

# Os Símbolos da Liberdade na Estética Kantiana

Paul Guyer<sup>1</sup>

A *Crítica da Faculdade do Juízo*, de Kant, é uma obra cheia de enigmas.<sup>2</sup> Eis um deles. No resumo de sua discussão sobre o sublime, Kant diz que

o bem (moral) intelectual, final em si mesmo, não deve ser representado como belo, mas antes como sublime, pois desperta mais o sentimento de respeito (que despreza o fascínio) do que o de amor e inclinação familiar; pois a natureza humana, por si mesma, não está de acordo com aquele bem, mas apenas através da violência que a razão faz à sensibilidade. (CFJ 29, NG., 271, B 120).<sup>3</sup>

1 University of Pennsylvania

2 Muitos desses enigmas são explorados em meu livro mais antigo, *Kant and the Claims of Taste* (Cambridge, Ma. Harvard University Press, 1979), e em meu livro mais recente, *Kant and the Experience of Freedom: Essays on Aesthetics and Morality* (Cambridge University Press, 1993). O presente trabalho foi concebido em parte para ser apresentado como uma introdução de alguns temas do último livro no Colóquio sobre a estética kantiana em Cerisy-La-Salle, ainda que, em muitos aspectos, ele ultrapasse o livro, inclusive no contraste entre o belo e o sublime, e na análise da tese de que o belo é o símbolo do moralmente bom, que será dada abaixo.

3 As citações dos trabalhos de Kant serão dadas por uma abreviação do título, pelo número da seção, caso tenha sido dada por Kant (nesse caso, « NG » indica Notas Gerais que seguem a seção numerada), e o volume e página do texto impresso em *Kants gesammelte Schriften*, editada pela Königlich Preussischen (posteriormente Deutschen) Akademie der Wissenschaften (Berlin : Walter de Gruyter e antecessores, 1900-). No entanto, no caso da *Crítica da Faculdade do Juízo*, o volume (número 5) será omitido. As abreviações a serem usadas incluem : CFJ para *Crítica da Faculdade do Juízo*, CRPr para *Crítica da Razão Prática*, F para *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, e DV para *Doutrina da Virtude*, segunda parte da *Metafísica dos Costumes*. As traduções de Kant são minhas. A numeração das páginas da edição da Akademie são reproduzidas nas margens da tradução (para o inglês) de James Creed Meredith (Oxford, 1911 e 1928), que foi escolhida em função dos trabalhos em língua inglesa nesse volume, de modo que minhas citações poderão ser, dessa maneira, localizadas. N. do T. : Ainda que as passagens da CFJ não sejam as da tradução em língua portuguesa, incluímos a numeração da segunda edição dessa obra. Ela está marcada pela inicial B (como nesse caso, B120).

Isso naturalmente sugere que se alguma forma de experiência estética deve fornecer um símbolo para o conceito central de moralidade, essa forma deveria ser a experiência do sublime, e não a do belo. Oitenta páginas adiante, no entanto, ao concluir tanto a « Dialética » quanto toda a « Crítica da Faculdade do Juízo Estético », Kant parece afirmar o oposto :

Agora digo : o *belo* é o símbolo do moralmente bom,<sup>4</sup> e também apenas no que diz respeito a isso (uma relação que é natural para todos, e que cada um imputa ao outro como dever), ele agrada com a pretensão de um acordo de todos, por meio do qual o espírito está ao mesmo tempo consciente de um certo enobrecimento e elevação acima da mera receptividade de um prazer através das impressões sensíveis... (CFJ, 59, 353, B 258).

Kant aqui afirma enfaticamente que o belo é o principal símbolo estético da moralidade e, em seguida, sugere que é apenas devido a essa conexão, pelo menos simbólica, com a moralidade, que o belo pode na verdade manter a pretensão do acordo de todos, o que sua análise original do juízo de gosto mostrou ser essencial. (Ver CFJ, 7-8.)

Esse contraste levanta muitas questões. Primeiramente, essas declarações são contraditórias entre si ? Em caso positivo, teria Kant simplesmente esquecido a primeira quando escreveu a segunda, ou queria ele expressar uma mudança de pensamento sem ter que admitir essa mudança ? Em segundo lugar, como seria possível para Kant pretender que o belo fosse o símbolo paradigmático do moralmente bom e que pudesse, apenas nesse papel, satisfazer a pretensão do acordo de todos, quando o belo havia sido definido, no início, exatamente pelo desinteresse de nosso juízo a seu respeito, ou pela diferença fundamental entre o belo, de um lado, e tanto o sensualmente agradável e o bom (incluindo o moralmente bom) de outro (ver especialmente CFJ 5, 209-10, B 14-16) ? Ou, colocando a mesma questão em outras palavras, como pode Kant afirmar o que presume ser a autonomia da experiência e do juízo estético, e ainda assim manter que o juízo sobre o belo, ou sobre qualquer objeto de gosto, depende, em algum sentido, da autonomia moral ? A subserviência da autonomia estética à moral não seria incompatível com a autonomia (estética) ela mesma ?

Este trabalho irá sugerir algumas respostas a essas questões. Defenderei a idéia de que os dois enunciados com os quais iniciei o trabalho não são de modo algum contraditórios entre si, na medida em que Kant entende o sublime e o belo como representando aspectos diferentes de sua concepção geral de moralidade. Mostrarei, também, não haver uma contradição total

4 Deve ser observado que na primeira passagem Kant usou a expressão *Moralisch-Gut*, ao passo que aqui ele usa a expressão *Sittlich-Gut*; em meu entender, no entanto, geralmente as oscilações de Kant entre um termo latino e um germânico por si só não indicam nenhuma distinção conceitual.

entre a concepção kantiana acerca da autonomia do estético e a idéia de usar a experiência estética como um símbolo da moralidade, mas, antes, que a possibilidade de usar o estético como símbolo do moral depende da liberdade da imaginação, que é essencial para a concepção kantiana do estético. Para concluir, no entanto, defenderei a idéia de que a concepção da autonomia do estético não sugere de modo algum que no domínio do gosto — diferentemente do que ocorre em outros domínios — possamos gozar de total liberdade em relação às coerções da moralidade. Ainda que talvez mais tarde os estetas contemporâneos possam ter tido tais idéias, essa não é uma visão que poderíamos, com alguma plausibilidade, esperar encontrar em um filósofo cuja convicção mais profunda é a primazia da razão prática.

## 1. A Representação Sensível do Moral

Começemos com um palavra sobre a idéia de necessidade e, mesmo, de possibilidade de uma representação estética da moralidade. Na *Crítica da Razão Prática*, Kant afirmara, em sua doutrina sobre o « fato da razão », que todo agente humano torna-se necessariamente cômico da lei moral em qualquer tentativa de raciocinar sobre o curso de uma ação, assim como todo ser humano torna-se necessariamente consciente das leis *a priori* da matemática em qualquer tentativa de construir uma figura ou de fazer uma soma e que, em função dessa consciência imediata de nossa obrigação sob a lei moral, podemos também inferir, sem qualquer experiência ou qualquer outra premissa, nossa liberdade para cumprirmos as exigências dessa lei independentemente de toda nossa história ou inclinações prévias. Além disso, Kant também afirmara que nem a lei moral nem o fato de nossa liberdade *poderiam* ser aprendidos com a experiência : a lei moral não poderia porque « como lei ela é ordenada incondicionalmente, sem tomar nada emprestado da experiência ou da vontade de um outro » (isto é, uma vontade divina) (*CRPr*, 7, 5 : 31), e a liberdade também não porque « a experiência nos dá apenas a lei das aparências, portanto, o mecanismo da natureza » (*CRPr*, 6, 5 : 29). Desse modo, parece que unicamente a razão pura é necessária para o conhecimento da lei segundo a qual devemos governar nossa liberdade, e para o conhecimento da liberdade, segundo a qual governamo-nos a nós mesmos por meio dessa lei, e que a experiência ou o sentimento jamais poderiam nos dar esse conhecimento.

Então, o que teria levado Kant a procurar por símbolos estéticos da moralidade num trabalho publicado apenas dois anos depois dessa afirmação audaciosa do fato da liberdade ? Sem muitos rodeios, penso que a resposta só pode ser a seguinte : o racionalismo da *Crítica da Razão Prática* era muito austero, até mesmo para o próprio Kant, e ele acabou vendo que, ainda que nunca pudesse admitir que o *conteúdo* da lei moral e nossa obrigação de aderir

a ele fosse contingente em relação aos sentidos, no entanto, o próprio fato que faz com que essa lei nos apareça na forma de um imperativo — o fato de não sermos vontades puramente racionais, mas criaturas encarnadas finitas —, torna também necessário que não apenas as coerções, mas também os atrativos da moralidade sejam acessíveis aos nossos sentidos, e também ao nosso intelecto. Em toda a *Crítica da Faculdade do Juízo*, Kant está preocupado em unir o abismo entre o mundo da natureza e o mundo da liberdade, e uma das formas pelas quais esse esforço se manifesta é na procura dos meios pelos quais a moralidade, baseada na liberdade, poderia ser acessível tanto ao sentimento quanto à razão. A experiência estética torna-se, então, vital, porque pode contribuir para o desenvolvimento do sentimento moral :

A espontaneidade do jogo das faculdades cognitivas, cujo acordo contém o fundamento do prazer [estético], torna o conceito [de finalidade] um intermediário cujas conseqüências são úteis para a conexão do território do conceito de natureza com o conceito de liberdade, na medida em que esse acordo ao mesmo tempo prepara a receptividade da mente para o sentimento moral. (CFJ, IX, 197, B LVII.)

Ao invés de desdenhar o cultivo do sentimento moral, Kant, agora, acredita piamente que todos os meios devem ser utilizados para cultivar esse sentimento, e assim diminuir a brecha entre nosso ser sensível e nosso ser intelectual. Assim, ele dirá mais tarde que, ainda que não possamos simplesmente pressupor que outras pessoas de fato estarão atentas a cada oportunidade de elevação de seu sentimento moral, « no entanto... dever-se-ia dar atenção a essas disposições morais em cada ocasião adequada » (CFJ, 39, 293, B 154). Kant nunca colocou as coisas exatamente desta maneira, mas penso que podemos, com certeza, imputar-lhe o reconhecimento de que, precisamente porque somos finitos e encarnados, e não vontades puras e santas, não podemos perder nenhuma oportunidade de harmonizar nossa natureza sensível com as exigências da razão, e se o domínio estético, com suas naturais influências sobre nossos sentimentos, oferece-nos alguma oportunidade para fortalecer nosso sentimento moral, devemos, então, tirar vantagem dessa oportunidade.

A premissa do que talvez seja o novo argumento mais radical na terceira *Crítica* é, então, a de que o estético pode fornecer representações sensórias das idéias morais, de modo a aumentar a sua apreensão pelos nossos sentimentos, e que é precisamente por essa razão que o gosto pode ser exigido de todo ser humano.<sup>5</sup> Há vários modos diferentes através dos quais o estético

5 Essa pretensão deve ser distingüida da originalmente apresentada por Crawford em 1974, e por vários autores subseqüentes, inclusive Rogerson em 1986, de que a ligação com a moralidade é necessária para completar a dedução dos juízos de gosto puros sobre objetos particulares. Para maior discussão, ver a Introdução de meu 1993a, especialmente pp. 12-19.

pode tornar o moral acessível aos nossos sentidos. Primeiramente, ainda que a experiência ordinária do « mecanismo da natureza » não possa fornecer evidência nem de nossa liberdade nem de nossa obrigação sob a lei incondicional da moralidade, a experiência estética pode, pelo menos, fornecer uma representação simbólica tanto do fato de nossa liberdade quanto de sua lei universal, e assim aumentar a apreensão dessas idéias racionais por nossos sentimentos. Esses são os papéis especiais do sublime e do belo como símbolos do moralmente bom. Mas mais ainda, tanto a experiência estética da adequação das formas dos objetos individuais da natureza em relação às nossas faculdades cognitivas quanto os juízos teleológicos sobre a adequação do sistema da natureza como um todo em relação a essas faculdades podem nos fornecer uma representação sensível da receptividade da natureza também em relação à nossa razão prática, e evidenciar, assim, a possibilidade da realização das nossas intenções morais, ou do bem supremo. Como afirma Kant :

A faculdade de julgar fornece o conceito mediador entre os conceitos de natureza e o conceito de liberdade, o que possibilita a transição do puro teórico para o puro prático, da legalidade de acordo com o primeiro para o fim final de acordo com o último : no conceito de *finalidade* da natureza. Desse modo, conhece-se a possibilidade do fim final, que só pode tornar-se real na natureza e em harmonia com suas leis (CFJ, IX, 196, B LV).

Como a concepção kantiana da moralidade cada vez mais reconhece a conexão entre a racionalidade e a realização de fins, o conceito do bem supremo torna-se cada vez mais central. Do mesmo modo, como Kant cada vez mais reconhece a necessidade de que a representação da moralidade seja acessível sensivelmente, ele se volta à estética para uma evidência sensória da possibilidade da realização dos fins da moralidade, assim como da simbolização de suas condições e exigências.

No que se segue, mostrarei como essas duas linhas de pensamento surgem no texto kantiano. Começemos retomando o contraste inicial entre o belo e o sublime.

## 2. O Sublime e a Concepção Negativa da Liberdade

De um modo geral, os papéis simbólicos do belo e do sublime podem ser distingüidos, e ainda assim relacionados, se o sublime for pensado como a representação estética ou a experiência palpável da concepção negativa da liberdade, e o belo como a representação da concepção positiva da liberdade. Essa distinção entre duas concepções da razão é estabelecida ao início do capítulo final da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Nele, Kant chama

a descrição da liberdade de « a propriedade da causalidade [da vontade] pela qual ela pode ser eficaz independentemente de causas estranhas que a determinem », de uma definição ou explicação (*Erklärung*) negativa, em contraste com o « conceito *positivo* » de liberdade, que é « tão mais rico e frutífero » na medida em que é o « conceito de uma causalidade que traz consigo leis », ou que traz o fato de que « a liberdade, que com certeza não é uma propriedade da vontade de acordo com leis da natureza, não é de modo algum, por isso, sem lei, mas, ao contrário, deve ser uma causalidade de acordo com leis imutáveis, mas de um tipo especial. » Esse conceito positivo de um tipo especial de causalidade é, então, chamado de « autonomia, isto é, a propriedade da vontade ser uma lei para si mesma » (*F*, 4 : 446-7). A concepção negativa da liberdade é simplesmente o conceito da independência da determinação da vontade humana em relação aos mecanismos ordinários da natureza, sem nenhuma outra especificação dos meios pelos quais essa independência é alcançada, enquanto que a concepção positiva de liberdade, ou autonomia, especifica que tal independência é alcançada em conformidade com uma lei alternativa que a vontade dá a si mesma, uma lei que, naturalmente, logo será identificada com o princípio da moralidade dado pela razão pura. A experiência do sublime, então, como uma experiência estética de nossa independência da dominação completa das forças da natureza, é um símbolo de nossa liberdade concebida de modo meramente negativo, e a experiência do belo oferece uma simbolização mais complexa da lei autônoma da razão pura prática e da relação entre essa lei e a vontade moralmente determinada, assim também como do sentimento moral.

O tratamento kantiano do sublime divide-se em duas partes : o sublime matemático e o sublime dinâmico. Sob a primeira rubrica Kant descreve como nosso sentimento de frustração diante da inabilidade em apreendermos uma grandeza infinita é substituído pelo prazer em percebermos que, apesar disso, possuímos uma faculdade da razão pura capaz de conceber tal grandeza (*CFJ*, 26, 254, B 91-91; 27, 257, B 96-97; 259, B 101). Em outras palavras, a experiência do sublime matemático fornece uma evidência prazerosa de nossa posse da razão pura numa aplicação teórica paradigmática. Isto torna, de imediato, tentador pressupor que a experiência do sublime dinâmico seja uma experiência prazerosa de nossa posse da razão pura prática.<sup>6</sup> Uma leitura mais atenta da análise kantiana da segunda forma do sublime revela, no entanto, que ela oferece uma descrição de nossa independência em relação à dominação das forças da natureza, sem nenhuma caracterização positiva da faculdade por meio da qual alcançamos tal independência — em outras palavras, uma experiência da liberdade apenas em seu sentido negativo. A seção chave do sublime dinâmico descreve-o quatro vezes, e Kant, na verdade, não menciona em nenhuma das vezes a faculdade da razão ou da razão prática.

6 Ver, p. ex., Crowther 1989, 111, e Makkreel 1990, 83.

Primeiro, ele diz que « a natureza, tomada em consideração no juízo estético como poder [*Macht*] que não exerce nenhuma força [*Gewalt*] sobre nós, é sublime dinamicamente » (CFJ, 28, 260, B 102). Em seguida, diz que chamamos rochedos ameaçadores, nuvens escuras, vulcões e oceanos profundos « sublimes, porque elevam as forças da alma acima de sua média comum, e nos permitem descobrir um poder de resistência dentro de nós de um tipo completamente diferente, que nos dá coragem para nos medirmos contra a aparente onipotência [*Allgewalt*] da natureza » (261, B 104). Depois ele diz que « aquela irresistibilidade do poder [da natureza] permite-nos conhecer nossa impotência física, enquanto seres naturais, mas ao mesmo tempo revela uma capacidade para estimarmos a nós mesmos como independentes dela, e uma superioridade sobre a natureza, na qual está fundada uma autopreservação de um tipo diferente daquela que pode ser ameaçada ou posta em perigo pela natureza fora de nós » (261-2, B 104-5). Finalmente, ele diz que « aquela sublimidade não está contida em nada na natureza, mas apenas em nosso espírito, na medida em que podemos estar conscientes de sermos superiores à natureza em nós, e por isso também à natureza fora de nós (na medida em que ela nos influencia) » (264, B 109). Em cada uma dessas passagens, a experiência do sublime é descrita como uma experiência de nossa independência com relação à dominação das forças da natureza, mas em nenhuma delas existe uma afirmação explícita de que a faculdade por meio da qual possuímos essa independência seja a razão pura, menos ainda a razão pura prática. Assim sendo, a experiência do sublime não é em si mesma um símbolo completo da moralidade.

Talvez isso explique aquilo que, de outro modo, seria inexplicável em relação à etapa seguinte do argumento kantiano : sua pretensão de que a possibilidade da experiência do sublime contenha antes uma *pressuposição* de um desenvolvimento considerável das idéias morais, ao invés de ser uma contribuição para elas. Como coloca Kant, « de fato, sem o desenvolvimento de idéias morais, aquilo que, preparados pela cultura, chamamos sublime, atingiria a espécie humana inculta como algo simplesmente aterrorizador » (CFJ, 29, 265, B 110). Se a experiência do sublime revelasse diretamente nossa faculdade da razão pura prática, seria difícil ver como essa experiência poderia ser aterrorizadora, pois ao invés disso ela seria sempre imediatamente dignificante. No entanto, se se supõe que ela apenas torna palpável nossa independência com relação à natureza, ainda que essa independência apenas possa ser entendida por meio de um reconhecimento anterior de nossa razão pura prática — como o argumento da *Crítica da Razão Prática* parece admitir —, então pode-se entender porque a experiência do sublime pressupõe o desenvolvimento de idéias morais. É verdade que, então, pode ser difícil explicar o que a experiência do sublime *acrescenta* ao cultivo dos sentimentos morais. No máximo, seria como se a capacidade de experimentar o sublime fosse uma *evidência* do desenvolvimento do sentimento moral, e algo que

temos expectativas com relação a nós mesmos e aos demais, exatamente como evidência do desenvolvimento das idéias morais que reivindicamos. E, na verdade, essa parece ser a maneira como Kant concebe nossa expectativa de sermos sensíveis ao sublime (Cf. *CFJ*, 29, 266, B 112-3).

No entanto, o fato de a experiência do sublime ser essencialmente uma experiência da liberdade concebida de modo negativo, e, portanto, incompleto, de modo algum significa que ela seja uma experiência insignificante. Pelo contrário, Kant em geral caracteriza a coerção do dever principalmente em termos de sua exigência de independência em relação aos estímulos da inclinação natural, e assim a experiência do sublime pode parecer virtualmente idêntica aos sentimentos morais fundamentais de respeito pelo dever. Isso talvez seja mais evidente no enaltecimento que Kant faz ao dever no capítulo sobre os estímulos da segunda *Crítica*, onde ele chama o dever de « uma grande palavra, sublime », que não sugere nada « amado », nem « agradável », mas, pelo contrário, uma lei diante da qual « todas inclinações ficam mudas », e que « orgulhosamente derruba toda tendência para as as inclinações » (5 : 86). Na verdade, Kant continua deixando claro que « a pessoa, isto é, a liberdade e a independência dos mecanismos de toda a natureza », tem suas raízes, em última instância, nas leis puras práticas de nossa razão (87). Mas o ponto central continua sendo que o dever se caracteriza como sublime porque sua experiência é antes de tudo a experiência do poder de resistência contra as inclinações naturais; e a experiência estética do sublime, desencadeada por objetos naturais exteriores a nós — antes que pelos interiores —, parece ser apenas a experiência de um poder de resistência concebido negativamente, e, portanto, sem qualquer representação positiva de sua origem.

O fato de Kant caracterizar o próprio sentimento do dever como sublime pode sugerir uma resposta para a questão deixada em aberto um pouco atrás, a saber : por que precisamos da experiência estética do sublime dinâmico se ele aparentemente pressupõe o cultivo do sentimento moral, ao invés de ser uma contribuição para esse sentimento ? Desde o início de sua discussão sobre o dever, na *Fundamentação*, Kant mantém que as exigências do dever e os méritos da boa vontade podem ser mais claramente percebidos nos casos em que existe um conflito entre a inclinação e o dever — o homem que por natureza é egoísta, mas que age generosamente por dever, o homem que por natureza sacrificaria o conforto futuro pela gratificação presente, mas que por respeito ao dever para com sua felicidade duradoura não o sacrifica, e assim por diante (F. 4 : 4397-9). Ainda que freqüentemente Kant seja lido como se afirmasse que a conduta seguidora do dever seja meritória *apenas* quando realizada diante de tais inclinações contrárias, e que tais conflitos seriam, portanto, *desejáveis*, essa não parece ser sua visão.<sup>7</sup> Ele parece, antes, estar primeiramente constituindo o

7 Para a defesa dessa pretensão, ver Herman 1933, especialmente capítulos 1 e 2.



ponto heurístico segundo o qual as exigências distintivas do dever e de seus méritos podem ser mais claramente percebidas por meio de tais exemplos, e dificilmente sugerindo que devemos procurar por situações conflituosas entre nosso dever e nossas inclinações, a fim de ganharmos mérito moral. Mas isso também pode significar que o sentimento sublime de resistência moral em relação à inclinação pode não estar imediatamente disponível para nós, mesmo nos casos de submissão às exigências do dever, pois a ocorrência desse sentimento pode exigir um verdadeiro conflito. Como afirma Kant, « na avaliação estética (sem conceito), a superioridade em relação aos obstáculos pode ser avaliada apenas de acordo com a grandeza da resistência » (CFJ, 28, 260, B 102). Em vez disso, a resistência da grandeza necessária pode ser encontrada mais frequentemente em nossa experiência estética do que em nossa conduta moral. Na verdade, casos de um verdadeiro conflito entre o dever e a inclinação podem ser realmente muito raros: a maioria de nós, a maior parte do tempo — pelo menos em tempos normais, especialmente se tivermos sido educados dentro de uma cultura moral —, não vivencia um conflito fundamental entre o dever e nossas inclinações mais profundas, ainda que possamos nos sentir, em situações limite, um pouco coagidos pela moralidade. Ainda assim, isso significaria que não seria comum para a grande maioria de nós realmente experimentar, em nossa conduta, a sublimidade da resistência, diante de uma inclinação, em função do dever. Seria mais provável que vivenciássemos a experiência da sublimidade da liberdade negativa em um contexto estético do que diretamente em um contexto moral. Nesse caso, a experiência estética do sublime poderia ser, no final das contas, nossa primeira compreensão da sublimidade do sentimento de respeito pelo dever.

O desenvolvimento detalhado de tal argumento certamente iria além de uma interpretação literal do texto de Kant. A essa altura, parece que já recolhemos todos os elementos necessários para a análise do sentimento do sublime dinâmico como uma representação palpável da liberdade em seu sentido negativo. Por isso, voltemo-nos para o belo como uma representação palpável da liberdade, ou autonomia, considerada positivamente.

### 3. O Belo e a Conceção Positiva da Liberdade

Kant começa sua discussão sobre o « Belo como símbolo da moralidade » (CFJ 59),<sup>8</sup> afirmando que a exibição da realidade de nossos conceitos sempre exige intuições. No caso das idéias, para as quais não podem ser dadas

8 A palavra usada por Kant aqui é *Sittlichkeit*. Caygill, 1989, recentemente traduziu-a pelo termo anglo-hegeliano « vida ética ». Não vejo nenhuma justificativa para esse anacronismo, nem nenhuma necessidade de marcar aqui a distinção entre *Sittlichkeit* e *Moralität*, termos que Kant geralmente usa de forma intercambiável. E claramente assim o faz no caso de suas duas ocorrências na *Crítica da Faculdade do Juízo*, uma das quais está nessa seção e será citada abaixo.

intuições « adequadas » (*angemessen*), essa confirmação da realidade não pode ser direta. Kant, no entanto, não abandona o pressuposto geral de que algum tipo de confirmação da realidade de nossos conceitos é sempre necessária, mas para o caso das idéias da razão, essa confirmação, ao invés de direta, terá de ser indireta ou « simbólica » (*CFJ*, 59, 351, B 255). No simbolismo, não há necessidade de que a semelhança entre qualquer das propriedades de dois objetos, um dos quais é o símbolo do outro, esteja manifesta na intuição. A semelhança pode residir não na intuição mas no « procedimento da faculdade do juízo », ou na « forma da », ou « regras para » a reflexão sobre os dois objetos (351, B 255; 352, B 256). Em outras palavras, não precisa haver nenhuma semelhança sensivelmente perceptível entre um símbolo e o que ele simboliza; assim, o último não precisa, de modo algum, ser um objeto de percepção, pois há uma semelhança na estrutura de nosso pensamento ou juízo em relação às duas coisas, em virtude da qual aquela que é experienciada pode servir como símbolo daquela que não o pode. Então, a pretensão de Kant é a de que a beleza, ou talvez mais literalmente, os objetos belos que podem ser experienciados, possam servir como símbolo da moralidade — que não pode ser diretamente experienciada —, em função dos paralelos entre a estrutura de nossa experiência e o juízo sobre a beleza e aquele sobre a moralidade.

Nessa declaração inicial sobre a analogia; Kant apresenta dois aspectos distintos de nossa experiência do belo em virtude dos quais ela é adequada para servir como símbolo da moralidade. Primeiro, ele diz que « nessa faculdade », a saber no gosto,

a faculdade do juízo não vê a si mesma como submetida à heteronomia das leis da experiência, como seria o caso no juízo empírico : com relação aos objetos de um puro deleite, ela dá a si mesma a lei, assim como o faz a razão em relação à faculdade de desejar.

Depois ele diz que, no caso do gosto, o julgamento

também vê a si mesmo como relacionado, tanto em função de sua possibilidade interna no sujeito, quanto em função da possibilidade externa de uma natureza que se harmoniza com ele, com alguma coisa no sujeito que não é nem natureza nem liberdade, mas que está ligada aos fundamentos da última, a saber, o supra-sensível. (59, 353, B 258-259).

Em outras palavras, ele pretende que exista não só uma analogia entre a autonomia do juízo estético e a autonomia da razão prática, mas também uma analogia entre a relação do juízo estético com seu objeto externo, aqui entendido como o belo na natureza, e da razão prática com o domínio em que ela deve ser realizada, também entendido como natureza. Na explicação adicional da analogia, no parágrafo seguinte, Kant enfatiza apenas o primeiro

desses dois pontos, e, conseqüentemente, a maioria dos comentários, inclusive os meus, apenas oferece uma interpretação parcial das conexões pensadas por Kant. Aqui, no entanto, irei explicar ambas as partes da analogia pensada por Kant.

Ao se aprofundar na primeira parte da analogia, Kant apresenta o que parecem ser quatro pontos separados :

- 1) O belo agrada *imediatamente* (mas apenas por meio da reflexão sobre a intuição, não como a moralidade [*Sittlichkeit*], por meio de conceitos). 2) Ele agrada *sem nenhum interesse* (o moralmente bom está necessariamente conectado a um interesse, ainda que não com aquele que precede o sentimento de deleite, mas, antes, com aquele que é produzido por ele). 3) A *liberdade* da imaginação ... é representada como harmoniosa em relação à legalidade do entendimento na avaliação do belo (no juízo moral a liberdade da vontade é concebida como o acordo da última com ela mesma, segundo as leis universais da razão). 4) O princípio subjetivo da avaliação do belo é representado como *universal*, i.e., como válido para todos, mas não como cognoscível por meio de qualquer conceito universal (o princípio objetivo da moralidade [*Moralität*]<sup>9</sup> também é apresentado como universal para todos, i.e., para todos os sujeitos, e também para todas as ações do mesmo sujeito, [mas] por isso também, cognoscível através de um conceito universal) (CFJ, 59, 353-4, B 259-260).

Para os objetivos do presente trabalho, no entanto, podemos considerar que Kant esteja antes apresentando dois modos principais pelos quais a experiência reflexiva do belo fornece um símbolo palpável para a concepção positiva da liberdade, ou autonomia, do que a simples concepção da independência moral da dominação da natureza, que foi simbolizada pela experiência do sublime. Revertendo a ordem da exposição de Kant, podemos entendê-lo como dizendo, em primeiro lugar, que a relação entre a liberdade da imaginação e a legalidade do entendimento — que é a essência da experiência do belo — simboliza a preservação e a maximização da liberdade, tanto intra quanto interpessoalmente, por meio do governo da lei universal, que é a essência positiva da moralidade; e, em segundo lugar, que o efeito naturalmente gratificante da harmonia entre a imaginação e o entendimento na sensibilidade, que é a explicação do prazer da resposta estética, simboliza o ideal a ser alcançado, uma harmonia entre a razão e a inclinação, que é — talvez contrariamente às aparências, e mesmo à sua compreensão do sublime — um componente essencial de sua concepção de uma disposição moral completamente realizada. A seguir, farei um breve comentário sobre cada um desses pontos.

9 Chamei atenção para o uso que Kant faz dos termos *Sittlichkeit* e *Moralität* tão em seguida, apenas para mostrar que não parece haver nenhuma diferença marcante de sentido entre eles.

Primeiro, a fundamentação de toda a analogia reside na idéia kantiana de que a experiência do belo é uma experiência do acordo livre da imaginação com a legalidade (ainda que sem nenhuma lei específica) do entendimento, e que a essência da moralidade é a preservação e a promoção da liberdade pela auto-legislação da lei universal, ainda que nesse caso a liberdade não seja um objeto de experiência. A interpretação da experiência do belo como uma experiência da liberdade é enfatizada na « Observação geral » que sumariza a « Analítica do belo ». Kant, nessa passagem, amplia a imagem do livre jogo entre a imaginação e o entendimento, que ele introduzira antes (isto é, 9), ao descrever a forma de um objeto belo como aquela que « a imaginação, se deixada livre, teria projetado em harmonia com a legalidade do entendimento em geral » (CFJ, 22 OG, 241, B 69). No entanto, se a forma do múltiplo da intuição fosse vista como completamente determinada por uma lei específica do entendimento, não haveria nada de particularmente agradável nela (CFJ, VI, 187, B XXXIX-XL). Assim sendo, a experiência do belo não pode simplesmente pressupor que « a imaginação seja tanto livre quanto legal em si mesma, isto é, traga uma autonomia consigo »; ela deve ser entendida, pelo contrário, como uma « legalidade sem lei e um acordo subjetivo, sem um acordo objetivo, da imaginação com o entendimento » (CFJ, 22 OG, 241, B 69). No entanto, pressupõe-se que ela simbolize precisamente a autonomia, ou a liberdade em seu sentido positivo, que nada mais é que a harmonia entre a liberdade e a conformidade à lei, a condição sob a qual a liberdade é preservada maximamente e promovida, a condição sob a qual a « liberdade da vontade » está « em harmonia com ela mesma segundo as leis universais da razão. »

Este não seria o lugar para tentar mostrar que as várias formulações kantianas a respeito do princípio da moralidade podem ser reduzidas a uma concepção da lei por meio da qual a liberdade da vontade, tanto a intra quanto a interpessoal, é maximamente preservada e promovida.<sup>10</sup> Umhas poucas notas medulares de Kant serão aqui suficientes. Em sua mais conhecida série de conferências sobre Ética, realizada por volta de 1780, ele afirma o seguinte :

O valor inerente ao mundo, o *summum bonnum*, é a liberdade de acordo com uma vontade que não precisa agir. A liberdade é então o valor interno do mundo... Mas a liberdade só pode estar em harmonia consigo mesma sob certas condições; senão ela entra em colisão consigo mesma; e a lei moral é apenas a declaração das condições necessárias para se evitar a autodestruição da liberdade.<sup>11</sup>

Ou como ele coloca nas conferências, realizadas no outono de 1784, nas semanas em que escrevia a *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*.

10 Comecei essa tarefa em meu trabalho de 1993b.

11 Kant 1930, 122-3; cf *Moralphilosophie Collins* 27 : 344,346, ou *Moral Mrongovius*, 27 : 1482,1484.

O valor interno do homem depende de sua liberdade, de que ele tenha sua própria vontade... A liberdade do homem é a condição sob a qual o homem ele mesmo pode ser um fim... O direito é a restrição da liberdade, de acordo com a qual ela pode conformar-se com a liberdade de todos de acordo com uma lei universal.<sup>12</sup>

A primeira dessas passagens aparece numa discussão a respeito dos deveres para consigo mesmo, e é o fundamento de um argumento segundo o qual a moralidade exige um autogoverno para a maximização da própria liberdade em todo o comportamento de cada um em relação a si mesmo. A segunda ocorre numa discussão a respeito de direitos externos, e defende a idéia de que a moralidade exige a regulação da liberdade para sua própria maximização no comportamento de qualquer comunidade de seres humanos. Juntas, elas defendem a idéia de que a moralidade consiste na regulação da liberdade, como a última fonte de valor, pela lei universal precisamente devido à sua própria maximização. A conformidade livre da imaginação para com a legalidade do entendimento na experiência do belo simboliza, então, a harmonia no uso da liberdade ela mesma, alcançada pela harmonia entre a liberdade e a lei universal, que é o fundamento da moralidade.

As duas primeiras das quatro pretensões de Kant, para as quais me volto agora, apontam para um outro aspecto de seu ideal moral. Nelas, Kant afirma que tanto o belo quanto o moralmente bom agradam imediatamente, e que, pelo menos, o último também cria um interesse em seu objeto.<sup>13</sup> Poderíamos entender Kant como aludindo ao fato de que a determinação da vontade pela lei moral, exatamente como a harmonia da imaginação e do entendimento na experiência do belo, não é inofensiva para o sentimento; pelo contrário, ela tem um efeito direto sobre o sentimento na forma do sentimento de respeito que, ainda que em parte seja um sentimento negativo da coerção da auto-estima, é também em parte um sentimento prazeroso e positivo em nosso poder para exercitar tal coerção (ver *CRPr*, 5 : 79-80). No entanto, compreender Kant como dizendo só isso acabaria com a distinção entre as funções simbólicas do belo e do sublime que estabelecemos. Devemos então entender Kant como dizendo mais que isso. Particularmente, deveríamos tomar sua sugestão inicial de que tanto o belo como o moralmente bom *agradam imediatamente* como o anúncio de seu ideal moral, que é o de que, ainda que, naturalmente, as exigências do dever possam, em princípio, entrar em conflito com a inclinação — e pelo menos algumas vezes entram e são mais prontamente ilustradas nos casos em que isso acontece —, de fato, o verdadeiro ideal de um ser humano virtuoso inclui o objetivo da *harmonia* entre o dever e a

12 *Naturrecht Feyerabend*, 27 : 1319-20.

13 Na verdade, ainda que Kant não reconheça isso, não há razão pela qual a experiência da beleza não deva criar um interesse em seu objeto, ainda que ele não o pressuponha. Ver meu trabalho de 1978.

inclinação, de tal modo que o que dever exige *deveria* de fato agradar imediatamente.

Uma vez mais, dificilmente esse seria o lugar para uma exposição detalhada de uma pretensão controversa, ainda que central, da filosofia moral kantiana. Assim, umas poucas referências terão de ser suficientes. Uma delas, certamente, seria a resposta dada por Kant a Friedrich Schiller em *A Religião dentro dos Limites da Simples Razão*, onde Kant sugere que « o caráter estético » da virtude não está « medrosamente reverente e reprimido », mas « corajoso e cheio de alegria », e que a presença de um conflito duradouro entre o dever e a inclinação é um sinal de um compromisso incompleto para com a lei moral (6 : 23-4). Uma outra seria sua sugestão na *Metafísica dos Costumes* de que, ainda que o dever da benevolência para com outros não possa pressupor a presença de um amor natural prévio para com todos aqueles que têm uma pretensão de benevolência para com os outros, de fato obedecer a esse dever em função de um princípio na prática produzirá esse amor natural :

O preceito « amar ao próximo como a ti mesmo » não significa que se deve imediatamente (primeiro) amá-lo, e (depois), por meio desse amor, fazer bem a ele. Significa, antes, *faça o bem* para seu próximo, e sua beneficência produzirá o amor do homem em você... (*DV*, Introdução, XII, 6 : 402).

Kant pressupõe, assim, que um verdadeiro compromisso para com o dever não apenas *deveria* ter, mas de fato tem um efeito sobre o sentimento. Na verdade, não apenas o efeito de produzir um sentimento moral *juntamente* com as inclinações naturais, quer elas estejam ou não de acordo com a moralidade, mas também aquele de acabar produzindo uma alegre harmonia *entre* as exigências da moralidade e os sentimentos naturais de uma pessoa.<sup>14</sup> A imediatez do prazer sem um interesse prévio na experiência do belo simboliza essa parte do ideal moral, assim também como a harmonia mais puramente formal entre a liberdade e a lei universal na autonomia.

Aqui surge, naturalmente, uma questão. Ainda que se possa ver que na perspectiva kantiana nem a liberdade nem a sua lei universal podem se apresentar por si mesmas na experiência, a harmonia entre o dever e a inclinação ela mesma não teria um efeito direto sobre o sentimento, tornando, assim, óbvia a necessidade da simbolização ? A explicação kantiana para essa analogia é muito breve para nos dar uma resposta a essa questão. Poderíamos apenas lembrar que o ideal de uma tal harmonia é na verdade um ideal raramente alcançado — se é que alguma vez — e que, ainda que o próprio ideal moral inclua idealmente um efeito no sentimento, na prática ele ainda precisa da representação por meio de um efeito mais comum sobre o sentimento : a experiência do belo.

14 Para maior discussão desses pontos, ver meu trabalho 1993a, cap.10, « Dever e Inclinação », 335-93.

Isso basta para a explicação kantiana sobre o primeiro ponto principal de sua analogia. A declaração inicial de Kant a respeito da analogia inclui, no entanto, um segundo ponto, a saber : o de que o belo pode simbolizar não apenas a harmonia exigida pela moralidade em relação a nossas vontades, mas também a harmonia entre a possibilidade interna da moralidade no sujeito e a possibilidade externa da moralidade na natureza. O que ele quer dizer com isso ?

Kant, aqui, só pode estar novamente fazendo alusão a seu tratamento inicial do « interesse intelectual » na existência de objetos belos, produzidos antes pela natureza do que pela arte. Ainda que Kant anteriormente tenha afirmado não fazer parte da tarefa de uma dedução dos juízos estéticos puros provar que os objetos prazerosos ao nosso gosto devam existir na natureza (CFJ, 31, 281-2, B 134-5), e que nosso prazer diante dos objetos belos não pode depender da pressuposição de que tenhamos alguma necessidade específica que seria satisfeita pelos objetos existentes na natureza, no entanto, sob esse título [ « interesse intelectual »], Kant explica ser prazeroso para nós que objetos belos existam na natureza, independentemente de nossas próprias ações intencionais de produzir arte. Esse prazer que sentimos com a existência de objetos belos é diferente do prazer que sentimos com a beleza dos objetos eles mesmos. Qual seria a fonte desse prazer adicional ? A explicação de Kant é a de que

A razão também está interessada em que as idéias (para as quais ela produz um interesse imediato no sentimento moral) tenham também realidade objetiva, isto é, que a natureza mostre pelo menos um traço ou uma indicação de que ela contém em si mesma algum tipo de fundamento para pressupor um acordo legal de seus produtos com nossos deleites, independentemente de todo interesse... assim a razão deve ter um interesse em toda expressão na natureza que tenha uma harmonia semelhante a essa (CFJ, 42, 300, B 169).

Em outras palavras, é um interesse geral da razão que suas idéias sejam capazes de desfrutar da realidade objetiva, ou que a natureza seja tal que permita a realização de suas intenções. E evidenciar que a natureza é receptiva à nossa intenção cognitiva, subjacente à experiência estética, é também uma insinuação prazerosa de que a natureza dará realidade objetiva às idéias da razão pura prática, isto é, permitirá a realização de nossas intenções morais.

Levada à sua conclusão lógica, a idéia kantiana de um interesse intelectual implica em que a existência natural da beleza sugere, no mínimo, a possibilidade da realização na natureza do bem supremo, a realização completa de todas as intenções morais que produzem a felicidade perfeita na proporção da virtude perfeita : o que ocupará Kant na segunda metade da *Critica da Faculdade do Juízo*. Um tema unificador das duas metades do livro seria então que tanto o juízo estético quanto o teleológico estão ligados ao sumo bem, e a beleza indicaria sua possibilidade, que é precisamente o pressuposto de

qualquer juízo teleológico sobre a totalidade da natureza como sistema (ver *CFJ*, 84, 435, B 397-8). Existe aqui, então, um outro modo segundo o qual a beleza, como símbolo da moralidade, vai além do sublime como símbolo da liberdade meramente negativa, para evitar a dominação da natureza : assim como a experiência do belo simboliza a harmonia positiva entre a liberdade e a lei na finalidade moral da autonomia, e a harmonia entre o dever e a inclinação na disposição moral ideal, assim também a existência natural da beleza simboliza a possibilidade da realização natural das intenções racionais da moralidade, ou do bem supremo.

Novamente, uma exposição completa desse símbolo exigiria uma análise detalhada da ética kantiana. Posso apenas dizer aqui que, contrariamente ao pressuposto comum de que Kant entende o moralmente bom como não tendo qualquer referência à realização de fins (por exemplo, *F 4* : 394), *a fortiori* à possibilidade da realização de fins, quando chega aos níveis mais fundamentais de seus argumentos, Kant sempre deixa claro que uma vontade racional nunca quer sem um fim (em suas palavras, se « existem ações livres também deve haver fins para os quais essas ações são dirigidas como seus objetos » [*DV* Introdução III, 6 : 385]), e, portanto, que uma vontade racional nunca pode ser indiferente à possibilidade de realização de seus fins. Como ele coloca na *Religião* :

Pois sem nenhuma relação com um fim não pode ocorrer nenhuma determinação da vontade nos humanos, uma vez que ela [a determinação da vontade] não pode existir sem nenhum efeito, cuja representação deve ser pressuposta, senão como fundamento da determinação da faculdade de escolha [*Willkür*], e um fim determinado de antemão sua intenção, pelo menos como a consequência de sua determinação através da lei para um fim ... Não pode, portanto, ser indiferente para a moralidade [*der Moral*] se ela forma ou não o conceito de um fim final de todas as coisas ... : pois só por esse meio pode ser dada realidade prática objetiva à conexão entre a finalidade da liberdade e a finalidade da natureza, com a qual não podemos de modo algum lidar. (*Religião*, 6 : 4-5).

Nessa passagem, assim como em sua explicação do interesse intelectual pelo belo, Kant afirma que a razão tem um interesse na « realidade objetiva » ou na existência atual de seus fins. Em outras palavras, ainda que tenhamos de ver a boa vontade como uma jóia valiosa mesmo quando ela não realiza seu fim (novamente, *F 4* : 394), não podemos compreender a boa vontade, em primeiro lugar, a não ser como uma vontade que realiza um certo fim, e não podemos conceber a realização desse fim com uma indiferença racional.<sup>15</sup> Ao

15 Não há dúvida de que o tratamento kantiano do bem supremo nos textos de 1790, a começar pela *Crítica da Faculdade do Juízo*, reconhece, de um modo cada vez mais abrangente, seu papel central na ética. No entanto, discordo da sugestão de Paul Crowther de que o bem supremo só se torna importante para Kant quando ele tenta fazer com que nossa vocação moral seja o fim final da natureza na « Crítica da Faculdade do Juízo teleológico » (Crowther



contrário, ainda que admiremos necessariamente a existência de uma boa vontade independentemente de sua eficácia, do mesmo modo sentimos prazer, necessariamente, com sua eficácia; e na existência da beleza natural temos um símbolo aprazível dessa prazerosa possibilidade de uma eficácia da vontade moralmente boa.

Vemos assim que, o que inicialmente parecia ser uma contradição na explicação kantiana do simbolismo estético da moralidade, é de fato apenas um sinal de sua complexidade, uma complexidade exigida pela própria moralidade kantiana. Longe de ser uma simples imagem da dominação do instinto natural pela lei racional, que poderia ser capturada pelo simples símbolo do sublime, a concepção kantiana da moralidade envolve uma concepção negativa da liberdade, uma concepção positiva da autonomia, um ideal de harmonia entre a disposição moral e o caráter estético, e o conceito do bem supremo como um fim em relação ao qual uma vontade racional não pode ficar indiferente. E tudo isso pode tornar-se palpável para a sensibilidade humana através da significância simbólica do belo e do sublime.

#### 4. A Autonomia do Estético

Este é o cerne de meu argumento. Mas antes de concluir, farei um comentário do que penso ser a ainda instrutiva concepção kantiana da conexão entre a autonomia em seu sentido comum — isto é, a moralidade —, e aquilo que agora entendemos como a autonomia do estético, e especialmente a autonomia da arte.

Na interpretação que venho apresentando,<sup>16</sup> a concepção kantiana do belo como símbolo da moralidade é essencialmente não pedagógica — e na consideração da autonomia da arte podemos nos limitar ao caso do belo, uma vez que Kant pensa o sublime apenas como um fenômeno natural e não artístico (CFJ, 23, 245, B 76). Com isso quero dizer que a experiência do belo é um símbolo da moralidade precisamente porque é uma experiência da liberdade da imaginação em relação a qualquer coerção dos conceitos, inclusive do próprio conceito do que é moralmente correto ou bom (ver acima toda CFJ, 4, 207-8, B 10-13). Na medida em que a forma de qualquer objeto aparecesse como coagida por um interesse prévio em ilustrar intencionalmente um conceito — inclusive o conceito de moralidade —, nem ela nem sua experiência poderiam ser um símbolo da moralidade;<sup>17</sup> assim, mesmo onde

1989, 43). Ao contrário, a necessidade do bem supremo como fim da ação moral esta implícita desde o começo na concepção kantiana do querer racional, mesmo que o próprio Kant nem sempre reconheça isso. Para maior discussão, ver meu trabalho de 1994.

16 Ver também meu trabalho de 1993a, especialmente cap. 3, 94-130.

17 Desenvolvi a idéia de que Schiller, em suas *Cartas sobre a Educação Estética da Humanidade*, trabalhou exatamente em cima desse aspecto paradoxal da teoria estética kantiana, oferecendo assim confirmação de minha interpretação. Ver meu trabalho 1993a, 116-17.

a arte tem *de fato* um conceito moral como seu conteúdo, que esse conteúdo moral apareça e dite a forma do objeto de arte, não é compatível com a beleza da arte, e, assim, com a possibilidade de simbolizar a moralidade. É por isso que idéias racionais não aparecem nas obras dos gênios artísticos em sua forma própria, mas na forma de idéias *estéticas*, isto é, unificando temas ou imagens que sugerem, por um lado, uma idéia da razão e, por outro, uma harmonia agradável e inexaurível de formas sensíveis e imagens, sem que uma seja redutível a outra por nenhuma regra. (CFJ, 49, 316, B 196-7).<sup>18</sup> Assim, mesmo nos casos em que a arte tiver um conteúdo moral, Kant entende que a liberdade da imaginação deve permanecer manifesta em sua experiência, a fim de que essa experiência seja tanto prazerosa quanto um símbolo da moralidade.

Mas isso de modo algum implica que a produção da arte seja autônoma, no sentido de ser completamente imune às coerções morais. Ao contrário, Kant entende que, ainda que a forma de qualquer obra de arte bem sucedida não deva aparecer como ditada por qualquer conceito moral, sua produção, como ocorre com qualquer outra atividade humana, sempre está sujeita às coerções mais gerais de compatibilidade com as exigências fundamentais da moralidade. Kant não afirma essa tese de modo explícito; talvez ele tenha pensado que ela fosse tão óbvia que não seria necessário explicitá-la. Mas ele anuncia seu compromisso para com ela em pelo menos três ocasiões diferentes. Primeiro, em sua discussão sobre interesse intelectual pelo belo, Kant menciona duas vezes que esse interesse não será sentido caso se descubra que se foi *enganado* ou *traído*, ao tomarmos um simulacro artístico de uma beleza natural pela coisa real (CFJ, 42, 299, B 166-7; 302, B 172-3). Em ambos os casos, Kant diz explicitamente que o objeto só *pode* produzir um interesse intelectual se nos enganar, fazendo com que pensemos que ele é natural, pois o que nos interessa é o pensamento de que a natureza não intencional é receptiva aos nossos fins intencionais. Mas não é demasiado pensar que Kant esteja também respondendo ao próprio fato da traição, e considerando que nada do que é em si mesmo imoral, no sentido em que uma traição sempre o é, poderia despertar qualquer interesse moral. Segundo, ao discutir a representação artística do conteúdo, Kant menciona que a arte pode, com sucesso, representar toda espécie de coisas que não sejam naturalmente belas, mas existe, no entanto, um domínio de objetos, a saber, aqueles que despertam

18 Para uma maior elaboração dessa interpretação das idéias estéticas, ver meu trabalho 1993c. Para uma abordagem diferente da questão das idéias estéticas e da independência da experiência estética da coerção das idéias morais, ver Savile 1987, 174-9. Ele parece entender existir uma total contradição entre a possibilidade da liberdade da imaginação, em sua resposta a uma obra artística, e a suposição de que a obra ilustra uma idéia moral, que pode ser evitada apenas postulando um prazer independente na exploração das idéias morais específicas (176). Não vejo necessidade dessa saída, se a diferença entre as idéias racionais e as estéticas for entendida como dependente da liberdade da imaginação nas últimas, conforme sugeri.

« repugnância », nos quais o prazer que sentimos nos méritos estéticos dos meios de representação não pode superar nosso desprazer por aquilo que é representado (CFJ, 48, 312, B 189).<sup>19</sup> Talvez não esteja de todo claro se Kant se refere ao que é fisiológica ou moralmente repugnante (e.g., o corpo flagelado de Marsyas ou o flagelo de Marsyas). Mas, na medida em que ele pode estar fazendo referência ao último, podemos entender que ele esteja dizendo que, se não de fato, pelo menos por princípio, não se pode esperar que o estético seja liberado das coerções de nossos princípios morais fundamentais e de suas conseqüências afetivas. Finalmente, ao discutir a combinação de vários meios usados pela arte num único trabalho, Kant observa que « se não se trouxer as artes para uma conexão, próxima ou distante, com as idéias morais, as únicas que trazem consigo um deleite auto-suficiente », então « elas servem apenas para diversão », e no decorrer do tempo irão « tornar o espírito embotado » e « a mente... insatisfeita com ela mesma e taciturna » (CFJ, 52, 326, B 214). Não há aqui nenhum argumento de que o próprio prazer depende de uma conexão com as idéias morais, o que minaria a concepção original da liberdade da imaginação. Em vez disso, o pressuposto deve ser o de que qualquer forma de ocupação humana que não puder ser vista como contribuindo para o avanço da moralidade, pelo menos a longo prazo, deve, em última análise, tornar-se desagradável para nós, e que a liberação das coerções morais, que é essencial para a experiência do prazer estético, não exime o estético deste princípio subjacente da psicologia moral humana. Em todos esses exemplos, então, o pressuposto kantiano é o de que a liberdade da experiência do belo em relação à coerção direta das idéias morais não significa que a prática da arte possa ou deva estar imune aos princípios gerais da moralidade.

Naturalmente, exceto por recomendações gerais tais como evitar o completo engano ou a produção do que é realmente repugnante, Kant não nos oferece nenhuma regra mecânica para atingir o equilíbrio entre a liberdade da imaginação em relação à coerção das idéias morais — o que necessário para que o belo seja um símbolo da moralidade —, e entre a sujeição da arte em relação às coerções gerais da moralidade — o que é uma conseqüência imediata do fato de a arte ser uma prática humana. Mas assim é que deve ser : se uma regra mecânica pudesse ser dada, então haveria pelo menos um aspecto da produção da arte que não mais exigiria o gênio.<sup>20</sup>

19 O significado dessa observação passageira foi alardeado de maneira desproporcional por Derrida 1971.

20 Para uma discussão mais contemporânea desse ponto, para a qual os comentários atuais poderiam dar alguma fundamentação histórica, ver Devereaux 1993.

## Bibliografia

- Caygill, Howard. (1989), *Art of Judgement*. Oxford, Blackwell.
- Crawford, Donald W. (1974), *Kant's Aesthetic Theory*. Madison, University of Wisconsin Press.
- Crowther, Paul. (1989), *The Kantian Sublime : from Morality to Art*. Oxford, Clarendon Press.
- Derrida, Jacques. (1971), « Economimesis », in *Diacritics* 11 (1971) : 3-25.
- Devereaux, Mary. (1993), « Projected Space : Politics, Censorship, and the Arts », in *Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 51, pp. 207-15.
- Guyer, Paul. (1978), « Disinterestedness and Desire in Kant's Aesthetics », in *Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 36, pp. 449-60.
- (1979), *Kant and The Claims of Taste*. Cambridge (Ma), Harvard University Press.
- (1993a) *Kant and the Experience of Freedom : Essays in Aesthetics and Morality*. Cambridge & New York, Cambridge University Press.
- (1993b) « Kant's Morality of Law and Morality of Freedom », in R. M. Dancy (ed.), *Kant and Critique : New Essays in Honor of W. B. Wermeister*. Dordrecht, Kluwer, pp. 43-89.
- (1993c) « Kant's Conception of Fine Art », *Journal of Aesthetics and Art Criticism* 51.
- (1994) « The Systematic Order of Nature and the Systematic Union of Purposes », in H. F. Fulda & R. P. Horstmann (ed.), *Vernunftbegriffe in der Moderne*. Stuttgart, Klett-Cotta.
- Herman, Barbara. (1993), *The Practice of Judgement*. Cambridge (Ma), Cambridge University Press.
- Kant, Immanuel. (1930), *Lectures on Ethics*. Tr. Louis Infield. Londres, Methuen.
- Makkrel, Rudolf A. (1990), *Imagination and Interpretation in Kant : the Hermeneutical Import of the Critique of Judgement*. Chicago, University of Chicago Press.
- Rogerson, Kenneth F. (1986), *Kant's Aesthetics : the Roles of Form and Expression*. Lanham. Md : University Press of America.
- Saville, Anthony. (1987), *Aesthetic Reconstructions : The Seminal Writings of Lessing, Kant and Schiller*. Oxford, Blakwell.

Tradução de Vera Cristina de Andrade Bueno e Tito Marques Palmeiro.