

O JUÍZO POLÍTICO DA HANNAH ARENDT APLICADO À FRATERNIDADE

di
ALEXANDRE JOSÉ COSTA LIMA

This article looks at the application of the concept of political justice elaborated by Hannah Arendt, on the basis of the aesthetic judgement of Kant. This concept of political judgement, originally devised by Arendt in view of ethical and political resistance in dark times, can also be used, this article argues, to develop broad visions and critical autonomy in the 21st century. A vast and fertile field of application would be that of the principle of fraternity, linking the field of law with that of intercultural studies.

Assim, senhor Nicetas", disse Baudolino, "quando eu não era vítima das tentações deste mundo, dedicava minhas noites a imaginar outros mundos. Um pouco com a ajuda do vinho e outro tanto do mel verde. Não há nada melhor do que imaginar outros mundos", disse, "para esquecer o quanto é doloroso este em que vivemos. Pelo menos eu pensava assim naquele momento. Ainda não compreendera que, imaginando outros mundos, acabamos por mudar também este nosso.

U. Eco

1. Um uso diferente de uso para o juízo político

No presente artigo, o princípio da fraternidade será estudado como uma ideia regulativa no sentido kantiano, capaz de oferecer as bases para uma esperança racional dirigida à criação de um mundo justo, delineado pelas visões imaginativas compatíveis com os postulados daquele princípio esquecido. Estuda, também, o juízo político, uma contribuição paradigmática de Hannah Arendt para o pensamento político contemporâneo e cuja proposta original de uso referia-se aos momentos de exceção, às emergências políticas provocadas pelos regimes totalitários, as situações de ruptura com as tradições éticas e políticas civilizadas.

Um novo uso do juízo político seria uma espécie de retomada crítica do pensamento político, adaptando-o ao século XXI, caracterizado pela violência, pobreza, ameaça nuclear e ambiental, terrorismo, limpeza étnica e fundamentalismos e oferecendo, certamente, elementos basilares para se pensar a fraternidade política. Kant e Hannah Arendt são os nossos dois principais interlocutores nessa tentativa de compreender a justiça política como a efetivação da finalidade política entrelaçada com a finalidade ética; lidaremos também com as teses jurídico-políticas de autores como Amartya Sen. Consagrados estudiosos da fraternidade, como Baggio, também contribuem direta ou indiretamente no tratamento da questão.

Inspirada na Ética, uma filosofia política deve refletir sobre como proceder para enfrentar questões relativas à melhoria da justiça e à remoção da injustiça e, para tanto, ela poderia seguir alguns caminhos: ou refletir sobre as características das sociedades perfeitamente justas, como o fazem várias teorias da justiça da filosofia política contemporânea (a de Ralws, p.ex.) ou então tentar desenvolver uma argumentação racional que inclua diferentes modos de julgar que reduzam a injustiça e promovam a justiça.

Finnis (2012: 01) entende que a Ética é um empreendimento teórico/ prático, no qual se tenta compreender, na esfera das ações, quais os bens reais e verdadeiros alcançáveis, de modo a permitir a nossa participação nesses bens. Realizar a Ética é atentar para os elementos da experiência que tornam os bens humanos racionais e razoáveis. Uma Ética correta e adequada leva o sujeito a questionar e a refletir, de modo a tornar-se capaz de agir.

Conceitos importantes como os de ideia regulativa, mentalidade alargada, imaginação, juízo político, natalidade, capacidades e justiça comparada interagirão para tentar oferecer ao leitor uma visão sinóptica diferente dos elementos essenciais de

uma teoria da justiça contemporânea não-transcendentalista e intimamente associada ao princípio da Revolução Francesa até agora esquecido: o da fraternidade política.

Antonio Maria Baggio, da Universidade Sophia, chama a atenção sobre a fraternidade como um princípio regulador dos outros dois do tríptico (liberdade e igualdade) e considera a fraternidade como uma virtude que transcende o religioso para tornar-se universal, cosmopolita e afirma que a *Paidéia* do século XXI deveria abranger a fraternidade como um elemento na educação do cidadão. Segundo Baggio,

> desde este punto de vista – de la no renuncia a construir una sociedad verdaderamente humana – se abre camino la idea de que vivimos una especie de "déficit" de la reflexión política, que luego se manifiesta también en la praxis y que puede ser colmado solo a través de la plena recuperación – en la praxis y en el pensamiento político – del principio de fraternidad (2009: 14).

Quando fala em princípio regulador, ele, de certa forma, enuncia o tema do nosso artigo: o juízo político como uma critério auxiliar na efetivação da fraternidade. Quando fala em recuperação daquele princípio, o filósofo italiano aponta para um horizonte de superação da racionalidade "racionalizadora" em favor de uma nova inteligência capaz de interiorizar novas "normas antropo-éticas", baseadas na compreensão, solidariedade e compaixão.

2. Kant: juízo, imaginação e progresso moral

Kant desenvolveu três grandes concepções de natureza: a mecânico/causal, a suprassensível e a orgânica. Na *Crítica da Razão Pura*, ele desenvolveu uma concepção de natureza como o conjunto do conhecimento que nos é possibilitado através do entendimento, configurando o aspecto mecânico/causal. Na segunda *Crítica*, Kant propôs a ideia de uma natureza que, ao mesmo tempo em que transcende a nossa sensibilidade, aponta para o terreno da liberdade e da autonomia e é fruto de uma razão que cria suas as próprias leis. Finalmente, na *Crítica do Juízo*, ele tratou da natureza orgânica, a qual é, simultaneamente, causa e efeito de si mesma e que se nos torna acessível mediante o entendimento intuitivo. As três concepções são igualmente legítimas e não se excluem; ao contrário, complementam-se. Segundo Schütz, cada uma das três *Críticas* está orientada para a análise de uma determinada classe de juízo: o teórico na *Crítica da Razão Pura*, o prático na *Crítica da Razão Prática* e estético/teleológico na *Crítica do Juízo* (Schütz: 2009: 238).

A primeira concepção de natureza – a *mecânico/causal* – ou seja, regrada pela objetividade causal, é conhecida mediante a matematização do conhecimento, a grande novidade da ciência moderna. Leis objetivas e matematizáveis permitem fazer previsões, o que fundamenta a tecnologia e as ideologias do homem como senhor da natureza. Para Kant, a regra da causalidade natural determina que *aquilo que começa a ser* supõe algo que o antecede, segundo condições objetivas que não extrapolam o que está previamente dado. Trata-se do *determinismo*, no qual cada subsequente estado do mundo é determinado, de um modo único, pelo estado precedente. Obviamente, toda ação é produzida por um agente, mas,

no mundo determinístico, ao ignorar-se o agente, elimina-se o lugar da liberdade e só se pode falar de ações como *eventos*. Aqui, não há lugar para objetivos ou finalidades, na medida em que processos mecânicos são determinados por causas encontráveis no passado. Para o determinismo, é inaceitável a ideia de que algo não existente (um estado futuro) possa influenciar o presente.

Sendo assim, na ciência, os juízos determinantes bastam para descrever a causalidade e o determinismo presentes no mundo natural, porque, na aplicação da regra a qualquer caso particular, esse tipo de juízo confere à experiência o valor de verdade que consiste na objetividade[1]. Juízos determinantes são juízos lógicos, trabalhados tanto na *Crítica da Razão Pura* quanto na *Crítica da Razão Prática*. Neles, procede-se de cima para baixo, da regra para o fato da experiência.

A filosofia crítica kantiana estabeleceu a distinção entre o *empírico* e o *transcendental*. Segundo Kant, as leis da causalidade fenomênica dizem respeito ao empírico e configuram a legalidade natural característica do entendimento moderno da natureza, ao passo que o *transcendental* é aquilo que torna possível um conhecimento *a priori* e possibilita a constituição das leis empíricas. O transcendental é a condição de experenciabilidade e cognoscibilidade dos objetos, permitindo a produção dos juízos sintéticos *a priori*, que possuem universalidade, necessidade e incremento do conteúdo. Eles versam sobre fenômenos e são possíveis por via da sensibilidade e do intelecto.

O idealismo transcendental de Kant é a doutrina segundo a qual a mente intervém ativamente na elaboração do conhecimento, de modo que o real é o resultado de uma construção. O transcendental constitui, torna possível a existência das leis empíricas da causalidade. O conhecimento teria dois aspectos: 1) a *forma do conhecimento*, na qual o sujeito é *ativo* ao constituir as formas que tornam possível a experiência finita; 2) a *matéria do conhecimento*, que depende do próprio objeto, conformando o aspecto *receptivo* do sujeito. Não se trata da natureza em si, mas apenas da natureza tal como se apresenta na experiência a qual, por sua vez, está submetida às condições necessárias e *a priori*, ditadas por nosso entendimento. A ciência empírico-matemática só pode reunir as impressões dos nossos sentidos conforme as categorias do entendimento, mas, sem jamais obter o acesso à natureza em si mesma.

3. A natureza mecânico-casual e o suprassensível

Nessa primeira concepção da natureza, limitada por regras causais e objetivas, os sujeitos orgânicos e livres, como os seres humanos, não podem ser tematizados, porque a liberdade não pode ser pensada no mundo fenomênico. No entanto, aquela primeira concepção de natureza pressuposta pelas ciências empírico-matemáticas é insuficiente e inadequada quando se trata de compreender o homem - ser racional que pode agir independentemente de causas estranhas e segundo leis com origem apenas na autonomia da razão. Ali não há lugar para a ação ética.

1) À exceção da mecânica quântica, que tenta explicar o comportamento imprevisível das partículas subatômicas.

Na *Crítica da Razão Prática*, Kant, então, propõe uma segunda concepção de natureza – a *suprassensível* -, na qual é possível a tematização do ser humano como ser livre e ético, dotado da paradoxal capacidade de interferir no mundo fenomênico, algo incompreensível ao entendimento e às suas categorias *a priori*. A liberdade é a independência da vontade em relação ao mecanismo causal; se, no mundo fenomênico, a liberdade nada explica, na *esfera* moral, no entanto, ela assume pleno sentido e explica tudo. Lei moral, liberdade e razão são sinônimos e a ação, exclusivamente fundada em leis racionais, situa o homem no mundo suprassensível. O homem parece, então, pertencer a dois mundos: ao *primeiro*, enquanto membro do mundo sensível (fenomênico) e ao *segundo*, como cidadão do mundo inteligível (em-si), submetido a leis racionais. Qual seria o nexo possível entre fenômeno e coisa em si, uma vez que a ação moral obedece ao suprassensível e, no entanto, deve inserir-se no sensível para produzir efeitos reais na conduta humana? Como evitar um dualismo insolúvel? Existe apenas um mundo, existe apenas uma razão!

A terceira *Crítica* busca o ponto de união entre o mundo moral e o mundo natural, ao propor o juízo como o elo intermediário entre Entendimento e Razão e capaz de unificar o abismo entre o suprassensível e o mecânico/causal. Já sabemos que Kant dividiu a filosofia em duas partes: a) teórica, cujas leis são ditadas pelos conceitos do entendimento puro aplicadas à Natureza e b) prática, com leis ditadas pelos conceitos da razão pura centrados na liberdade. Além disso, ele reconhecia duas formas de juízo: o determinante, que subsume o particular ao geral, segundo uma regra e o reflexionante, destinado a encontrar o geral no particular.

Determinar é fixar precisamente a natureza ou os limites de um objeto do pensamento: quando se trata de um *conceito*, determinar é especificar as características que o distinguem de outro conceito do mesmo gênero; por outro lado, ao lidar com um *dado objeto*, determiná-lo é assinalar a classe a que pertence. A regra determinante deve ser capaz de abranger um vasto domínio de ações e de acontecimentos presentes, passados e futuros, embora todo conceito fique indeterminado em relação a tudo aquilo que não está contido nele. Dentre todos os predicados possíveis das coisas, somente um deles pode ser adequado a elas, apenas um concretiza a efetividade delas. Na linguagem de Wittgenstein: no espaço lógico, apenas um estado de coisas torna-se fato.

4. O orgânico transpõe o abismo

Na *Crítica do Juízo,* o filósofo de Königsberg ofereceu a sua terceira concepção de natureza – a *totalidade orgânica* –, reconhecendo não apenas que as relações causais são insuficientes para explicar o organismo enquanto totalidade, mas que, no orgânico, também se vislumbra uma natureza que se determina a partir de si mesma, como se já tivesse previamente um sentido, uma finalidade. A função da faculdade do juízo seria unir a sensibilidade e a espontaneidade numa possível conexão entre natureza e moral. No juízo reflexionante, a finalidade cumpre a missão de mediar entre natureza e liberdade. Kant nos diz que

> ainda que na verdade subsista um abismo intransponível entre o domínio do conceito de natureza, enquanto sensível, e o do conceito de

> liberdade, como suprassensível, de tal modo que nenhuma passagem é possível do primeiro para o segundo (por isso mediante o uso teórico da razão), como se se tratasse de outros tantos mundos diferentes, em que o primeiro não pode ter qualquer influência sobre o segundo, contudo este último deve ter uma influência sobre aquele, isto é, o conceito de liberdade deve tornar efetivo no mundo dos sentidos o fim colocado pelas suas leis e a natureza, em consequência, tem que ser pensada de tal modo que a conformidade a leis da sua forma concorde pelo menos com a possibilidade dos fins que nela atuam segundo leis da liberdade (Kant: 2005: 20).

Para Kant, conhecer é julgar. Julgar, por sua vez, é avaliar a adequação do objeto do juízo a uma determinada regra geral já aceita, dada (juízo determinante). Na tradição lógica até Kant, a definição lógica do juízo implicava dar um predicado a um sujeito (ato predicativo). Na *Crítica do Juízo,* publicada em 1790, Kant inverte essa situação e substitui a ideia de atribuição (ou de predicação) pela de subsunção, na qual o sujeito é obrigado a remontar do particular ao universal. O autor das três *Críticas* inova a Lógica ao apresentar o conceito de juízo *reflexionante*, um tipo de juízo que busca o universal a partir do particular. Ele pensa que o homem é compelido pela *razão* a ascender do particular da natureza para o universal, embora o seu esforço judicativo necessite de um *princípio.* Tal princípio, infelizmente, não poderia ser universal porque senão recairíamos no juízo determinante; caberia, então, ao próprio juízo propor a si mesmo o princípio reflexivo da finalidade da natureza.

Comparável à indução científica, este juízo procede da diversidade particular das leis até um princípio unificador transcendental. Falta-lhe o universal: nada é determinado. Kant classifica os juízos reflexionantes como *estéticos* e *teleológicos*, sendo ambos a matéria-prima da faculdade de julgar. Tanto os fenômenos da natureza organizada quanto os fenômenos da arte humana são remetidos a uma mesma faculdade do espírito (a faculdade de julgar, *Urteilskraft*) e a um mesmo princípio transcendental de apreciação (a conformidade a fins ou teleoformidade, *Zweckmässigkeit*), agora associados.

5. Um novo papel para a imaginação em Kant

A associação do julgar e do apreciar representa uma nova perspectiva de Kant em relação ao papel da imaginação e trará consequências benéficas e produtivas para a construção de uma consciência moral e ecológica no homem, tal como o demonstram os trabalhos de Jane Kneller (professora da Universidade do Colorado) e Leonel Ribeiro dos Santos (professor da Universidade de Lisboa). Comentando o papel da imaginação no criticismo kantiano, Kneller (2010: 25) afirma que «a filosofia de Kant é mais bem compreendida como uma tentativa de ampla explicação da natureza (como conhecida pelos seres racionais e tangíveis) e da moral (como praticada por seres racionais) mediadas por uma imaginação reflexiva livre».

Para Kant, a imaginação faz a mediação entre a percepção sensível e os conceitos, entre a sensibilidade e o pensamento. O conhecimento do mundo fe-

nomênico (o conhecimento empírico) torna-se possível pela imaginação, que é uma espécie de poder espontâneo sintético que opera no nível transcendental da consciência e produz "esquemas" que permitirão à mente captar os objetos empíricos. Ao fundir espontaneamente as formas puras da sensibilidade (espaço e tempo) com as categorias puras do entendimento (formas conceituais da mais alta generalidade), a imaginação gera um modelo vazio ou um *esquema* que se torna um objeto empírico em geral.

Os esquemas, por sua vez, são examinados no primeiro capítulo da "Doutrina transcendental da faculdade de julgar" da CRP, quando Kant pergunta como é possível a *subsunção* das intuições aos conceitos. Em primeiro lugar, é necessária uma regra, uma série ou sequência formal constante que assegure a permanência das representações e evite que se tornem uma experiência caleidoscópica e vertiginosa do mundo. Essas formas *a priori* são o fio condutor que, através do agente (o eu), possibilita a passagem entre o visível (o fenômeno) e o invisível (o pensamento racional). O esquema, portanto, proporciona a um conceito a sua imagem. E, por conseguinte, a aplicação das categorias aos fenômenos. *Esquemas,* então, seriam um terceiro termo que faria a mediação entre conceitos diferentes e a intuição, permitindo a aplicação de categorias às aparências. Segundo Kant,

> é claro que precisa haver um terceiro elemento que seja homogêneo, de um lado, com a categoria e, de outro, com o fenômeno, tornando possível a aplicação da primeira ao último. Esta representação mediadora deve ser pura (sem nada de empírico) e não obstante de um lado *intelectual*, e de outro sensível. Tal representação é o *esquema transcendental* (CRP 172/B177).

Os esquemas dão realidade às categorias, ao mesmo tempo em que restringem o seu âmbito às aparências. Os conceitos, que são meras funções do entendimento, recebem um significado em relação à sensibilidade devido ao funcionamento do esquematismo e dos esquemas. Comparativamente, emitimos muito mais juízos determinantes (juízos pautados por regras) e bem menos juízos reflexionantes.

6. Organismo e finalidade

Quando compara mecanismo e organismo, Kant fornece o exemplo do relógio, no qual uma peça causa o movimento da outra, embora não seja geradora da outra, pois um relógio não cria outro relógio. Ele diz que, na verdade, pode-se esperar exatamente o contrário da natureza organizada:

> um ser organizado é por isso não simplesmente máquina: esta possui apenas força motora "*bewegende*"; ele, pelo contrário, possui em si força formadora "*bildende*" e na verdade uma tal força que ele comunica aos materiais que não a possuem (ela organiza). Trata-se, pois, de uma força formadora que se propaga a si própria, a qual não é explicável só através da faculdade motora (o mecanismo) (Kant: 2005: 217).

Essa causalidade orgânico/sistemática é uma ideia, um conceito da razão cujo objeto não pode ser encontrado em parte alguma na experiência, e que não tem qualquer relação com o objeto. A ideia não pode ter uso constitutivo, porque não se refere a objetos da experiência possível, mas tem apenas um uso regulativo, como máxima para orientar o entendimento a respeito da totalidade do saber. A causalidade orgânica formata, modifica, cria, etc. e deve ser observada de um ponto de vista teleológico, ou seja, toda a natureza deve ser ajuizada a partir deste princípio que se torna, de agora em diante, um fio orientador para que se possa observá-la para além dos seus mecanismos cegos.

Já sabemos que o juízo é um termo médio entre o entendimento e a razão. Os juízos estéticos e teleológicos lidam com um objeto, como se ele estivesse constituído de acordo com fins; no juízo *estético*, o objeto aparece como se estivesse especificamente dedicado a nos dar prazer; no juízo *teleológico*, por sua vez, o objeto surge como se estivesse destinado a servir a propósitos humanos. Pode-se dizer apenas que as coisas têm uma finalidade enquanto orgânicas, mas jamais afirmar que elas existam como se fossem o objetivo e a finalidade da natureza: para tanto deveríamos ter o conhecimento do fim último da natureza, uma pretensão que extrapola claramente os limites do conhecimento humano. Segundo Kneller (2010: 38), a filosofia crítica kantiana aponta, simultaneamente, para o reconhecimento *autoconsciente* e *metódico* de duas limitações do conhecimento: a nossa *incapacidade* de conhecer tanto a natureza como a nós mesmos na totalidade e (ao mesmo tempo em que essas limitações ocorrem), o *impulso* natural humano de tentar superá-las.

Observando a simetria e a harmonia das coisas, o homem tende a acreditar que o universo tem um sentido e uma finalidade, os quais evidentemente variam segundo os complexos sistemas de verdade que ele adota quando reflete sobre tais coisas. Quando Richard Dawkins afirma, em *O Relojoeiro Cego,* que «a biologia é o estudo das coisas complexas que dão a impressão de ter um design intencional» (2001: 18), apela exatamente para a faculdade do juízo, a qual almeja obter a completa unidade da experiência, integrando figura e fundo e pressupondo a uniformidade da natureza ou certa finalidade nela[2].

Uma explicação teleológica é aquela que se expressa em termos de fins, o que não significa, necessariamente, atribuir propósitos humanos aos objetos da natureza; na verdade, um juízo teleológico só é possível quando se admite alguma conformidade a um fim. No juízo reflexionante, Kant recusa a conformidade a um fim enquanto princípio *constitutivo* e restringe o seu uso apenas à qualidade de um princípio *regulativo*. Em outras palavras: ao comparar a diversidade da natureza, o observador admite que a natureza não é capaz de nenhuma finalidade real, mas vê-se forçado, por necessidades e aspirações intrínsecas, a arranjar suas experiências particulares dentro de um sistema explicativo. Sendo assim, o juízo teleológico pode e deve realizar a completude sistemática do conhecimento, sem que se recaia, no entanto, no âmbito do *exclusivamente explicativo.*

Leonel Santos afirma que a peculiar ligação entre os domínios estético e teleológico sob um mesmo princípio e uma mesma faculdade permite pontes para

2) Dawkins, como biólogo neodarwinista, rejeita qualquer explicação teleológica.

a experiência moral e religiosa, com notáveis consequências, sobretudo no modo de entender a natureza e a relação do homem com ela (Santos: 2006: 10). A teleologia só desempenha um papel heurístico na classe dos seres naturais orgânicos e surge como um princípio investigativo que outorga a prioridade do biológico sobre o mecânico, na medida em que o mecanicismo só ensina como se produzem os processos orgânicos, mas não a sua finalidade. De toda forma, a finalidade objetiva e interna do ser vivo não pode ser observada empiricamente, mas é algo que o juízo reflexionante acresce à observação.

Ao reconhecer a finalidade última da natureza como uma esfera inacessível ao conhecimento, o homem é convidado a assumir, diante dela como um todo, uma postura de cautela e de humildade. Afirmar a natureza como portadora de fins é tentar compreender a relação privilegiada do organismo com o mecanismo, imaginando-se toda a natureza como um sistema orgânico que, não obstante, faz uso de mecanismos para atingir os seus fins.

7. História e juízo teleológico

Ora, além da biologia, Kant encontra outro campo fértil no qual o papel regulativo da ideia tem importância central: a História. Para Kant, a História pode ser abordada a partir de dois pontos de vista: do ponto de vista dos acontecimentos concretos, ele propõe o conceito de *Historie*, a história empírica e disciplina do entendimento; o segundo conceito proposto, a *Geschichte,* seria o discurso sobre o sentido necessário da história. Cabe ao filósofo investigar esta última por representar um interesse do homem enquanto ser racional prático. Höffe (1986: 228) escreve que, para Kant,

> siendo la historia um sistema de acontecimientos externos, no es posible que su sentido último resida en un progreso "interior", en un desarrollo de la conciencia moral. Sólo cabe esperar el progreso de la dimensión exterior, en el estabelecimiento de relaciones jurídicas a la luz de la razón práctica pura. La creación de Estados de derecho y su convivencia en una comunidad pacífica universal es la tarea suprema: la meta última da la humanidad.

A pergunta sobre a História como algo racional e dotado de sentido deve ser articulada com a crítica transcendental da Razão. Responder à terceira pergunta kantiana "o que posso esperar?" implica a dimensão do futuro, num tempo que é *práxis* e não, como na Estética Transcendental, uma das puras formas da sensibilidade.

A terceira pergunta traz a dimensão do futuro: o sentido da vida humana. Na Estética Transcendental analisa-se o tempo como forma de intuição exclusivamente geométrica (pura e aplicada), sem a dimensão histórica da *práxis* (a tarefa de estabelecer um nexo entre a natureza e a moral). Kant, no entanto, vê a História como progresso jurídico, versando sobre a possibilidade daquilo que deve ser tornar-se realidade. Na filosofia da história kantiana, o reino dos fins é uma ideia representada, no plano da finalidade ética, pelo soberano bem e, no plano da finalidade política, pela sociedade justa.

Kant diz, na *Fundamentação da Metafísica dos* Costumes, que "o reino dos fins seria a ligação sistemática, por meio de leis comuns, tanto de diversos seres racionais enquanto fins em si como também dos próprios fins que cada ser racional se dê". Não se trata de uma pluralidade de indivíduos isolados, mas sim de uma totalidade sistemática e unificadora, capaz de incluir os próprios fins de cada um deles. Caberia ao Direito harmonizar as pretensões conflitantes daqueles sujeitos.

Agora, o juízo teleológico surge como uma *postulação prática*, como o conjunto das condições necessárias para a obediência de um ser finito à lei moral que determina a sua vontade. A postulação estabelece o respeito reverente à lei, bem como realiza um chamamento à sua concretização. Anuncia-se aqui um *mundus intelligibilis*: um mundo composto apenas de vontades unificadas que agem autonomamente, isto é, que obedecem somente às leis que elas próprias instituíram.

Ora, uma *postulação prática* possui um forte apelo moral, embora, paradoxalmente, não se possa encontrar um modelo no mundo sensível que consiga, simultaneamente, fundamentar as suas pretensões práticas e gerar qualquer garantia teórica. Os objetos *postulados praticamente* não gozam do mesmo modo de certeza dos objetos *postulados teoricamente*. Isso, porém, não torna aqueles inválidos e dispensáveis; ao contrário, os objetos postulados praticamente desfrutam de um *status* próprio e até mesmo paradoxal. Segundo Lebrun (2004: 81), a ideia do reino dos fins

> è simplesmente o conceito de um objeto que eu coloco como *realizável* – o que significa que a realidade objetiva que, espontaneamente (enquanto sujeito autônomo), eu confiro a esse "mundo" somente tem sentido nos sulcos do *ato* que visa tal mundo como realizável. O "mundo inteligível" não passa do horizonte de um ato – não é, absolutamente, algo que se ofereça a qualquer tipo de contemplação.

A tarefa de realizar o reino dos fins é muito árdua: primeiramente, embora o progresso moral seja algo que só se realiza plenamente na espécie, cabe ao indivíduo assumir esse fardo, quer dizer, esforçar-se por algo que ele próprio não poderá gozar totalmente; em segundo lugar, a tarefa não pode ser uma hipótese, pois isso esvaziaria tanto o sentido do dever moral quanto o sentido da autonomia.

Vale notar que a tarefa de efetivar o reino dos fins contrapõem-se, firmemente, às teorias contemporâneas da escolha racional, as quais, segundo Amartya Sen, sendo muito populares na economia, no direito e na política, afirmam que

> a marca "teoria da escolha racional", ou TER, para abreviar, caracteriza a racionalidade da escolha simplesmente como a maximização inteligente do autointeresse. Nessa abordagem, de certa forma supõe-se que as pessoas deixam de ser racionais se não buscam inteligentemente apenas o seu próprio "autointeresse, sem tomar conhecimento de qualquer outra coisa (exceto se esse "algo a mais" puder – direta ou indiretamente – facilitar a promoção do seu autointeresse) (Sen: 2011: 212).

Mas, na tarefa de efetivar o reino dos fins, segundo Lebrun, não existe *happy end*, uma epifania que revelasse o sentido último da ação individual; tampouco é pos-

sível levar a autonomia a depender do fato de que os outros ajam em concerto comigo. A confiança no reino dos fins tanto funda a moralidade - entendida como o *projeto de agir* sob a ideia da autonomia – quanto torna *militante* a postulação prática.

8. Conhecer, agir e construir

Para Kant, do ponto de vista do *indivíduo*, aquela árdua tarefa funda-se no *dever*, tal como expresso no Imperativo Categórico, em suas três formulações. "Age como se a máxima da tua ação devesse se tornar, através da tua vontade, uma lei universal da natureza" é a primeira delas. Segundo Rawls, (2005: 192) «o imperativo categórico, sendo um imperativo, dirige-se apenas àqueles seres razoáveis que, por serem finitos e imbuídos de necessidades, experimentam a lei moral como uma restrição».

A segunda formulação é a seguinte: "age de tal modo que sempre trates a humanidade, tanto em tua própria pessoa como na pessoa de qualquer outro, jamais como um meio, mas sempre ao mesmo tempo, como um fim". Em relação a isso, Rawls (2005: 224) dirá que, aqui, o termo "humanidade" possui duas interpretações: uma *negativa* e que constitui os limites contra os quais não devemos agir (contra os seres razoáveis e racionais possuidores de humanidade); outra *positiva*, porque os fins obrigatórios estão intimamente ligados ao bem das pessoas (cultivo de sua perfeição moral e natural e realização de sua felicidade apropriada, segundo fins permissíveis).

A terceira e última formulação diz: "age como se tuas máximas tivessem que servir ao mesmo tempo como uma lei universal (para todas as pessoas razoáveis e racionais)". Esse é o ponto de vista do agente autônomo que legisla as exigências morais, não simplesmente como sujeito à lei moral, mas como legislador da lei moral pública de um possível reino dos fins. De toda forma, «nossas máximas não devem sujeitar os outros a propósitos que não concordem com uma lei que eles possam endossar como algo coerente com a sua humanidade» (Rawls: 2005: 235).

O dever fará o sujeito conduzir-se segundo as máximas da liberdade como se estas fossem leis da natureza, tal como o propõe a terceira formulação. O suposto paradoxo da obediência irrestrita ao dever desfaz-se quando se compreende, segundo Lebrun (2004: 78) que, «reinterpretada à luz da autonomia, a obediência à Lei suscitará o *desenvolvimento de um projeto*: agir por dever será, também, pretender *realizar alguma coisa*».

Nesse ponto, pode-se recorrer a um conceito atual da ciência da complexidade: o *bootstrap principle*, a tese de que a expressão de uma teoria afeta o seu conteúdo e o seu significado e vice-versa. Na verdade, *bootstrap* significa "alça de bota", um pequeno laço costurado na parta traseira ou lateral de uma bota para auxiliar no seu calçamento. Na cibernética, significa "promover ou desenvolver algo através de iniciativa própria, com um mínimo de auxílio externo"[3]. Se agir

3) Esse termo refere-se à célebre história do barão de Munchausen que, entre suas façanhas, contava ter, certa vez, caído num imenso buraco e escapado sem ajuda alheia, puxando apenas as alças de suas botas.

implica efetivar a teoria, transformando-a continuamente, sem, contudo, perder os níveis ótimos de resultados que o processo de adaptação demanda da ação bem-sucedida, então uma teoria ética que adotasse tal compreensão exibiria a flexibilidade necessária para abranger a dura e solitária tarefa de concretizar o reino dos fins.

Com essa tese, afastamos a objeção de que o reino dos fins configuraria o incognoscível, um além indecifrável e sinônimo de "impossível" ou de "irrealizável"; ao contrário, na medida em que tenho a consciência imediata de que ajo e do que faço nesse agir, eu, na verdade, conheço algo porque o faço. O *mundus intelligibillis* é realizável na medida em que o sujeito torna militante a sua *postulação prática*.

Do ponto de vista da *espécie*, Kant afirma que a natureza, para concretizar as suas finalidades, recorreu a um artifício, a uma propensão que ele chama de *insociável sociabilidade* (*ungesellige Geselligkeit*) e que contrapõe, ao instinto de sociedade em cada um de nós, uma tendência ao isolamento, o que leva o homem, por um lado, à associação ao outro, mas, por outro lado, à perseguição dos seus interesses egoístas. O processo histórico desencadeia-se, portanto, a partir dessa alteridade dialética, pela qual cada um procurará desenvolver os talentos com os quais enfrentará a resistência alheia, agindo, ora de modo cooperativo, ora de modo interesseiro.

Na nona e última proposição de *Ideia de uma História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita*, Kant escreve que «uma tentativa filosófica de elaborar a história universal do mundo segundo um plano da natureza que vise à perfeita união civil na espécie humana deve ser considerada possível e mesmo favorável a este propósito da natureza» (2003: 19). Para o observador imparcial (o filósofo da História), as guerras, os conflitos e os choques de culturas e de religiões são o motor que leva os indivíduos a concretizarem a ideia do aperfeiçoamento racional da humanidade, mesmo que não tenham consciência disso. Kant, de certa forma, admite que os indivíduos são forçados a moralizar-se, mesmo a *contragosto*.

Esse desenho teleológico, evidentemente, não é accessível ao agente histórico, habituado à desordem das sequências causais da história fenomênica, mas revela-se ao observador que reflita sobre a natureza suprassensível e que ali enxergue o desenvolvimento de um plano sistemático, uma história *pragmática* da espécie que ilumine a passagem do sensível ao suprassensível. O seu olhar para trás reforça a confiança no compromisso militante para com a postulação do progresso moral.

E, quando se substitui o curso do mundo considerado como fenômeno pelo mundo como objeto em si, então a secreta finalidade da ordem do mundo, revelada no juízo teleológico, desenha um saber histórico/moral que, no dizer de Lebrun, «*faz engendrar uma "teoria"*» (2003: 95). Ainda segundo Lebrun, tal saber, com a passagem das gerações, transforma *o que acontece* na natureza humana naquilo que, sistematicamente, ajusta-se *ao que deve acontecer*.

A postulação requerida pela prática converteu-se num saber assintótico, cuja efetivação assemelha-se a uma linha que se aproxima indefinidamente de uma curva sem jamais cortá-la, mesmo que se suponham ambas prolongadas ao infinito, com uma distância menor que toda quantidade finita determinada.

Para Lebrun (2003: 97), tal é o destino da nobre ideia da história da humanidade como progresso moral: ainda que não passe de uma simili-teoria, a ideia de história é um tema ideológico e, não obstante, dotado de um valor parateórico. E como tema ideológico convertido em postulação prática, a ideia kantiana de história, devido ao seu fundamento crítico, resulta da juntura da *exigência prática* da razão pura e do *interdito lançado sobre a especulação* (Lebrun: 2003: 105).

Nesse momento, já é possível entender porque o princípio da fraternidade pode ser tratado como uma ideia regulativa do tipo kantiano: tanto a filosofia política do pensador de Koenisgberg quanto a filosofia da fraternidade política postulam a irresistível ascensão da humanidade rumo à comunidade dos sujeitos racionais, livres e autônomos.

A ideia do aperfeiçoamento moral da humanidade é o mais poderoso auxiliar da efetivação desses valores e não uma suposição mística, o sonho de um vidente ou um delírio de Baudolino. Trata-se de uma reflexão que não apenas investiga e articula as três naturezas (mecânica, suprassensível e orgânica), mas que igualmente projeta uma teleologia do gênero humano e exige de cada sujeito um compromisso consigo mesmo e com o outro: persistir no esforço do reconhecimento recíproco e no respeito à dignidade de cada pessoa.

9. Hannah Arendt a moldura de uma existência cosmopolita

Quando lida com o juízo reflexionante estético kantiano, Arendt tem em mente, como diz Bethânia Assi (2012: 63), o cultivo, o exercício (áskesis) de liberação das condições, circunstâncias e interesses meramente privados em favor do cultivo de um *ethos* comunal. Seria o pressuposto de que todos os habitantes da Terra gozam de igualdade, o que desenharia o quadro de uma cidade do universo, de uma cidade cósmica. A igualdade entre homens e mulheres – entre todas as pessoas – é um artifício que requer o cultivo de uma sociabilidade, um exercício de humanidade que Arendt vê como perfeitamente possível porque a natureza humana é ontologicamente constituída de forma relacional. E tanto ela quanto Kant incitam a imaginação na direção de um futuro da espécie que supere os limites do presente e forneça esperanças de atingir, passo a passo, formas de convívio cada vez menos brutais e cada vez mais fraternas.

A extraordinária beleza dessa existência cosmopolita *possível* consiste na consciência de sua fragilidade: o futuro não é garantido, mas pode ser projetado. Já em À Paz Perpétua, Kant propõe um esboço, um plano sempre modificável e que só se torna visível de modo muito incerto, o que significa que ainda não se atingiu a plenitude do quadro. O filósofo de Koenigsberg adota uma certeza: o mundo deve abandonar o estado de natureza e concretizar uma história cosmopolita, o homem deve emancipar-se de sua animalidade e a sociedade civil deverá seguir um pacto político e republicano. Para tanto, a natureza, para atingir seus fins, recorrerá a artifícios como a *insociável sociabilidade,* mesmo que isso seja apenas uma hipótese da *postulação prática.* Esse jogo astucioso da natureza será gradativamente captado pelos homens na medida em que agirem racionalmente. Como já vimos, a fraternidade política – o ápice do cone – representa um instante

superior da humanidade, dependente de uma autorregulagem política cuja revelação da mecânica correta do progresso moral fomentará as esperanças de uma vida nova.

Enquanto Kant funda as suas expectativas num elemento suprassensível, a fenomenóloga Hannah Arendt, por sua vez, funda a sua esperança no espaço de aparência cuja base é a comunalidade. O "estar entre os outros" não se reduz a habitar um agrupamento denso de indivíduos, senão estar em um mundo onde cada um pode, finalmente, mostrar quem ele (ela) é, sem a falsificação de sua imagem. Tal é a constituição da liberdade em Arendt: por um lado, aparecer e agir em público significa poder falar entre os iguais, superando a indiferença e, por outro, ser escutado como alguém que tem algo importante a dizer. "Estar entre os homens" quer dizer: atuar num mundo na companhia dos demais e no qual a imprevisibilidade – um aspecto insuperável da ação – desempenha um papel essencial.

Mas a vida humana coletiva é projeto e não é dada a priori. A História já nos ensinou, dolorosamente, que cada geração ou melhora ou piora esse projeto, conforme o seu gosto e a sua espiritualidade. A vontade livre e informada amplia os limites do projeto, ao passo que a vontade heterônoma e opaca compromete a transparência das propostas da Razão. Portanto, não há garantias de que o quadro da existência cosmopolita atingirá a sua plenitude, embora a *sociabilidade*, fundada na dignidade ontognoseológica do mundo das aparências (a mesma da política), configure uma propriedade que pertence ao ser humano e viabiliza o *ethos* da comunalidade.

Para tentar compreender a transformação do juízo reflexionante estético de Kant em juízo político, feita por Hannah Arendt, é necessário relembrar, rapidamente, os usos da indução e da dedução pela faculdade do juízo. Das deduções, é possível extrair conclusões apodíticas, indubitáveis e que remetem ao conceito de necessidade; as induções, ao contrário, são sempre falíveis, dado que estão associadas ao acaso. Tanto o acaso quanto a necessidade são tentativas de *descrever o mundo* (produzi-lo), sabendo-se, por outro lado, que a falibilidade da indução gera desconforto ao agente, na medida em que implica certo quociente de imprevisibilidade da ação.

Muitas vezes, o agente encontra situações novas, inesperadas, imprevisíveis. Diante delas, ele não dispõe de princípios e de regras gerais que determinem, antecipadamente, o significado do contexto. Nesse momento, "julgar" adquire um significado diferente: abandona-se a regra determinante e adota-se um novo modo de operar reflexivo, pelo qual a capacidade de julgar desenvolve uma autonomia e espontaneidade que lhe permitem abordar o objeto em sua particularidade. Inverte-se a equação: em vez de submeter, inicialmente, o particular ao universal, a reflexão busca o universal que corresponda àquele particular. Para Arendt (2001:250),

> ainda que tenhamos perdido os padrões de medida e as regras que permitem a inclusão do caso particular numa ordem geral, um ser cuja essência é o começo pode ser portador de origem suficiente para compreender sem categorias preconcebidas e ajuizar sem as regras consuetudinárias que constituem a moralidade.

10. A tarefa de buscar um sentido

De certa forma, pensar é estar vivo, isto é, o fato de estar vivo já nos remete ao filosofar, quando então trafegamos por terrenos movediços, sem contar com as muletas do entendimento ("o pensamento sem amparos"). Aqui a razão, na busca do sentido, divaga e lida com questões irrespondíveis pelo senso comum. A realidade desvelada só adquire a consistência natural de mundo – ainda que no seu contexto evasivo – quando ocorre a tríplice comunhão mencionada por Arendt (2002: 40)

> em um mundo de aparências, cheio de erros e semblâncias, a realidade é garantida por esta tríplice comunhão: os cinco sentido, inteiramente distintos uns dos outros, têm em comum o mesmo objeto; membros da mesma espécie têm em comum o contexto que dota cada objeto singular de seu significado específico; e todos os outros seres sensorialmente dotados, embora percebam esse objeto a partir de perspectivas inteiramente distintas, estão de acordo acerca de sua identidade. É dessa tríplice comunhão que surge a sensação de realidade.

Não obstante, a possibilidade de avaliar cada nova experiência concreta e singular usando a referência indeterminada do sentido significa que o pensamento, quando julga, encontra-se sozinho face ao acontecimento e deve ele próprio formar a regra geral que revelará o sentido particular desse acontecimento. É uma recuperação do singular, um *estar-aí no mundo*. Ela ainda afirma que

> esse julgar não tem parâmetro, não pode recorrer a coisa alguma senão à própria evidência do julgado, não possui nenhum outro pressuposto que não a capacidade humana de discernimento, e tem muito mais a ver com a capacidade de diferenciar do que com a capacidade de ordenar e subordinar (Arendt: 2002: 31).

Sendo assim, quando procuramos justificar o conjunto de princípios e de regras gerais que fundamentam os nossos juízos morais e políticos, somos, às vezes, confrontados com situações inéditas e perturbadoras que põem em risco a eficiência das regras morais aceitas no nosso mundo comum.

11. Totalitarismo e inversão de valores

Ao interessar-se pela dimensão política da faculdade de julgar, Arendt concluiu que a mera posse daquelas regras não teria sido suficiente para evitar o colapso de princípios morais que antes se mostravam sólidos, fato exemplificado pelas experiências políticas específicas do século XX. Em *As Origens do Totalitarismo*, Arendt estudou dois exemplos de totalitarismo: o *nazismo*, cujo ordenamento jurídico positivo fundava-se em supostas Leis gerais do desenvolvimento da Natureza e reduzia a História ao confronto evolutivo entre raças e o *estalinismo*, o qual compreendia a História exclusivamente em termos da dinâmica evolutiva da luta

de classes. Ela mostrou que ambos destruíram os paradigmas de conduta humana tradicionalmente reconhecidos e adotaram, em seu lugar, regras morais absurdas, associadas a uma inédita inversão de valores.

Dessa forma, a derrocada de um conjunto de valores cuja validade parecia, até então, inquestionável para qualquer pessoa sensata, representou uma ruptura com os valores morais. O Estado totalitário tornou os seres humanos supérfluos quando adotou critérios de punição inteiramente desproporcionais; a imputabilidade, por exemplo, ancorou-se em paradigmas inaceitáveis de culpa e de inocência definidos a partir da certidão de nascimento dos seus adversários (nascer em determinada classe ou raça "certa" ou "errada" justificaria a perseguição, a prisão e o assassinato daquelas pessoas). Se o nexo causal entre ato e consequência se dissolve, então não há mais inocência objetiva: qualquer um pode ser culpado de qualquer coisa, basta o arbítrio do agente estatal para decidir. Desaparece também o critério tradicional de justiça distributiva: "dar a cada um o que lhe cabe", substituído pelas distribuição não-equitativa de bens e de situações. Também o instituto da promessa (a capacidade de controlar, agora, expectativas futuras de comportamento) perdeu o sentido. Em suma: vários dos critérios comumente aceitos como elementos indispensáveis ao Direito, enquanto instância de estabilização da conduta humana, foram corrompidos ideologia totalitária.

Em *Origens do Totalitarismo*, Arendt argumenta que o processo totalitário de fragmentação do homem[4] foi exemplarmente ilustrado pelo que aconteceu ao prisioneiro dos campos de concentração: iniciado com a destruição da sua "pessoa jurídica" (perda da nacionalidade, dos direitos civis e da cidadania), esse processo foi aprofundado com a dissolução da "pessoa moral" (impossibilitando qualquer solidariedade e submetendo toda conduta ao acaso) e, por fim, atingiu o ponto máximo na tentativa de destruição da "pessoa psíquica", vedando-lhe o direito à intimidade (poder escutar a si mesmo). Reduzido a um mero feixe de reações, sem espontaneidade, sem interioridade e sem iniciativa, o homem, um animal movido pelo esforço do sentido, vê-se mergulhado num ambiente marcado pela imprevisibilidade e pela completa ausência de regularidade causal[5].

Segundo Celso Lafer (1997: 55), a constatação central do primeiro estágio da faculdade política do julgar mostraria que o totalitarismo estilhaçou as categorias políticas, morais e jurídicas tradicionais. Até mesmo classificações importantes como as distinções entre governos legais e ilegais perderam eficácia heurística, como assinala André Duarte (2006: 2), na medida em que «o totalitarismo não deixa de pautar sua ação pelas leis que promulga, isto é, não pretende governar para além dos limites da lei».

A lógica totalitária possui, segundo Arendt, as características da *coerência* e da *completude*. A coerência interna de um sistema formal exige a existência de um mundo *imaginável* qualquer cujas regras constitutivas sejam compatíveis com

4) Infelizmente, uma análise detalhada desse processo escapa ao escopo e aos limites do presente artigo.

5) A ausência de sistema ou de qualquer regularidade minimamente cognoscível inviabilizaria o mundo moral kantiano, na medida em que a previsibilidade do mundo mecânico-causal possibilita a interferência do noumênico (a liberdade) no fenomênico, constituindo, assim, um sentido para a existência do orgânico.

o formalismo proposto; no que toca a coerência *externa* do sistema formal, seria necessária a correspondência isomórfica com o mundo *exterior*. A propriedade matemática da *coerência* exige que "todo teorema, uma vez interpretado, resulte verdadeiro (em algum mundo imaginável); a propriedade da *completude*, por sua vez, afirma que "toda afirmação verdadeira é produzida pelo sistema".

Ora, se ambas as características são desejáveis na axiomática, no mundo dos negócios humanos elas conduzem à *mentalidade estreita* ou à *idiotia*. Em um plano onde os seres humanos compartilham uma faculdade de juízo que lhes permite formar opiniões razoáveis acerca do mundo da ação humana – o mundo político, por exemplo, no qual a incerteza e a probabilidade desempenham um papel essencial – fica claro que, na política, nenhum sistema axiomático poderia desempenhar um papel judicativo, sob pena de provocar um desastre completo naquela comunidade: a falência da democracia e a implantação do fanatismo.

A idiotia implica devoção cega por ideias ou crenças que independem de confirmação empírica; muitas vezes, o idiota deturpa os fatos para tentar salvar a coerência interna do seu sistema de crenças. Basta que os valores ou as ações conformem-se às verdades "reveladas" e o fanático estará à vontade para agir.

Para Arendt, no entanto, a opinião demanda julgamento, o que pressupõe a presença dos outros, porque sempre *aparecemos* como um cidadão entre cidadãos (Assy: 2012: 55). Isso implica uma forma pública de vida associada ao cultivo dos sentimentos públicos resultante do nosso compromisso com a comunidade. A despeito da inexistência de recompensas no âmbito da esfera privada, o sentimento público propicia uma espécie de "felicidade pública".

O segundo estágio da faculdade política do julgar, ainda conforme Lafer, retoma o pensamento crítico, examinando a condição jurídico-política do mundo comum, da qual a pluralidade e a diversidade constituem os elementos centrais. Esses dois elementos remetem à criatividade do novo, expressa no exercício da liberdade e no fenômeno da natalidade.

12. Natalidade e política em Arendt

Diferentemente da tradição da filosofia ocidental que, desde o *Fédon* de Platão, defende a tese de que filosofar é meditar sobre a morte, Hannah Arendt desenvolveu uma filosofia da natalidade. O homem chega ao mundo através do nascimento. Segundo ela,

> estar vivo significa viver em um mundo que precede à própria chegada e que sobreviverá à partida. Nesse nível do estar meramente vivo, o aparecer e o desaparecer – à medida em que um segue o outro – são os eventos primordiais que, como tais, demarcam o tempo, o intervalo temporal entre o nascimento e a morte (2000: 18).

Para ela, a natalidade, ao lado da pluralidade, caracteriza a ação humana, quando introduz no mundo uma novidade radical: o recém-nascido. Pertencer ao mundo humano significa ser uma entidade singular e efêmera, datada no tempo

e circunscrita a um espaço. Em *O Conceito de Amor em Santo Agostinho*, sua tese de doutoramento, Arendt escreve que

> o que é criado tem a estrutura do devir, do ter-se tornado (*fieri*) e, portanto, do perecível. Tudo o que é criatura provém do ainda-não e corre para o já-não. Provinda de um ainda-não, a criatura, na medida em se põe à procura do seu próprio ser, torna explícita, pela questão do antes, a relação retrospectiva com a sua própria origem a partir dessa relação prévia. Caminhando para um já-não, ela relaciona-se antecipadamente com a morte (*refert ad finem*). A vida desenrola-se no mundo do ainda-não para o já-não (Arendt: 1997: 84).

O texto certamente quer dizer que a vida, entendida como o intervalo de tempo entre um começo e um fim, necessita de uma história reconhecível capaz de fundar uma biografia, ao passo que o mundo – cuja duração excede os limites da vida individual e, não obstante, fornece um fundo sobre o qual a vida pode desenvolver a sua linearidade – representa algo para além do puro escoamento passado/presente/futuro: a duração do mundo implica o artificial trazido à natureza pelo homem, a saber, os objetos criados e dotados de consistência, estabilidade e permanência.

Arendt afirma que cada nascimento é um hiato na cadeia causal da realidade, isto é, inaugura a capacidade que têm os seres humanos de realizar algo, tornando-os portadores de iniciativas e de sentido. Em *A Condição Humana,* Arendt afirma que

> o novo sempre acontece à revelia da esmagadora força das leis estatísticas e de sua probabilidade que, para fins práticos e cotidianos, equivale à certeza; assim, o novo sempre surge sob o disfarce do milagre. O fato de que o homem é capaz de agir significa que se pode esperar dele o inesperado, que ele é capaz de realizar o infinitamente improvável (Arendt: 2003: 191).

Nascer é estar em processo de chegar a ser e a questão do *ser alguém* associa as dimensões do nascer biológico ao nascer biográfico. A natalidade é a passagem e ponto de conexão entre a vida biológica (*zoé*) e a vida biográfica (*bios*). O nascido articula a sua identidade, do nascimento à morte, em uma cadeia de ações e de novidades. Essas capacidades de ação pressupõem a pluralidade: todo nascido toma contato com as regras que sustentam o incessante jogo de promessas mútuas do mundo, a interminável criação de expectativas que caracterizam o mundo moral e o Direito. Os romanos já enfatizavam que viver é "estar entre os homens". Sendo assim, cada um deve assumir um *quem* portador de iniciativas e de sentido, estando ele mesmo inscrito na *pluralidade* e sendo parte da *heterogeneidade* característica do humano.

A compreensão funda essa dimensão existencial e, diferentemente da informação correta e do conhecimento científico, é um processo complexo que nunca gera resultados inequívocos. A compreensão é uma atividade interminável, em constante mudança e variação – algo próprio da nossa finitude – e entendida como os limites constitutivos e aceitos da existência humana como tais.

> compreender é infindável e, portanto, não pode gerar resultados definitivos. É a maneira especificamente humana de viver, pois todo indivíduo precisa se sentir conciliado com um mundo onde nasceu como estranho e onde sempre permanece como estranho, na medida de sua singularidade única. A compreensão começa com o nascimento e termina com a morte (Arendt: 2008: 331).

O nascer equivale ao aparecer, reafirmando a dimensão fenomenal do mundo. Filósofa ligada à Fenomenologia, Arendt reconhece a importância da dignidade ontognoseológica do mundo das aparências (Adeodato: 2009: 96). Aparecemos no mundo, somos aparências entre aparências num contexto onde as aparências não podem ser explicadas a partir de outra realidade: *ser é aparecer.* Arendt afirma que

> em contraste com o estar-aí inorgânico da matéria morta, os seres vivos são meras aparências. Estar vivo significa ser possuído por um impulso de autoexposição que responde à própria qualidade de aparecer de cada um. As coisas vivas *aparecem em cena* como atores em um palco montado para elas. O palco é comum a todos os que estão vivos, mas parece *diferente* a cada espécie e também para cada indivíduo da espécie (2000: 18).

Consequentemente, também a política é *fenomênica*: ela é o espaço no qual os homens podem mostrar-se as si mesmos e a suas ações em público. É o espaço da pluralidade, onde cada um é diferente e, ao mesmo tempo, igual a qualquer outro homem. O direito à pluralidade só pode ser garantido na comunidade na qual a política seja uma atividade de autorrevelação coletiva dos homens, todos experimentando a liberdade mediante a fala e a ação.

13. A artificialidade da política e do direito

Arendt ressalta que a política faz transcender o meramente biológico da vida, possibilitando o contraste entre os processos puramente naturais e o esforço humano para superar a futilidade cíclica do nascimento, reprodução e morte. Os homens vêm ao mundo em comunidades já constituídas e são acolhidos na pressuposição de que outorguem o seu consentimento tácito à autoridade das instituições e das leis constituídas. Quem aqui chega precisa ser adequadamente recebido; analogamente, segundo Waldron (2005: 203), a política necessita de um lar (*housing*) e construí-lo é tarefa da Constituição, o que implica estrutura, formalidade e procedimento, algo mais rígido e durável do que as ações. A dialética política/direito possibilita a *fabricação* de uma constituição cuja arquitetura deve ser ampla o bastante para acolher a todos; a estrutura política seria a mobília (*furniture*), a qual, como na metáfora da mesa, simultaneamente separa as pessoas umas das outras e as relaciona entre si (*in-between*) (Waldron: 2025: 204). No direito, o *in-between* não é físico, mas normativo e consiste em regras e não em barreiras, em práticas e em compromissos, mas não em empecilhos.

Arendt enfatiza o aspecto artificial dessas estruturas constitucionais, cujo rigor e estabilidade propiciam uma moldura confiável para as ações humanas que elas acomodam. O caráter artificial e consentido do ordenamento legal deriva do seguinte: são os homens que o criam e o respeitam, de modo que a sua efetivação só ocorre por meio dos atos e das palavras de uma pluralidade de homens. Em última análise, as constituições dependem dos sucessivos atos humanos para subsistir.

Na visão de Arendt, no entanto, a política e o direito não se confundem: a política é criativa e pertence ao domínio do imprevisível, porque os homens são portadores de iniciativas e de sentido. Isso a torna, potencialmente, modificadora da realidade e capaz de fazer surgir o "infinitamente improvável", ao passo que o direito é constitutivo e regulador da ação política, restringindo aquelas modificações, na medida em que tenta compatibilizar o real com o possível. Dado o inusitado do agir humano, o direito positivo necessita ter limites rígidos e facilmente identificáveis, que dizer, necessita ser evidente *para todos*, tem de *aparecer* como linha demarcatória que é (Adeodato: 2009: 102).

Mas, também é verdade que a ação política não pode se desenvolver no vazio ou na anomia. Sendo assim, o direito organiza o espaço público – o espaço das aparências onde ocorre o poder – e estabiliza a fragilidade dos acordos e promessas humanos, num esforço para circunscrever a imprevisibilidade que caracteriza o âmbito do mundo humano plural. A criatividade da política representa o potencial do novo e configura a lógica ou a práxis dos mundos possíveis. Arendt pensa que, sem a política, a existência seria uniforme e sem sentido; em outras palavras, desenvolver uma narrativa da própria vida implica uma identidade política.

A pluralidade implica ainda uma *gramática* ou *sintaxe política,* ao estilo do segundo Wittgenstein, e cujas regras não são construídas de antemão. Nenhum gramático as estabelece individualmente, porque as atividades normais dos cidadãos regulam o seu uso. Essas regras gramaticais tornam possíveis as formas de vida indispensáveis ao funcionamento da democracia e dependem das crenças que as pessoas mantêm quanto à importância do bom funcionamento da comunidade política.

14. O papel criativo da imaginação

Amartya Sen, prêmio Nobel de Economia e pensador político, propõe em seu livro *Uma Ideia de Justiça* uma perspectiva comparativa da justiça que vá além da estrutura do contrato social e mostre como a justiça está fundamentalmente conectada ao modo como as pessoas vivem[6] e não meramente à natureza das instituições que as cercam. Ele admite que algumas injustiças patentes podem resultar de transgressões comportamentais e não exclusivamente de defeitos institucionais. Concentrar-se predominantemente em como estabelecer "instituições justas" (como o fez Rawls), atribuindo um papel secundário e acessório aos tra-

6) Individualismo, conformismo, consumismo e indiferença em relação ao outro são sintomas desses modos de vida.

ços comportamentais, significaria eclipsar, talvez, algumas inadequações cruciais resultantes dessa concentração dominante nas instituições, e minimizar os traços reais das vidas que as pessoas são capazes de levar.

Na perspectiva comparativa de Sen, as considerações conflitantes de justiça não completamente resolvidas, mesmo propondo soluções divergentes, podem tranquilamente sobreviver ao exame crítico, sem que isso signifique a falsidade da maioria delas e a sua consequente exclusão. Para mostrar com clareza que existem dois tipos bastante diferentes de justiça que possam satisfazer a ideia de justiça, Sen retoma, da antiga ciência do direito indiana, os conceitos de *niti* e *nyaya*: «a primeira ideia, *niti*, diz respeito tanto à adequação organizacional quanto à correção comportamental, enquanto a última, *nyaya*, diz respeito ao que resulta e ao modo como emerge, em especial, a vida que as pessoas são realmente capazes de levar» (Sen: 2011: 17).

Essas ideias permitem, então, uma abordagem complexa da justiça, com fundamentos plurais que interagem dialeticamente e apontam para uma compreensão flexível e para uma hermenêutica abrangente. O comportamento e a visão de mundo das pessoas são determinados por suas percepções, as quais, por sua vez, são determinadas pela estrutura cognitiva de cada uma. Mudar as percepções implica mudar aquela estrutura, uma tarefa árdua que, segundo Morin, exigiria uma educação para o pensamento complexo. Crenças são recursos cognitivos, suposições e pressuposições que o sujeito faz sobre a realidade e incluem não apenas representações lógicas, mas também valores, imagens e emoções.

Como diz Roberto Romano, a lei moral não pode derrogar as leis do mundo físico. Em nenhuma hipótese, poderíamos alterar a concatenação material do mundo e tampouco suprimir as regras da nossa corporeidade. Paradoxalmente, contudo, podemos imprimir no mundo fenomênico as marcas do nosso agir livre. Teríamos aqui um oxímoro: o invisível visível! Construindo projetos individuais ou comunitários, a liberdade, associada à imaginação, consegue interferir e modificar a cadeia causal dos fenômenos. Kneller (2010: 64) comenta esse paradoxo kantiano de modo original:

> por meio da imaginação, somos capazes, em pensamento pelo menos, de tornar o que a natureza nos dá e transformá-lo em "outra natureza". Como seres físicos por natureza, estamos atados às leis da natureza, como agentes morais, pela lei da razão prática; mas como criaturas imaginativas, não somos limitados e, portanto, temos poder criativo.

As interpretações tradicionais do papel da imaginação em Kant reduziam-na ao aspecto de auxiliar cognitivo na aplicação das categorias às aparências, mas a surpreendente abordagem que Kneller (2010: 64) faz do papel da imaginação kantiana reintegra os aspectos sensitivos e morais da natureza humana. Ela diz ainda que

> a existência de um mundo moral pressupõe a interferência que pode produzi-la e o mandato de buscá-la pressupõe que podemos acreditar que isso é possível por meio de nossa interferência. Nossa habilidade em representar tal mundo na imaginação nos permitiria acreditar na possibilidade de um mundo moral na Terra e em nós mesmos como criadores desse mundo.

À sua época, Kant influenciou uma geração mais jovem de poetas e de reformadores visionários, tanto na Alemanha quanto fora dela, que adotaram as suas ideias como uma metafísica da mudança social. No século XX, Arendt também se deixou influenciar pelas ideia kantianas quanto ao papel moral e político da imaginação. Explica-se assim a notável a importância das imagens no seu pensamento. Tanto ela quanto Kant reconhecem que a imaginação, ao criar esquemas, (as precondições para o conhecer e o julgar), não apenas possibilita a ponte entre a realidade e o juízo, mas também desempenha um papel fundamental na compreensão da política. Pré-requisito para a compreensão, a imaginação torna possível representar os pontos de vista dos outros. Ela entende, no entanto, que o recurso à metáfora não serve expressamente para tornar mais inteligíveis os argumentos supostamente complicados da filosofia política, mas para resgatar imagens da experiência do pensar, da imaginação e da compreensão.

A compreensão e o juízo não acontecem na determinação abstrata, mas na experiência concreta das imagens criativas e da narração de histórias[7]. Eichmann, durante o seu julgamento em Jerusalém, demonstrou, segundo Arendt, uma completa incapacidade de imaginar o que ele realmente tinha feito durante o Holocausto; ademais, a sua incapacidade para contar histórias igualmente o impedia de superar a linguagem burocrática e os clichês com que sempre se expressava.

De toda forma, foi visto que a imaginação tem a habilidade de representar a perfeição moral do homem, uma capacidade que se coaduna inteiramente com a filosofia política, cuja tradição lida com a configuração de *mundos sociais possíveis*. Kymlicka escreve que «um objetivo tradicional da filosofia política era encontrar regras coerentes e abrangentes para decidir entre valores conflitantes» (2006: 4). O campo da filosofia política se inscreve para além dos limites de um saber descritivo, cabendo-lhe a arte de inventar mundos. Uma filosofia política *plausível* deve concentrar-se nas obrigações morais que justificam o uso de instituições públicas para promover e garantir a todos uma *existência consistente*, ancorada na posse dos *meios mínimos necessários* ao sustento adequado. Kymlicka (2006: 9) afirma que qualquer teoria política plausível será uma questão de argumentação moral, e a argumentação moral é uma questão de recurso às convicções que consideramos; entre elas, por exemplo, está a crença moderna de que o Estado deve reconhecer que cada pessoa tem importância igual. Qualquer teoria política que negasse tal postulado seria rechaçada imediatamente pela maioria dos cidadãos.

Para ser plausível, uma teoria política teria que vencer uma dificuldade adicional: se os seus postulados não podem ser discutidos por meio de provas e demonstrações, posto que as suas propostas fundam-se nas imagens daquilo que ainda não existe e que ela anseia ver inscrito no mundo – e caso não queira que suas propostas sejam tão inverossímeis quanto as fantasias do personagem do romance de Umberto Eco, Baudolino, o qual, entediado com a mediocridade e a maldade da vida medieval, inventava mundos grandiosos –, então, as invenções da filosofia política não podem sugerir estruturas cujas existências contradigam

7) É muito conhecida a expressão de Arendt "qualquer sequência de eventos pode ser contada como uma história" e o seu livro sobre Rahel Varnhagen é um exemplo desse método.

as leis gerais da realidade. Feitas essas ressalvas, pode-se dizer que *o objeto da filosofia política é o não-existente (ainda).*

15. O princípio da fraternidade como ideia regulativa

A investigação sobre a fraternidade política inscreve-se perfeitamente no anseio filosófico de propor um *horizonte,* no qual o acontecer e o devir da existência humana sejam ordenados por um princípio (uma Ideia no sentido kantiano), um mecanismo regulativo que se produza e que se transforme, autonomamente, cada vez que a experiência indicar novos caminhos. Para Marco Aquini (2008: 137), da Pontifícia Universidade S. Tommaso,

> a fraternidade é considerada um princípio que está na origem de um comportamento, de uma relação que deve ser instaurada com outros seres humanos, agindo uns em relação aos outros, o que implica também a dimensão da reciprocidade. Nesse sentido, a fraternidade, mais do que como um princípio ao lado da liberdade e da igualdade, aparece como aquele que é capaz de tornar esses princípios efetivos.

Nessa concepção, a Ideia de fraternidade teria um caráter eminentemente heurístico, por ser um processo que se automodifica na medida em que a sociedade mesma se transforma. Uma ideia regulativa seria um modelo mental, amparada tanto na experiência quanto na moral, utilizando um critério fenomênico de avaliação.

A epistemologia da complexidade fornece a metafísica adequada para explicar a artificialidade da política, porque vê o conhecimento como um modelo, construído pelo sujeito ou pelo seu grupo, e que seria apenas um *esquema* para organizar e prever a experiência, mas não uma imagem da realidade em si mesma. Para ter sucesso, qualquer modelo construído deve sofrer uma seleção pelo ambiente, entendida como a eliminação ou a redução de parte da variedade de suas configurações: por si mesma e sem qualquer restrição, a variação conduziria à desordem. A seleção, quando evita que todas as configurações possíveis do sistema sejam mantidas, impede a maximização da entropia estatística.

Nessa metafísica, compreender a essência de algo é distinguir o *processo* pelo qual a sua organização é criada. É uma ontologia que começa com *ações* e não com objetos estáticos. O conceito de processo histórico aponta para a ideia de uma continuidade que impõe a sua necessidade ao homem, mas que não recai no determinismo, porque, o homem, ao agir, pode produzir o novo, o inesperado e o improvável. A ação seria tanto uma interrupção da continuidade automática do processo quanto a origem de novos processos que ela não controla.

Talvez a linguagem da ideia regulativa kantiana pudesse ser traduzida em termos da ciência da complexidade: segundo John Stewart, construir modelos implica formar paradigmas mentais internos e cogitar imagens de como o ambiente irá se desdobrar no futuro e de como as nossas ações irão afetá-lo. Sendo assim, predizer o futuro significa tentar adotar, mentalmente, possíveis cursos de ação e selecionar as opções que produzirão o melhor futuro, buscando colocá-las em prá-

tica. Tais modelos auxiliam a manipular o ambiente para atingir objetivos particulares. Ora, uma sequência de ações é um processo e, na medida em que gerações de organismos desenvolvem a capacidade de coletar mais material sobre o ambiente e sobre o efeito de suas ações, elas conseguirão fazer previsões progressivas de como o ambiente irá alterar-se em escalas temporais mais amplas; quer dizer, tais organismos conseguirão produzir ideia regulativas capazes de abarcar grandes escalas temporais da História.

Ao cabo, tais organismos criarão um modelo em escala mais larga do processo evolucionário (a ideia regulativa da fraternidade, talvez) e poderão ver-se situados num ponto particular deste mesmo processo. Saberão não só que a crescente consciência da direção da evolução é, em si mesmo, um significativo passo evolutivo, mas também que eles devem poder prever o que fazer no futuro para continuar evoluindo. Como já foi visto, tais previsões apresentarão sempre o coeficiente de indeterminação típico da ação. As motivações, interesses, crenças e valores, bem como as motivações físicas concretas são produtos da história evolutiva e podem contribuir para assegurar o sucesso do futuro evolutivo; por outro lado, na medida em que estiverem moldados pelas necessidades evolutivas passadas, e não pelas da evolução futura, os códigos morais, as motivações existentes e os valores consagrados poderão influenciar negativamente a disposição para fazer mudanças e adaptar-se.

16. Sentimentos públicos e cosmopolitismo

E para que tais organismos encontrem um incentivo que os leve à cooperação, à solidariedade e à fraternidade, uma ética precisará ser desenvolvida: *o cultivo de sentimentos públicos*, tal como proposto por Betânia Assy (2012). Essa ética pode ser concebida como um processo de *encaixe* segundo a imagem de um *cone*, no qual os horizontes-base (cooperação, solidariedade) vão-se estreitando até atingir um ponto central e ominiabrangente (a fraternidade) que fecha o gradual estreitamento da base[8]. A fraternidade seria o vértice do cone geométrico cuja base se alargaria ao infinito sem, no entanto, poder se completar. Tal incompletude, no entanto, não é um defeito, mas uma virtude: a admissibilidade da incompletude, segundo Sen (2011: 164), é parte da metodologia de uma disciplina que pode permitir e facilitar a utilização de pontos de vista de espectadores imparciais de longe e de perto. Em primeiro lugar, a voz de uma pessoa pode ser relevante para o esclarecimento; segundo, o esclarecimento propiciado pelo juízo político fará com que todos compreendam que os arranjos sociais devem permanecer incompletos para que todas as vozes possam contribuir.

O cultivo dos sentimentos públicos pode minorar o fardo que Kant colocou sobre os ombros de cada homem: esforçar-se para realizar um estado de coisas do qual ele, individualmente, poderá gozar muito pouco. Face ao aniquilamento de nossa capacidade de se comprazer com algo que não satisfaça os nossos objetivos

8) Adaptação de imagem utilizada por Antonio Marques para comentar a natureza do orgânico em Kant.

egoístas, Arendt, com o seu conceito de juízo político, valoriza o espaço intersubjetivo ressaltado no exercício do *sensus communis*, na persuasão característica da vida política.

Para Arendt, a política não se refere às relações de uma consciência moral consigo própria; na verdade, os homens devem adotar outras referências que não as referências últimas do homem privado, porque as coisas que são boas na vida privada não o são necessariamente na vida pública. Trata-se da responsabilidade de escolher o mundo e a si mesmo e de assumir a própria contribuição individual para a *comunidade de sentido* construída pelas gerações passadas e pela contemporânea.

O sentido terá sempre um coeficiente de indeterminação e de precariedade porque surge da *contingência*, o que ressalta a falta de fundamento da ação humana. Não existe lei necessária que lhe garanta um fundamento firme e definitivo e a incerteza é o seu destino inescapável. A filosofia da natalidade da Arendt já nos disse: o poder humano de introduzir algo de novo na realidade produz a dimensão do incerto e do imprevisível.

John Finnis (2012: 19) afirma que pensar *praticamente* é *identificar o desejável*, ou seja, estabelecer a sua realização de forma inteligente, obtendo, ao mesmo tempo, a motivação suficiente para a ação. Em outras palavras: na postulação prática, eu lido com o conceito de um objeto que eu mesmo coloco como *realizável*. Sem dúvida, existe um hiato entre aquilo que é postulado moralmente pela filosofia política e aquilo que de fato ocorre no mundo real (o que significa dizer que o conhecimento não pode coincidir totalmente com a experiência), mas, para que o agente não mergulhe no desespero e no niilismo, faz-se necessário o horizonte de um ato que não se apresente como mera contemplação, mas que seja uma *postulação prática*.

Tal é o papel da Ideia: sugerir um *mundus intelligibilis*, um objeto que, embora não se lhe possa atribuir o mesmo modo de certeza dos atos *postulados teoricamente* (as verdades matemáticas, p.ex.), ou seja, que não se possa pensar que a afirmação de sua possibilidade derive de uma prévia garantia teórica, não obstante, a consciência imediata de sua viabilidade deriva do fato de que o homem é capaz de agir.

Arendt entende o ordenamento jurídico como fator de estabilização e de criação dos espaços relacionais da liberdade política, embora não como um arcabouço normativo rígido, capaz de formatar *a priori* a política. Segundo André Duarte, a pretensão jurídico-normativa de regrar e codificar a criatividade das interações humanas é asfixiante. «Em outros termos: a política, quando exercitada pelos atos e palavras livres dos cidadãos, vem sempre exceder o direito, e seria vão tentar cercear de uma vez por todas tal produtividade política pelo recurso ao direito» (Duarte: 2006: 03). Isso caracterizaria Arendt como uma pensadora radical da política, e não do direito. Para ela, haverá sempre uma tensão entre o princípio ontológico do poder *constituinte*, radicado no agir coletivo e o poder *constituído*, firmado na estabilidade jurídica e preocupado, primordialmente, em regrar e delimitar o campo da inovação política.

Ademais, segundo a autora de *A Vida da Mente,* a ação política democrática radical não é um fim em si mesmo; não há teleologia naquela ação, senão o impulso para abrir novos espaços para o exercício ativo da cidadania. Por essa razão, fica clara a essencial importância de sua contribuição para o pensamento

político contemporâneo e para a pesquisa sobre fraternidade: demarcar os limites da autonomia crítica a partir de uma reflexão capaz de formalizar e tornar públicos certos princípios políticos que inspirem novas ações coletivas (tal como o deseja o princípio da fraternidade).

Importante também notar que, para Arendt, a liberdade é essencialmente espacial e relacional, quer dizer, exercita-se no "espaço das aparências" que se estabelece entre os homens. Essas aparências poderão adquirir, sem dúvida, o caráter de uma ilusão e isolar o indivíduo dos seus companheiros. Daí, a preocupação de Baggio, ao concordar com Bauman, na constatação de que o tríptico revolucionário foi substituído por outro:

> la fórmula que actualmente aflora para el objetivo (inmutado) de la búsqueda de la felicidad, escribe él (Bauman), se podría expresar con los términos de "seguridad" (en lugar de la libertad), "paridad" (en lugar de la igualdad) y "red" (en lugar de la fraternidad) (Baggio: 2009: 12).

Para Baggio, a paridade, por exemplo, disfarça a desigualdade de recursos, na medida em que a paridade no supérfluo esconde a desigualdade no necessário (o caso de alguém que possui um celular moderno, mas não tem renda digna e habita uma favela, sem saneamento, escola e hospitais); a liberdade, por sua vez, pode ser tranquilamente substituída pela segurança na ordem pública, no trabalho e no futuro (o caso da redução das liberdades civis nos Estados Unidos, após o 11 de setembro) e a fraternidade pode ser substituída pela rede, o conjunto de conexões, de relações virtuais acessíveis a quem navega na internet, e na qual não há uma verdadeira alteridade (o sujeito pode desconectar-se sempre que se aborreça).

O problema consiste, pois, no conformismo às opiniões que cegam o cidadão para a falsidade da situação em que ele vive e esvaziam o poder político renovador da ação política coletiva. Ao capitalismo interessa a fragmentação dos interesses dos cidadãos, dedicados apenas à satisfação de seus interesses particulares; à fraternidade política interessa o cultivo dos sentimentos públicos, o desenvolvimento de um imaginário da coisa pública, a concretização do reino dos fins.

Diante da incompletude do conhecimento que o homem tem sobre si mesmo e sobre a natureza e perante a latência do sentido do mundo, a filosofia forja o espectador capaz de interrogar e de compreender os eventos do seu tempo: *levar em conta os pontos de vista das outras pessoas, pensar por si mesmo, ser coerente consigo mesmo.* Enquanto exigência da mentalidade alargada proposta por Kant e desenvolvida por Arendt no seu conceito de juízo político, tais postulados são privilégio do cidadão que tolera a diversidade e acolhe a pluralidade dos homens. Esse será o cidadão cosmopolita educado na pedagogia fraterna!

Bibliografia

H. Arendt, *A Vida do Espírito: O Pensar, o Querer, o Julgar*, Reluma Dumará, Rio 2002.
Id., *A Condição Humana*, Forense, São Paulo 2003.
Id., *Compreensão e Política e Outros Ensaios*, Relógio D'Água, Lisboa 2001.
Id., *Lições sobre a Filosofia Política de Kant*, Companhia das Letras, São Paulo 2000.

Id., *O Conceito de Amor em Santo Agostinho*, Piaget, Lisboa 1997.
J.M. Adeodato, *A Retórica Constitucional – Sobre Tolerância, Direitos Humanos, e outros Fundamentos Éticos do Direito Positivo*, São Paulo: Saraiva, 2009.
M. Aquini, *Fraternidade e Direitos Humanos*, in A.M. Baggio (org.), *O Princípio Esquecido*, Cidade Nova, São Paulo 2008.
B. Assi, *A Moldura de uma Existência Cosmopolita: Cultivo de Sentimentos Públicos, Uma Leitura Arendtiana*, in «Direito e Práxis», vol. 04, n. 01, 2012.
A.M. Baggio, *Fraternidad y Reflexión Politológica Contemporânea* in Id. (comp.), *La Fraternidad em Perspectiva Política – Exigencias, Recursos, Definiciones del Principio Olvidado*, Ciudad Nueva, Buenos Aires 2009.
A. Duarte, *Hannah Arendt: Repensar o Direito à Luz da Política Democrática Radical*, disponível em: *http://works.bepress.com/andre_duarte/20, capturado em 05/01/13*.
R. Dawkins, *O Relojoeiro Cego – A Teoria da Evolução contra o Desígnio Divino*, Companhia das Letras, São Paulo 2001.
J. Finnis, *Fundamentos de Ética*,Elsevier, Rio de Janeiro 2012.
O. Höffe, *Immanuel Kant*, Herder, Barcelona 1986.
I. Kant, *Crítica da Faculdade de Juízo*, Forense, Rio 2005.
J. Kneller, *Kant e o Poder da Imaginação*, Madras, São Paulo 2010.
W. Kymlicka, *Filosofia Política Contemporânea*, Martins Fontes, São Paulo 2006.
C. Lafer, *A Reconstrução dos Direitos Humanos: A Contribuição de Hannah Arendt*, in «Estudos Avançados», 11, 1997.
G. Lebrun, *Uma Escatologia da Moral*, in I. Kant, *Ideia de uma História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita*, Martins Fontes, São Paulo 2004.
A. Marques, *Organismo e Sistema em Kant – Ensaio sobre o Sistema Crítico Kantiano*, Presença, Lisboa 1987.
J. Rawls, *História da Filosofia Moral*, Martins Fontes, São Paulo 2005.
R. Romano, *Ensaio para um Posfácio* in I. Kant, *À Paz Perpétua*, Perspectiva, São Paulo 2004.
L.R. Santos, *Da Experiência Estético-Teleológica da Natureza à Consciência Ecológica: Uma Leitura da Crítica do Juízo de Kant*, in «Trans/Form/Ação», 29 (1), 2006.
R. Schütz, *A Concepção Multifacetada de Natureza em Kant*, in «Veritas», v. 54 n. 1, Porto Alegre 2009.
A. Sen, *A Ideia de Justiça*, Companhia das Letras, São Paulo 2011.
J. Stewart, *Evolution´s Arrow: The Direction of Evolution and the Future of Humanity*, The Chapman Press, Canberra 2000.
J. Waldron, *Arendt's Constitutional Politics*, in D. Villa (ed.), *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, Cambridge UP, Cambridge 2005.

ALEXANDRE JOSÉ COSTA LIMA
Professore di Filosofia do Direito da Facultade ASCES, Caruaru
acostalima.r@gmail.com