosto permite ao homem civilizado colocar um “limite aos ímpetos da natureza” por meio dessa lei estética¹⁸⁹. Esta coerção a qual o esse homem se impõe

na *manifestação* de seus afetos lhe proporciona um grau de domínio sobre estes afetos mesmos, faz com que ele adquira ao menos uma habilidade de interromper o es-

¹⁷⁹ Ibid., p. 138-139.

¹⁸⁰ Ibid., p. 139.

¹⁸¹ Ibid., p. 139.

¹⁸² Ibid., p. 139.

¹⁸³ Ibid., p. 139.

¹⁸⁴ Ibid., p. 139.

¹⁸⁵ Ibid., p. 140.

¹⁸⁶ Ibid., p. 140.

¹⁸⁷ Ibid., p. 140.

¹⁸⁸ Ibid., p. 140.

¹⁸⁹ Ibid., p. 140.

tado meramente passivo de sua alma por um ato de auto-atividade e deter pela reflexão a rápida transição dos sentimentos às ações. Porém, tudo o que rompe a cega violência dos afetos ainda não produz em verdade nenhuma virtude (pois esta tem de ser sempre sua própria obra), mas abre espaço para a vontade se voltar para a virtude¹⁹⁰.

Dessa maneira, ressalta Schiller, o gosto é “o primeiro combatente que, num âmbito esteticamente refinado, sai contra a rude natureza e, antes que a razão tenha necessidade de intervir como legisladora e de falar *in Forma*, rebate este ataque”¹⁹¹. Nesse sentido, o gosto combate todas “aquelas inclinações materiais e rudes apetites, que frequentemente se contra-põem tão tenaz e tempestuosamente ao exercício do bem”, sendo

expulsas do ânimo através do gosto, e no lugar delas foram plantadas inclinações mais nobres e mais suaves, que se referem a ordem, harmonia e perfeição, e embora elas mesmas não sejam virtudes, partilham um *objeto* com a virtude¹⁹².

O gosto “oferece assim ao ânimo uma adequada [conforme a fins] disposição para a virtude, pois afasta os movimentos da natureza que a impedem e desperta aqueles que lhe são favoráveis”, não podendo “causar nenhum prejuízo à verdadeira virtude”¹⁹³. Longe disso, o gosto “pode ser positivamente útil à verdadeira virtude em todos os casos em que a razão provoca o primeiro estímulo e está em perigo de ser derrotada pela forte eloquência da natureza”, afinando a sensibilidade do homem “em proveito do dever, e faz portanto que mesmo um grau menor de força de vontade moral esteja à altura do exercício da virtude”¹⁹⁴. Nesses termos, o gosto tanto não prejudica o exercício da verdadeira moralidade quanto se mostra útil e vantajoso como promotor da virtude moral. A cultura estética, capaz de educar os homens para ultrapassar o estado de indolência e apatia que acomete aqueles aos quais Schiller se refere em seu tempo, pode contribuir para que o gosto fomente a virtude. Sobre isso o autor se pronuncia:

Dado que a cultura do belo não poderia de modo algum contribuir para nos tornar melhor intencionados, ela nos torna ao menos hábeis para agir mesmo sem uma convicção verdadeiramente ética, como uma convicção ética o teria exigido¹⁹⁵.

¹⁹⁰ Ibid., p. 140.

¹⁹¹ Ibid., p. 140.

¹⁹² Ibid., p. 141.

¹⁹³ Ibid., p. 144.

¹⁹⁴ Ibid., p. 144-145.

¹⁹⁵ Ibid., p. 146.

Apesar de a “virtude estética” não acrescentar ao homem “nenhum valor no mundo moral, o torna sempre útil para o mundo físico”, uma vez que “ela o torna capaz de uma conformidade à lei da conduta, sem a qual a natureza não poderia atingir o seu grande fim, que está direcionado para a unificação dos homens”¹⁹⁶. No entanto, observa Schiller, os homens ainda não conseguiram realizar esse fim, pois estão em permanente desavença entre si, e as leis só conseguem no máximo “impedir que a injustiça não dilacere o vínculo da sociedade”. Para que essa unificação se efetive verdadeiramente entre os homens “é preciso ainda um vínculo positivo próprio, o caráter sociável, ou a comunicação¹⁹⁷ das sensações e a troca de ideias”¹⁹⁸. Seria possível pensar que as privações humanas já seriam suficientes para levar os homens à constituição de uma sociedade, contudo é somente o gosto que impele à sociabilidade, “pois já privação podia desenvolver sua dupla natureza, mas apenas a beleza unificá-la”¹⁹⁹. Na medida em que o gosto funda “uma unidade harmônica no indivíduo”, poderá trazer à sociedade uma mesma espécie de unidade. Sobre isso, Schiller se manifesta dessa forma em *Sobre a educação estética do homem*²⁰⁰:

Somente o gosto permite harmonia na sociedade, pois institui harmonia no indivíduo. Todas as outras formas de representação dividem o homem, pois fundam-se exclusivamente na parte sensível ou na parte espiritual; somente a representação bela faz dele um todo, porque suas duas naturezas têm de estar de acordo²⁰¹.

Nesse sentido, o gosto é capaz de servir como mediador entre os homens, constituindo um vínculo social autêntico entre os mesmos.

A comunicação em sociedade pode contribuir ou impedir a sociabilidade humana. Tanto a comunicação em público dos prazeres obtidos por meio dos sentidos de forma privada, quanto aqueles contraídos por ocasião da abstração e das formas lógicas oriundas do entendimento “têm em comum que nunca são capazes de uma comunicação universal”²⁰². Os conteúdos comunicáveis oriundos da mera fruição ou da simples abstração lógica não são capazes de tocar os homens de maneira universal, pois se fundam apenas em uma das disposi-

¹⁹⁶ Ibid., p. 153.

¹⁹⁷ Schiller, assim como Kant fizera na terceira *Crítica*, aposta aqui na comunicação como mediadora no processo de esclarecimento.

¹⁹⁸ *CE*, 153.

¹⁹⁹ Ibid., p. 153-154.

²⁰⁰ Recorro aqui novamente à versão definitiva uma vez que esta passagem apresenta de forma mais refinada o que Schiller expôs nos §§ 2-4 da carta de dezembro de 1793.

²⁰¹ *EE*, 134.

²⁰² *CE*, 153-154.

ções opostas do ser humano. Todas essas “formas de comunicação dividem a sociedade, pois relacionam-se exclusivamente com a receptividade ou com a habilidade privada de seus membros isolados”²⁰³. Com efeito, observa Schiller:

A mesma sociedade, porém, não estaria melhor satisfeita se fosse regalada com as mais profundas verdades da matemática, da metafísica ou da diplomacia, pois o interesse desses objetos depende de conhecimentos e de um uso particular do entendimento que não pode ser esperado de todos os homens. O homem meramente sensual e o mero erudito em disciplinas são por isto sujeitos igualmente inaptos à conversação, pois ambos possuem igualmente pouca capacidade para estender seu sentimento privado ao universal e fazer seu interesse universal²⁰⁴.

Por sua vez, como ele declara em *Sobre a educação estética do homem*, “somente a bela comunicação unifica a sociedade, pois refere-se ao que é comum”²⁰⁵ a todos os homens; é por meio da experiência da beleza comunicada aos demais “que fruímos a um tempo como indivíduo e como espécie”²⁰⁶, pois somente a “beleza faz feliz a todo mundo”, permitindo que “todos os seres experimentem sua magia e todos esqueçam a limitação própria”²⁰⁷, produzindo, dessa forma, uma experiência comunicativa capaz de unificar os homens como espécie humana²⁰⁸.

Como observa Schiller na versão definitiva, na medida em que

o gosto reina e o reino da bela aparência se amplia, impedem-se quaisquer privilégios ou mesmo domínios exclusivos. Este reino se estende superiormente até onde a razão domina com necessidade incondicional e a matéria cessa; inferiormente até onde o impulso natural governa com constrangimento, e a forma ainda não surgiu. [...] O desejo insocial é forçado a deixar de lado o egoísmo, e o agradável, que comumente atrai apenas os sentidos, estende as malhas da graça sobre os espíritos²⁰⁹.

²⁰³ *EE*, 134.

²⁰⁴ *CE*, 155.

²⁰⁵ *EE*, 134 (grifo nosso).

²⁰⁶ *Ibid.*, p. 134.

²⁰⁷ *Ibid.*, p. 135.

²⁰⁸ Nesse sentido, Habermas comenta: “a própria arte é o *medium* pelo qual o gênero humano se forma para a verdadeira liberdade política. Esse processo de formação não se refere ao indivíduo, mas ao contexto coletivo de vida do povo [...]. Se a arte deve cumprir a tarefa histórica de reconciliar a modernidade em conflito consigo mesma, não pode atingir apenas os indivíduos. Tem, antes, de transformar as formas de vida compartilhadas por eles. Por isso, Schiller aposta na força comunicativa, solidária, fundadora de comunidade, e no caráter público da arte” (HABERMAS, J. *Discurso filosófico da modernidade*, p. 66).

²⁰⁹ *EE*, 135.

O gosto, além disso, torna o conhecimento mais acessível a todos, visto que o conduz “para fora dos mistérios da ciência e o traz para o céu aberto do senso comum, transformando a propriedade das escolas em bem comum de toda a sociedade humana”²¹⁰.

Entretanto, aquela unificação sobre a qual Schiller discorre necessita de um espaço e um tempo concretos para se realizar. Ele não se pronuncia aqui sobre um Estado quimérico nem abstrato, mas acerca de um Estado palpável em que os homens reais podem conviver harmonicamente. Há, de acordo com a exposição do filósofo em *Sobre a educação estética do homem*, três espécies de Estados: o *dinâmico*, o *ético* e o *estético*²¹¹.

O Estado dinâmico só pode [tornar] a sociedade possível à medida em que doma a natureza por meio da natureza; o Estado ético pode apenas torná-la (moralmente) necessária, submetendo a vontade individual à geral; somente o Estado estético pode torná-la real, pois executa a vontade do todo mediante a natureza do indivíduo²¹².

É nesse último tipo de Estado que se poderá realizar uma sociabilidade fundada na beleza e no gosto. “No Estado estético, todos – mesmo o que é instrumento servil – são cidadãos livres que têm os mesmos direitos que o mais nobre”²¹³. Além disso, nesse Estado “o entendimento, que submete violentamente a massa dócil a seus fins, tem aqui que pedir-lhe assentimento”²¹⁴. A igualdade entre os homens e liberdade do estético em relação ao entendimento são marcas distintivas desse tipo de Estado. A partir disso Schiller questiona:

Existe, entretanto, tal Estado da bela aparência, e onde encontrá-lo? Como carência, ele existe em todas as almas de disposição refinada; quanto aos fatos, iremos encontrá-lo, assim como pura igreja e pura república, somente em alguns poucos círculos eleitos, onde não é a parva imitação de costumes alheios, mas a natureza bela e própria que governa o comportamento, onde o homem enfrenta as mais intrincadas situações com simplicidade audaz e inocência tranquila, não necessitando ofender a liberdade alheia para afirmar a sua, nem desprezar a dignidade para mostrar graça²¹⁵.

²¹⁰ Ibid., p. 135. Ou como observa Habermas: “Uma estetização do mundo da vida só é legítima para Schiller no sentido de que a arte age de modo catalizador, como uma forma de comunicação, como um *medium* no qual os momentos separados se unem de novo em uma totalidade não forçada. O caráter social do belo e do gosto deve confirmar-se apenas quando a arte apresentar tudo o que se cindiu na modernidade – o sistema das carências desencadeadas, o Estado burocratizado, as abstrações da moral racional e a ciência dos especialistas – ‘sob o céu aberto do senso comunitário’” (HABERMAS, J. *Discurso filosófico da modernidade*, p. 72).

²¹¹ Cito neste momento a versão definitiva pois não há correspondência nas cartas de 1793 ao conceito de *Estado estético* apresentado por Schiller na carta XXVII.

²¹² *EE*, 134.

²¹³ Ibid., p. 135.

²¹⁴ Ibid., p. 135.

²¹⁵ Ibid., p. 136.

Destarte, se tal Estado estético ainda não existe concretamente a busca pela sua efetivação é uma meta a ser perseguida, uma utopia que necessitará ser realizada, para o bem da própria humanidade. Enquanto homens forem submetidos apenas à oposição de suas determinações, vivendo num movimento pendular entre a materialidade e a pura abstração, não será possível constituir uma sociedade capaz de evitar que a brutalidade, violência e a passividade imperem entre os mesmos. A cultura estética tem um papel fundamental para a efetivação de uma sociedade em que os homens possam ser guiados pelo gosto, domando seus impulsos sensíveis e preenchendo de conteúdo real as ideias da razão que se encontram vazias na pura abstração. Eis um projeto necessário, mas que exige um empreendimento árduo e longo, que deve durar para “mais de um século”. A educação capaz de realizar a plenitude do esclarecimento é uma tarefa que se impõe aos homens da época de Schiller e, possivelmente, também àqueles que vivem em nosso tempo. Somente uma educação estética poderá efetivar esse projeto, que pretende conciliar as duas naturezas do homem por meio do gosto.

CONCLUSÃO

As peculiaridades sócio-históricas da Alemanha geraram condições suficientes para a emergência do debate em torno da *Aufklärung* no início da década de 80. Orientados pela questão preliminar, muitos intelectuais pertencentes à classe média alemã debateram intensamente sobre esse tema. Esse debate, em geral favorável ao Esclarecimento e suas consequências, produziu um farto material impresso, divulgado por meio de revistas e jornais da época. A publicação do ensaio sobre o Esclarecimento de Kant de 1784 foi responsável por apresentar ao grande público leitor uma perspectiva sobre esse assunto que orientaria reflexões ulteriores, seja entre os contemporâneos do filósofo de Königsberg ou mesmo em intelectuais dos séculos seguintes. Apesar do valor e repercussão desse escrito, ele não foi suficiente para que Kant fundamentasse e explicitasse os argumentos ali apresentados. Nesse sentido, o filósofo retoma e amplia essa discussão em textos posteriores, como na *Crítica da faculdade de julgar*, na *Antropologia* e na *Lógica*, por exemplo. Com a perspectiva aberta por Kant, e com o entusiasmo que ela provocou em favor do Esclarecimento, parece que a *Aufklärung* seria capaz de promover uma revolução, ainda que lenta e gradual, no modo de pensar e agir dos homens. Por conseguinte, o modelo de Esclarecimento sugerido por Kant, alicerçado na liberdade de se fazer um uso público da razão, se tornou um norte a ser seguido por todos aqueles que buscassem formar homens livres e autônomos.

No entanto, as notícias que vinham do país vizinho no fim da década de 80 não eram tão tranquilizadoras assim. Apesar do cunho revolucionário do movimento que derrubaria a Bastilha em 1789, que poderia trazer como consequência o fim da tirania e da opressão, e do grande entusiasmo produzido por esse movimento em intelectuais como Kant, a Revolução Francesa trouxe igualmente consequências negativas. Schiller teve a sensibilidade para diagnosticar essa situação, denunciando os males produzidos por um modelo de Esclarecimento que foi capaz de produzir homens responsáveis também por toda a violência gerada por esse grande evento. Sobretudo em suas cartas ao príncipe de Augustenburg em 1793, Schiller apresentou esse *diagnóstico* e os *remédios* possíveis para *curar* as mazelas produzidas por um Esclarecimento meramente teórico, que se esqueceu das contribuições do sentimento, do gosto e da arte para a formação humana. Por conseguinte, Schiller se posiciona de maneira contrária ao entusiasmo majoritário em relação ao modelo de esclarecimento sugerido por Kant e outros, bem como as possíveis consequências benéficas da Revolução Francesa. Ao se posici-

onar dessa maneira, Schiller faz algo até então inédito: traz o estético para dialogar com o esclarecimento, possibilitando propor inclusive a realização de um *esclarecimento estético*.

Em decorrência disso, é possível levantar a seguinte questão: Por que a *Aufklärung* levou tanto tempo para descobrir a dimensão estética, deixando-a de fora do debate ao longo das décadas de 80 e 90? Em face do que foi exposto até o momento, é possível encontrar esta seguinte resposta: foi por causa da Revolução Francesa e de seus desdobramentos violentos. Foi preciso que ocorresse esse evento e suas consequências negativas para que se percebesse essa necessidade. Na medida em que essa revolução apresentou sua face de terror e violência foi necessário trazer o sentimento, o belo, o gosto e a arte para lutar contra tudo isso. A sensibilidade e experiência de artista permitiu a Schiller perceber isso com muita clareza.

Dessa maneira, os argumentos schillerianos sugerem que o Esclarecimento (como mera dimensão teórica) não foi suficiente para gerar as condições subjetivas necessárias à promoção da liberdade política. Pelo contrário, esse modelo de *Aufklärung* só formou homens com corações *frios* e moralmente *apáticos*. Nesse sentido, Schiller declara na versão definitiva: “para resolver na experiência o problema político é necessário caminhar através do estético, pois é pela beleza que se vai à liberdade”¹.

Diferentemente de Kant que não chegou a apontar uma afinidade mais explícita entre o estético e político, Schiller argumenta que o estético aparece, portanto, como um *medium* para efetivar plenamente o projeto do esclarecimento, que deve passar pela promoção de uma cultura estética, que será alcançada, por sua vez, por meio da formação propiciada por uma educação estética.

Assim, na esteira do que Schiller propõe, é possível afirmar que a arte e a bela comunicação devem fazer o esclarecimento descer às massas e contribuir para a formação de homens mais livres e capazes de pensar e agir de forma efetivamente autônoma. Para que o esclarecimento se efetive plenamente, tornando os homens realmente livres e ao mesmo tempo solidários uns com os outros, será necessário que eles falem aos demais por meio de uma forma de expressão que possa *sensibilizar* suas mentes e *aquecer* seus corações. O discurso artístico, com seu caráter metafórico e poético, tem muito a contribuir para a formação de homens esclarecidos e comprometidos entre si com a efetivação da paz e com o desenvolvimento da humanidade.

¹ *EE*, 24.

Destarte, de maneira mais explícita que Kant, Schiller desenvolve argumentos em suas cartas que demonstram claramente o vínculo entre o estético e político². Enquanto o filósofo prussiano se dedicou a explicitar os fundamentos *a priori* que garantissem as condições para constituição de uma comunidade de falantes, ouvintes, autores e leitores capazes de comunicar o belo e promover o esclarecimento (e isto não é nenhum demérito ou falha de sua argumentação), Schiller argumentou (a partir e além de Kant) em favor de uma *educação estética* que propiciasse um *esclarecimento estético* propriamente dito.

Dessa forma, valendo-me de uma linguagem metafórica, posso sugerir que Schiller completou os *rascunhos* de uma *peça musical* registrada em *partitura* pelo filósofo de Königsberg, acrescentando *notas*, incluindo ou retirando *acordes*, *invertendo* as tônicas de outros, acrescentando ou retirando *dissonâncias*, dando *ritmo* e alterando o *andamento* de uma composição que ficou, de certa maneira, *incompleta*. A *execução musical* de Schiller a partir dos *rascunhos* kantianos acabou por apresentar ao público aspectos que o autor daqueles esboços não poderia prever e nem mesmo havia percebido. Ou em linguagem teatral (a qual Schiller estava muito acostumado), Kant deu a *deixa* para que Schiller pudesse seguir a *cena*.

* * *

Ainda que os argumentos de Schiller sejam consistentes e explicitem uma relação interessante sobre a relação entre o estético e prático, como leitor mais habituado à filosofia kantiana do que a de Schiller não posso deixar de externar minhas impressões sobre o que foi exposto ao longo desta tese. Sendo coerente com minha formação acadêmica, e encorajado pelos avaliadores deste trabalho, gostaria de apresentar, neste momento final, algumas breves reflexões sobre os resultados que esta trajetória de pesquisa me sugeriram. De agora em diante assumo que estou correndo riscos, mas preciso tentar “dar um passo fora do carrinho” sem medo de cair.

Apesar de não ter se debruçado explícita e extensivamente sobre a solução do problema do vínculo entre o estético e o político, em especial entre o gosto e o esclarecimento, Kant, pelo menos, indicou pistas importantes³. Se a terceira *Crítica* não abordou diretamente essa

² Nesse sentido, Hughes observa: “Schiller takes up the moral potential of aesthetic judgement more explicitly than does Kant, emphasizing the way in which beauty acts as a point of transition for the transformation of the sensory world into a politically just state” (HUGHES, F. *Kant’s Critique of Aesthetic Judgement*, p. 153).

³ Santos destaca esse aspecto de abertura e certa *incompletude* de algumas questões propostas pela filosofia kantiana se pronunciando da seguinte maneira: Kant era um filósofo “que pensava escrevendo [...]”. Kant não era um pensador, que, como Descartes, pudesse invocar o conforto (ou a confortável ilusão) de partir sempre de ‘ideias

questão, pelo menos indicou algumas direções que poderiam contribuir para a dissolução desse problema. Além das pistas sugeridas quando ele discorre sobre o *sensus communis*, as máximas do entendimento e o juízo de gosto, outra que não foi mencionada ainda nesse trabalho poderia auxiliar também nessa tarefa. Suponho que ao abordar o conceito de *gênio* artístico nos §§ 46-50 Kant poderia, se fosse sua intenção, desenvolver mais argumentos em prol das afinidades entre o estético e o político. A noção de *gênio*, ainda que discutida no âmbito da arte, poderia, muito bem, salvo melhor juízo, ser transportada para o campo do político, especialmente para a seara do Esclarecimento. Na medida em que *gênio* foi dotado pela natureza com o talento para “produzir algo para o qual nenhuma regra determinada pode ser fornecida”⁴, sendo a *originalidade* uma de suas características, ele produz obras com *espírito* que podem vivificar o ânimo dos espectadores, podendo movimentar a faculdade de julgar daqueles que julgarão sua arte. Nesse sentido, por meio de suas obras, o *gênio* tem a capacidade de fazer com que a comunidade de julgadores possa exercer sua autonomia ao avaliar tais produções. O *gênio*, mesmo sem perceber, contribui para o fomento da autonomia do julgar. Por meio de sua expressão artística, através da manifestação de ideias estéticas, tem a possibilidade de mover o ânimo daqueles que julgam sua arte, fazendo-os ultrapassar o estado de passividade. Ainda que o *gênio*, apesar de sua liberdade de criação artística, tenha que se submeter às regras do entendimento para que possa expressar sua arte, uma vez que sem isto sua obra seria mero desvario, mesmo assim ele se manifesta mais livremente que qualquer outro, podendo provocar naqueles que julgam um estado de ânimo vivificado e pronto para julgar com autonomia. Além do conceito de *gênio*, as noções de *poesia* e *ideias estéticas* podem sugerir, igualmente, possíveis caminhos interessantes para que possa refletir sobre a possibilidade da influência do estético sobre o prático.

De modo análogo, o *Gelehrter* apresentado por Kant no ensaio sobre o Esclarecimento também se manifesta publicamente, provocando em seu leitor a possibilidade do julgamento de sua obra. Nesse caso, a produção desse intelectual que faz uso público da razão é distinta da obra do *gênio*. Enquanto este se expressa por meio de uma obra estética, aquele o faz atra-

claras e distintas”. Era, pelo contrário, um pensador que tinha do processo de pensamento a pessoal experiência de uma percepção crepuscular sempre envolta em alguma penumbra, que só a custo de insistente reflexão chega a aclarar-se-lhe um pouco, ou como uma lenta e por vezes difícil gestação orgânica, mediante a qual uma ideia, a princípio só percebida de forma oculta ou entrevista de forma indecisa e até caótica, é descrita como sendo um germe que se desenvolve a pouco e pouco e que só no final do processo de seu desenvolvimento se deixa ver ao próprio pensador em sua clareza e forma verdadeira. E, mesmo aí, no final do processo, há sempre algo que não fica totalmente claro, subsiste alguma coisa em estado caótico e ainda não plenamente desenvolvido a perturbar o merecido conforto das evidências entretanto alcançadas” (SANTOS, L. R. dos. Prefácio. In: MADRID, N. *A civilização como destino*, p. 13-14).

⁴ *CFJ*, B 182.

vés de uma conceitual. O *Gelehrter*, mesmo que deva se manifestar publicamente por meio de argumentos bem fundamentados, com intuito de promover o esclarecimento coletivo, poderia também, de alguma forma, mover o ânimo daqueles que recebem e julgam seus escritos. Se a preguiça e a covardia são obstáculos mentais que mantêm os homens no estado de menoridade, o intelectual nos moldes kantianos também deveria ser capaz de, por meio de seus textos, mover o ânimo dos leitores para que pudessem ser abalados e ultrapassar o estado mental da menoridade.

No entanto, Kant não desenvolveu essa ideia no ensaio sobre Esclarecimento nem na terceira *Crítica*. Diferentemente de Schiller, que defendeu em suas cartas estéticas a necessidade da *exposição bela* como forma de possibilitar o esclarecimento estético, o filósofo prussiano não se preocupou em discutir se os escritos dos intelectuais participantes do debate público deveriam ser revestidos de beleza para cumprir sua função em prol da *Aufklärung*. Mas ainda assim, ele mesmo fez, em algumas ocasiões, uso de uma linguagem metafórica para se expressar, o que sugere que o filósofo não descarta totalmente este recurso para tentar sensibilizar seus leitores; exemplo disso são as metáforas do *gado* e do *carrinho* que aparecem no ensaio sobre o Esclarecimento. No entanto, Kant não era artista nem poeta, pelo contrário seu conhecimento sobre belas artes era muito insuficiente⁵ se comparado a Schiller, que era um artista de muito talento.

De acordo com a sugestão de certos comentadores, como Leonel Ribeiro dos Santos⁶, por exemplo, Kant também se preocupou com a popularização da filosofia. Aliás, muitos de seus textos para além das três *Críticas* se expressam por meio dessa linguagem popular, como é o caso do ensaio sobre o Esclarecimento. Ainda que preocupado com a popularização da filosofia, Kant não adotou explicitamente uma linguagem que fosse capaz de despertar esteticamente o ânimo de seus leitores, sobretudo em seus textos *críticos*. Contrariamente, a forma de exposição da filosofia transcendental exigiu uma espécie de linguagem mais próxima do discurso jurídico, com a apropriação de termos do Direito de sua época, como a palavra “dedução”⁷ e seu uso na lide jurídica. Esta linguagem, segundo Kant, era necessária para a apre-

⁵ Nesse sentido, Kneller observa: “Kant was not particularly well versed in the fine arts, and knew little about music theory” (KNELLER, J. *Kant and the Power of Imagination*. Cambridge, New York, Melbourne, Madrid, Cape Town, Singapore, São Paulo: Cambridge University Press, 2007, p. 153.

⁶ Cf. SANTOS, L. R. dos. Kant e a questão da popularidade e da linguagem da Filosofia. In: HULSHOF, M; MARQUES, U. R. A (org.). *A Linguagem em Kant, a linguagem de Kant*. Marília: Oficina Universitária; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2018.

⁷ Cf. TREVISAN, D. A “novidade” da terminologia crítica? Sobre a “dedução” como termo jurídico na *Crítica da Razão Pura*. In: HULSHOF, M; MARQUES, U. R. A (org.). *A Linguagem em Kant, a linguagem de Kant*. Marília: Oficina Universitária; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2018.

sentação de sua filosofia crítica, na medida em que os termos tomados emprestados da *jurisprudência* serviriam muito bem para expor os argumentos de uma “ciência completamente nova”⁸.

Assim, suponho que se o sujeito que participa do debate público promotor do esclarecimento se assemelhasse ao gênio artístico seria capaz, igualmente, de, além de apresentar argumentos discursivos, também de mover o ânimo daqueles envolvidos nesse processo para se tornassem julgadores mais autônomos, uma vez que o estado interior dos que julgam poderia ser abalado pelas ideias estéticas apresentadas por uma espécie de *Gelehrter genial*. Destarte, se um intelectual que participa do processo de esclarecimento se expressasse *como se fosse* um gênio artístico, também teria condições de provocar em seus leitores o abalo mental necessário para que pudesse sair do estado de menoridade. De nada adianta se *Gelehrter* apresentar ao público um texto bem fundamentado, bem escrito e articulado, se o mesmo não puder também mover esteticamente o ânimo desse público para que possa ultrapassar o estado letárgico e cômodo da menoridade. Ao meu ver, o *espírito* da filosofia kantiana permite inferir isso, mesmo que a sua *letra* não deixe isso claro.

A recepção à terceira *Crítica* feita pelo Romantismo alemão leva muito em conta a noção de *gênio* apresentada por Kant nessa obra. Como observar Kneller, “há um aspecto da filosofia de Kant que a maioria dos pesquisadores concordaria *ser* o percussor do Romantismo: a noção de genialidade”⁹. Schiller, de certa forma, também se aproveitou dessa noção ao defender que o esclarecimento estético deva ser promovido através da exposição bela. Talvez se Kant tivesse ampliado a noção do gênio poderia, provavelmente, ter contribuído mais para a solução do problema do vínculo entre o estético e o político. Reconheço que na *Crítica da faculdade de jogar* o filósofo de Königsberg aponta que o gênio se movimenta somente na esfera da arte, porém se Kant tivesse conseguido mostrar que os aspectos próprios que caracterizam o gênio pudessem servir também como *modelo* para o modo de pensar e agir dos homens em outras esferas da vida é bem provável que esse problema pudesse ter sido explicitado. Mas se no âmbito da filosofia transcendental, sobretudo da terceira *Crítica*, o filósofo não forneceu elementos textuais explícitos para indicar esse caminho, talvez fosse necessária uma

⁸ Sobre isso, Trevisan complementa: “O estranhamento dos primeiros leitores e críticos da *KrV* poderia em parte residir justamente em sua incapacidade de apreender o fundo originário dos termos e conceitos empregados por Kant, o que fazia, paradoxalmente, com que a ‘nova’ terminologia da ‘ciência completamente nova’ fosse, na realidade, em grande parte uma terminologia antiga e modificada para os propósitos do Criticismo” (Ibid., p. 168). Gostaria de observar ainda que o uso da linguagem jurídica por Kant é tão marcante que a mesma é utilizada em textos posteriores às três *Críticas*, como a *Paz perpétua* (1795), *Princípios metafísicos da Doutrina do Direito* (1797) e *Metafísica dos costumes* (1797), por exemplo.

⁹ KNELLER, J. *Kant e o poder da imaginação*, p. 172.

aproximação com suas lições *de Antropologia* para elucidar isso (a *Antropologia* tem sido uma fonte de pesquisa cada vez mais buscada por estudiosos contemporâneos da filosofia de Kant). Nesse sentido, é possível supor que esta fonte poderia contribuir para fornecer uma *chave* para essa questão. No entanto, essa hipótese é para mim, até o momento, mera especulação exploratória; seriam necessárias outras pesquisas no futuro para que ela pudesse ser confirmada ou não.

Para finalizar, levanto a seguinte questão: Qual a necessidade de, em pleno século XXI, passados quase 240 anos da questão preliminar levantada por Zöllner, trazer à tona a discussão sobre o esclarecimento e a educação estética na figura dos seus principais protagonistas?

Parece-me que o perigo real da disseminação cada vez maior do obscurantismo negacionista indica a necessidade, mais do que urgente, de se retomar aqueles argumentos. O *espaço público* criado pelas redes sociais, as *fake news*, a defesa por parte de certos negacionista do direito à *liberdade de expressão e opinião*, o vínculo cada vez mais presente entre arte, mercadoria e preconceito demonstram que ainda “não vivemos em uma época esclarecida” e que o projeto de uma *educação estética* se mostra cada vez mais atual e premente. Nossa época está cada vez mais repleta de *menores* que necessitam se esclarecer. Mesmo que cada vez mais raros, há também certos artistas que podem contribuir nessa tarefa fundamental, que talvez precise, hoje em dia, de muito mais de um século para se cumprir.

REFERÊNCIAS

- ADORNO, T.; HORKHEIMER, M. Conceito de esclarecimento. In: _____. *Dialética do Esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Tradução de Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.
- ADORNO, T. *Educação e emancipação*. Organização de Gerd Kaldebach e Tradução de Wolfgang Leo Maar. 4ª ed. São Paulo: Paz e Terra, 1995.
- ALLISON, H. *Kant's Theory of Taste: a Reading of the Critique of Aesthetic Judgment*. New York: Cambridge University Press, 2001. E-book Kindle.
- _____. *Quid facti e Quid juris na Crítica de Kant do gosto*. *Studia kantiana*, n.º 1, 1998, pp. 83-99.
- ARENDT, H. *Lições sobre a filosofia política de Kant*. Tradução de André Duarte. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1993.
- BARBOSA, R. *Limites do belo: estudos sobre a estética de Friedrich Schiller*. Belo Horizonte: Relicário, 2015.
- BEADE, P. Reflexiones en torno a la concepción kantiana de la Ilustración. *Las Torres de Lucca*, ISSN: 2255-3827, N° 4 (enero-junio 2014): 85-113.
- BIRTSCH, G. The Berlin Wednesday Society. In: SCHMIDT, J. *What is Enlightenment? Eighteenth-Century Answers an Twentieth-Century Questions*. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 1997. E-book.
- BORGES M. L. O belo como símbolo do bom ou a estetização da moralidade. *Studia Kantiana*, n.3(1), 2001, pp. 7-28.
- _____. *Emotion, Reason, and Action in Kant*. London; New York; Oxford; New Delhi; Sydney: Bloomsbury Academic, 2019.
- _____. Emoção, Razão e Ação em Kant. *Studia Kantiana*, v.16, n.2 (ago. 2018): 05-18.
- BRESOLIN, K. Kant e a ideia da Aufklärung. *Studia Kantiana*, n.º 18, junho de 2015.
- BURKE, E. *Uma investigação filosófica sobre a origem de nossas ideias do sublime e do belo*. Tradução de Enid Abreu. 2ª ed. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2013.
- BURNHAM, D. *An Introduction to Kant's Critique of Judgement*. George Square, Edinburgh: Edinburgh University Press Ltda, 2000.
- CARLYLE, T. *The Life of Friedrich Schiller: Comprehending an Examination of his Works*. Miami: HardPress, 2017 (E-book Kindle).

CARROLL, J.; GILES, S.; OERGEL, M (Org.). *Aesthetics and Modernity: from Schiller to the Frankfurt School*. Oxford, Bern, Berlin, Bruxelles, Frankfurt am Main, New York, Wien: Peter Lang, 2009.

CASSIRER, E. *A filosofia do iluminismo*. Tradução de Álvaro Cabral. 3 ed. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 1997.

_____. *Kant, vida y doctrina*. Traducción por Wenceslau Loces. 3. ed. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.

CAYGILL, H. *Dicionário Kant*. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

CLEWIS, R. A Case for Kantian Artistic Sublimity: A Response to Abaci. *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*. 68:2, Spring, 2010.

_____. *The Kantian Sublime And The Revelation Of Freedom*. Cambridge University Press, 2009.

CROWTHER, PAUL. The Significance Of Kant's Pure Aesthetic Judgement. *British Journal of Aesthetics*, Vol 36, No 2, April, 1996.

DEGLIORGI, K. *Kant and the Culture of Enlightenment*. Albany, NY: State University of New York, 2005. E-book Kindle.

DELEUZE, G. *Para ler Kant*. Tradução de Sônia Dantas Pinto Guimarães. Rio de Janeiro: F. Alves, 1976.

DENT, N. J. H. *Dicionário Rousseau*. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1996.

DORAN, R. *The theory of the sublime: from Longinus to Kant*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.

ELIAS, N. *O processo civilizador*. Tradução de Ruy Jungman. 2. ed. vol. 1. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1994.

_____. *Os alemães: A luta pelo poder e a evolução do habitus nos séculos XIX e XX*. 1ª ed. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997.

FERRY, L. *Homo aestheticus*. Tradução de Eliana MeIo Sousa. São Paulo: Ensaio, 1994.

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

FIGUEIREDO, V. Os três aspectos de Kant. *O que nos faz pensar*, nº 18, setembro de 2004.

FLEISCHACKER, S. Kant's Enlightenment. *CON-TEXTOS KANTIANOS*, International Journal of Philosophy N.º 2, Noviembre 2015, pp. 177-196 ISSN: 2386-7655 Doi: 10.5281/zenodo.33969.

_____. *What is Enlightenment?* London; New York: Routledge, 2013. E-book Kindle.

FOUCAULT, M. O que são as luzes? In _____. *Ditos e escritos II*. Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento. Tradução de Elisa Monteiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000

_____. What is Enlightenment? In Rabinow (P.), éd., *The Foucault Reader*, New York, Pantheon Books, 1984, pp. 32-50.

_____. *O governo de Si e dos Outros*. São Paulo: WMF, Martins Fontes, 2010.

FRIEDLANDER, E. *Expressions of judgment: an essay on Kant's aesthetics*. Cambridge, Massachusetts & London: Harvard, University Press, 2015.

GOETHE, W; SCHILLER, F. Goethe/Schiller: correspondência. Organização e tradução de Claudia Cavalcanti. São Paulo: Hedra, 2010.

GUIMARÃES, R. E. Onde (não) entram voz universal e sensus communis nos juízos-de-gosto? *Studia. Kantiana*, v.16, n.1, abr. 2018, pp. 75-101.

GUYER, P. Editor's Introduction. In: KANT, I. *Critique the Power of the Judgement* (The Cambridge edition of the Works of Immanuel Kant). Tradução de Paul Guyer e Erick Matthews. Cambridge University Press: Cambridge, New York, Melbourne, Madri, Cape Town, Singapore, São Paulo, Delhi, 2008. E-book Kindle.

HABERMAS, J. *Mudança estrutural da esfera pública*. Trad. Denilson Luís Werle. São Paulo: Editora da Unesp, 2014.

_____. *Discurso filosófico da modernidade: doze lições*. Tradução de Luiz Sergio Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

HAMM, C. “Jogo livre” e “sentido comum” na teoria estética kantiana. *Estudos Kantianos*, Marília, v. 5, n. 1, p. 69-80, Jan./Jun., 2017, pp. 69-80.

HERSZENBAUN, M. Sombras ilustradas sobre la Crítica de la razón pura. La estrategia kantiana frente a la problemática del Iluminismo alemán. *Ideas y Valores*, 65.161, 2016, pp. 23-42.

HUGHES, F. *Kant's critique of aesthetic judgment*. London, New Delhi, New York, Sidney: Bloomsbury, 2010.

_____. Um potencial político no juízo estético reflexionante: Kant, Hannah Arendt e “Pequena Esparta”, de Ian Hamilton Finlay. In: FREITAS, Verlaïne et al (Orgs.). *Gosto, interpretação e crítica*. vol. 1. Belo Horizonte: Relicário, 2014.

KANT, I. Anthropologie in pragmatischer Hinsicht abgefaßt. In: KANT. *Werke in Zwölf Bänden*, vol. XII. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1964.

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

_____. Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung. In: KANT. *Werke in Zwölf Bänden*, vol. XI. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1964.

_____. *Crítica da faculdade de julgar*. Tradução de Fernando Costa Mattos. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2017.

_____. *Crítica da faculdade do juízo*. Tradução de Valério Rohden e António Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1993.

_____. *Crítica da razão pura*. Tradução de Manoela Pinto dos Santos et al. 2³ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1989.

_____. *Crítica da razão pura*. Tradução de Valério Rohden e Udo B. Moosburger. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1987. (Coleção Os Pensadores).

_____. *Crítica da razão pura*. Tradução de Fernando Costa Mattos. 4. ed. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2015 (Coleção Pensamento Humano).

_____. *Crítica da razão prática*. Tradução, introdução e notas de Valério Rohden. 4. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2016. E-book Kindle.

_____. *Critique the Power of the Judgement* (The Cambridge edition of the Works of Immanuel Kant). Tradução de Paul Guyer e Erick Matthews. Cambridge University Press: Cambridge, New York, Melbourne, Madri, Cape Town, Singapore, São Paulo, Delhi, 2008. E-book Kindle.

_____. Der Streit der Fakultäten. In: KANT. *Werke in Zwölf Bänden*, vol. XI. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1964.

_____. *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Tradução de Rodrigo Novaes, Ricardo R. Terra. 4. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2016.

_____. Kritik der praktischen Vernunft. In: KANT. *Werke in Zwölf Bänden*, vol. VII. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1956.

_____. Kritik der Reinen Vernunft. In: KANT. *Werke in Zwölf BändenI*, Vol. III. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1956.

_____. Kritik der Reinen Vernunft. In: KANT. *Werke in Zwölf BändenI*, Vol. IV. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1956.

_____. Kritik der Urteilschaft. In: KANT. *Werke in Zwölf Bänden*, vol. IX. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1957.

_____. Kritik der Urteilschaft. In: KANT. *Werke in Zwölf Bänden*, vol. X. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1957.

_____. Logik. In: KANT. *Werke in Zwölf Bänden*, vol. VI. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1958.

_____. *Manual dos cursos de Lógica Geral*. Tradução de Fausto Castilho. 3ª ed. Campinas: SP, Editora da Unicamp, 2014 (Coleção Multilíngües de Filosofia Unicamp – Série A-Kantiana I).

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

_____. Resposta à pergunta: o que é o esclarecimento? Tradução de Saulo de Freitas Araújo. *Estudos Kantianos*, Marília, v.8, n. 2, p. 179-189, Jul/Dez 2020.

_____. Resposta à pergunta: o que é o esclarecimento? In: _____. *Textos seletos*. Tradução de Floriano de Sousa Fernandes. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

_____. Resposta à pergunta: o que é o esclarecimento? In: _____. *Textos seletos*. Tradução de Floriano de Sousa Fernandes. Edição bilíngüe. Petrópolis: Vozes, 1985.

_____. Sobre a expressão corrente: isto pode ser correto na teoria, mas nada vale na prática. In: *A paz perpétua e outros opúsculos*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1995.

_____. *Sobre a pedagogia*. Lisboa: Edições 70, 2012, E-book Kindle.

_____. Was heißt: sich im Denken orientieren?. In: KANT. *Werke in Zwölf Bänden*, vol. V. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1958.

KANT, I. et al. *O que é Esclarecimento?* Tradução de Paulo Cesar Gil Ferreira. Rio de Janeiro: Via Veritas, 2011.

KERSTING, W. Política, liberdade e ordem: A filosofia política de Kant. In: GUYER, P. (org.). *Kant*. Tradução de Cassiano Terra Rodrigues. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2009.

KNELLER, J. *Kant e o poder da imaginação*. Trad. Elaine Alves Trindade. São Paulo: Masdras, 2010.

_____. *Kant and the Power of Imagination*. Cambridge, New York, Melbourne, Madrid, Cape Town, Singapore, São Paulo: Cambridge University Press, 2007.

KULENKAMPPF, J. A chave da crítica do gosto. *Studia Kantiana*, n.3(1), 2001, pp. 7-28.

LA ROCCA, C. Kant y la Ilustración. *ISEGORÍA*, Nº 35 julio-diciembre, 2006, pp. 107-127, ISSN: 1130-2097.

LACOSTE, J. *A Filosofia da Arte*. Tradução de Álvaro Cabral. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

LACROIX, J. *Kant e o kantismo*. Tradução de Maria Manuela Cardoso. Porto: Rés, 1988.

LEBRUN, G. *Sobre Kant*. Tradução de José Oscar Almeida Moraes, Maria Regina Avelar C. da Rocha e Rubens Rodrigues Torres Filho (org.). São Paulo: Iluminuras; Edusp, 1993.

LEJEUNE, P. *O pacto autobiográfico: de Rousseau à Internet*. Belo Horizonte: UFMG, 2014.

LOPARIC, Z. Acerca da sintaxe e da semântica dos juízos estéticos. *Studia kantiana*, n.º 3, pp. 49-90, 2001.

LÓPEZ, M. R. A.; POWELL, J. L. (orgs.). *Aesthetic Reason and Imaginative Freedom: Friedrich Schiller and Philosophy*. Albany, Nova York: State University of New York Press, 2018 (E-book Kindle).

LOSONSKY, M. *Enlightenment and action, from Descartes to Kant*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

LOSURDO, D. *Autocensura e compromisso no pensamento político de Kant*. Tradução de Ephraim Ferreira Alves. São Paulo: Ideias & Letras, 2015.

LYOTARD, J. F. *Lições sobre a Analítica do Sublime*. Tradução por Constança Marcondes César & Lucy R. Moreira César. Campinas, SP: Papiros, 1993.

MADORE, J. When Reason Began to Stir... –Kantian Courage and the Enlightenment. *CON-TEXTOS KANTIANOS*, International Journal of Philosophy N.º 2, Noviembre 2015, pp. 217-237 ISSN: 2386-7655 Doi: 10.5281/zenodo.33971.

MADRID, N. *A civilização como destino: Kant e as formas da reflexão*. Florianópolis: Nefiponline, 2016.

MARQUES, A. Notas sobre figuras da mediação na terceira Crítica de Kant. *Estudos Kantianos*, Marília, v. 5, n. 1, p. 59-68, Jan./Jun., 2017, pp. 59-68.

_____. Objetividade do juízo estético. *Estudos Kantianos*, Marília, v. 7, n. 1, p. 11-14, Jan./Jun., 2019, pp. 11-14.

MENDELSON, Moses. Sobre a questão: o que quer dizer esclarecer? In: KANT, I. et al. *O que é esclarecimento?* Tradução de Paulo Gil Ferreira. Rio de Janeiro: Via Veritas, 2011.

OLIVEIRA, B. "O juízo de gosto e a descoberta do outro". In: DUARTE, Rodrigo (org.). *Belo, sublime e Kant*. Belo Horizonte: Editora da Universidade UFMG, 1988.

PAREYSON, L. *Os problemas da estética*. 3.^a ed. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

PASCAL, G. *O pensamento de Kant*. 3.^a ed. Introdução e Tradução de Raimundo Vier. Petrópolis: Vozes, 1990.

PETERSON, J. Enlightenment and Freedom. *Journal of the History of Philosophy*, vol. 46, no. 2 (2008) 223–44.

PICHE, C. Kantian Enlightenment as a critique of culture. *CON-TEXTOS KANTIANOS*. International Journal of Philosophy N.º 2, Noviembre 2015, pp. 197-216 ISSN: 2386-7655 Doi: 10.5281/zenodo.33970.

PIERRI, A. Kant y Foucault en torno a la Ilustración: una pregunta y varias respuestas. *Cuadernos de H Ideas*, vol. 5, nº 5, diciembre 2011. ISSN 2313-9048.

RANCIÈRE, J. *A partilha do sensível: estética e política*. Tradução de Mônica Costa Netto. São Paulo: EXO experimental org.; Ed. 34, 2005.

_____. *Dissensus: On Politics and Aesthetics*. Edited and Translated by Steven Corcoran. London, New York: Continuum International Publishing Group, 2010.

_____. *El malestar en la estética*. 1ª ed. Buenos Aires: Capital Intelectual, 2011.

ROHDEN, V. O sentido do termo “Gemüt” em Kant. *Analytica*. Vol. 1, n. 01, 1993.

SAFRANSKI, R. *Schiller*, o la invención del Idealismo alemán. Traducion del alemán de Ra-ul Gabás. 1. ed. Barcelona: Tiempo de Memorias Tus Quets Editores, 2006.

SANTOS, L. R. dos. Kant e a questão da popularidade e da linguagem da Filosofia. In: HUL-SHOF, M; MARQUES, U. R. A (org.). *A Linguagem em Kant, a linguagem de Kant*. Marília: Oficina Universitária; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2018.

_____. A concepção kantiana da experiência estética: novidades, tensões e equilíbrios. *Trans/Form/Ação*, Marília, SP, v. 33, n. 2, p. 35-75, 2010. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/trans/v33n2/v33n2a04>>. Acesso em: 03 fev. 2016.

_____. *Metáforas da Razão ou economia poética do pensar kantiano*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.

_____. Prefácio. In: MADRID, N. *A civilização como destino: Kant e as formas da reflexão*. Florianópolis: Nefiponline, 2016.

SATIE, L. Condições de possibilidade de uma abordagem estética do direito. *Controvérsia* - Vol. 5, n° 2: 39-44 mai-ago, 2009.

SCHAPPER, E. Gosto, sublimidade e gênio: A estética da natureza e da arte. In: GUYER, P. (org.). *Kant*. Tradução de Cassiano Terra Rodrigues. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2009.

SCHILLER, F. *A educação estética do homem: numa série de cartas*. Tradução de Roberto Schwarz e Márcio Suzuki. 10ª reimpressão. São Paulo: Iluminuras, 2017.

_____. *Cultura estética e liberdade. Cartas ao Príncipe de Augustenburg, fevereiro-dezembro de 1793*. Organização, tradução e introdução de Ricardo Barbosa. São Paulo: Hedra, 2009.

_____. *Fragmentos das preleções sobre Estética do semestre de inverno 1792-1793*. Recolhidos por Christian F. Michaelis. Tradução e introdução de Ricardo Barbosa. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004.

_____. *Do sublime ao trágico*. Organização de Pedro Sússekind. Tradução de Pedro Sússekind e Vladimir Vieira. Belo Horizonte: Autêntica, 2011. E-book Kindle.

_____. *Kallias ou sobre a beleza: a correspondência entre Schiller e Körner, janeiro-fevereiro 1793*. Tradução e introdução de Ricardo Barbosa. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002.

_____. *Sobre la gracia y la dignidad*. Barcelona: ICARIA Editorial, 1985.

SCHMIDT, J. What Enlightenment Was: How Moses Mendelssohn and Immanuel Kant Answered the Berlinische Monatsschrift. *Journal of the History of Philosophy*, 30(2), 1992, pp.77-102, 1992.

_____. *What is Enlightenment? Eighteenth-Century Answers na Twentieth-Century Questions*. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 1997. E-book.

SECA, J. Introducción. In: SCHILLER, F. *Escritos breves sobre estética*. Tradução de Juan Pablo Larreta e Victor Borrero. Madri: Gergner Libros, 2014. E-book Kindle.

SORENSEN, K.; WILLIAMSON, D. (Orgs.). *Kant and the Faculty of Feeling*. Reino Unido: Cambridge University Press, 2018.

TORRES FILHO, R. Respondendo à pergunta: Quem é a Ilustração?. In: _____. *Ensaios de Filosofia ilustrada*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.

_____. Respondendo a pergunta: quem é a Ilustração?. *Discurso*, n. 19, 1992, p. 101-112.

THOMAS, C. *The life and works of Friedrich Schiller*. New York: Henry Holt & CO., 1902.

TREVISAN, D. A “novidade” da terminologia crítica? Sobre a “dedução” como termo jurídico na *Crítica da Razão Pura*. In: HULSHOF, M; MARQUES, U. R. A (org.). *A Linguagem em Kant, a linguagem de Kant*. Marília: Oficina Universitária; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2018.

VIANNA, A. Os limites da liberdade crítica em Kant: um estudo cultural de O que é Esclarecimento? (1784). *Revista Espaço Acadêmico*, n.º 133, junho de 2012, Ano XVII, ISSN 1519-6186, pp. 102-110.

WAHRIG-BURFEIND, R. *WAHRIG: Dicionário semibilingue para brasileiros*. Organizado e atualizado por Renate Wahrig-Burfeind. Trad. de Karina Jannini e Rita de Cássia Machado. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011.

WAYNE, M. *Red Kant: aesthetic, Marxism and the Third Critique*. London; New Delhi; New York; Sidney: Bloombury, 2014 (E-book Kindle).

WILLIAMSON, D. *Kant's Theory of Emotion: Emotional Universalism*. Nova York: Palgrave Macmillan, 2015, E-book Kindle.

WOOD, A. *Kant*. Tradução de Delamar José Volpato Dutra. Porto Alegre: Artmed, 2008.

ZAMMITO, J. H. *The genesis of Kant's critique of judgment*. Chicago & London: The University of Chicago Press, 1992.