

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

JUÍZO POLÍTICO EM HANNAH ARENDT

Dissertação de Mestrado

Mara Juliane Woiciechoski Helfenstein

Porto Alegre

2007

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

JUÍZO POLÍTICO EM HANNAH ARENDT

Dissertação de Mestrado em Filosofia para
a obtenção do título de Mestre em Filosofia
Universidade Federal do Rio Grande do Sul
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Curso de Pós-Graduação em Filosofia

Mara Juliane Woiciechoski Helfenstein

Orientador: Dr. Denis Lerrer Rosenfield

Porto Alegre

2007

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), órgão financiador desta pesquisa; ao Professor Denis Lerrer Rosenfield, pela disponibilidade, paciência, confiança e respeito com que orientou meu trabalho; à Professora Silvia Altmann, por me mostrar um modo mais fecundo de ler um texto filosófico; ao Professor Cláudio Boeira Garcia, pelo incentivo, apoio e amizade; aos meus colegas e a todos aqueles que de alguma forma colaboraram para a realização desta dissertação.

RESUMO

Esta dissertação apresenta a concepção de juízo político de Hannah Arendt. Afastando-se de uma leitura ortodoxa dos textos kantianos, Arendt vislumbra no juízo reflexionante estético de Kant a estrutura do juízo político. Em um constante diálogo com a obra kantiana a autora se apropria de vários conceitos, tanto conceitos constantes na *Crítica da faculdade do juízo*, que é a obra que ela afirma conter a verdadeira filosofia política de Kant, como conceitos de outras importantes obras kantianas. No decorrer deste texto, quando entendemos que ocorre uma apropriação conceitual buscamos situar minimamente o conceito no contexto da obra kantiana para compreendermos a concepção e o gesto interpretativo de Arendt. Através da análise de seus escritos mostramos como ela compreende o modo de funcionamento da faculdade humana de julgar os eventos políticos, por meio da exposição e discussão dos principais conceitos envolvidos em sua teoria. Assim, apresentamos as condições de possibilidade do juízo representadas pelas faculdades da imaginação e do senso comum, bem como as duas perspectivas pelas quais essa faculdade se manifesta no mundo público, o juízo do ator e o juízo do espectador. Depois, analisamos a conexão entre as faculdades de pensamento e juízo para extrair as implicações éticas da faculdade humana de julgar. Estas reflexões são uma tentativa de compreender como, para Arendt, opera a faculdade de julgar; por que ela considera esta faculdade a mais política das habilidades espirituais do homem, e qual é a relevância política desta atividade do espírito.

Palavras-chave: juízo político - juízo reflexionante estético – imaginação – senso comum – ator – espectador – pensamento – ética – política.

ABSTRACT

This dissertation presents the conception of Hannah Arendt's political judgment. Moving away from an orthodox reading of Kantian texts, Arendt glimpses in the aesthetic reflective judgment of Kant, the structure of the political judgment. In one constant dialogue with Kantian Work the author appropriates several concepts, as concepts constant in the *Critique of judgment*, which is the Work that she affirms that contains the true Kant's political philosophy, as concepts of other important Kantian Works. In elapsing of this text, when we understand that a conceptual appropriation occurs, we try to situate the concept in the context of the Kantian Work to understand Arendt's conception and the interpretation gesture. Through the analysis of her writings we show as she understands the way of functioning of the human faculty to judge the political events, by the exposition and debate of the main involved concepts in her theory. So, we present the conditions of judgment possibility represented by the faculties of the imagination and the common sense, as well as the two perspectives for which manifests this faculty in the public world, the judgment of the actor and the judgment of the spectator. After that, we analyze the connection between the faculties of thought and judgment to extract the ethical implications of the human faculty to judge. These reflections are an attempt to understand how does the faculty of judge operate for Arendt; why does she consider this faculty the most political of men's mental abilities, and what is the politic relevance of this spirit's activity.

Key-words: political judgement – reflective aesthetic judgement - imagination – common sense – actor - spectator - thought – ethics - politics.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	7
1 A APROPRIAÇÃO DO JUÍZO REFLEXIONANTE ESTÉTICO DE KANT	14
1.1 A FILOSOFIA POLÍTICA NÃO ESCRITA DE KANT.....	16
1.2 A RELAÇÃO ENTRE FILOSOFIA E POLÍTICA.....	20
1.3 O LEGADO POLÍTICO DA CRÍTICA DA FACULDADE DO JUÍZO DE KANT	23
1.3.1 Juízo Reflexionante Estético e Juízo Político.....	26
1.3.2 Juízo e Desinteresse	31
1.3.3 Juízo e Gosto	34
2 SENSO COMUM E IMAGINAÇÃO: CONDIÇÕES DE POSSIBILIDADE DO JUÍZO	37
2.1 SENSO COMUM.....	37
2.1.1 O <i>Sensus Communis</i> Kantiano: a Distinção entre Entendimento Humano Comum e Sentido Comum.....	39
2.1.2 As Implicações do Conceito de <i>Sensus Communis</i> na Interpretação Arendtiana.....	45
2.2 IMAGINAÇÃO	55
2.2.1 A Imaginação na <i>Crítica da razão pura</i> e na <i>Antropologia</i> de Kant	56
2.2.2 A Faculdade da Imaginação na Concepção Arendtiana	58
2.3 A OPERAÇÃO DE REFLEXÃO NO ATO DO JUÍZO.....	63
2.4 PENSAR ALARGADO.....	68
3 O JUÍZO SOB DUAS PERSPECTIVAS: O JUÍZO DO ATOR E O JUÍZO DO ESPECTADOR	72
3.1 O JUÍZO DO ATOR.....	75
3.1.1 Juízo, Pensamento Representativo e Opinião.....	75
3.1.2 O Caráter Autônomo do Juízo do Ator	81
3.2 O JUÍZO DO ESPECTADOR.....	85
3.2.1 O “Entusiasmo” do Juízo do Espectador: Kant e a Revolução Francesa.....	86
3.3 A SUPREMACIA DO JUÍZO DO ESPECTADOR	96
3.3.1 Ator e Espectador: Uma Analogia Entre Gênio e Gosto	96
3.3.2 Juízo do Espectador: a Importância da Conexão Entre Pensamento e Juízo	100
4 IMPLICAÇÕES ÉTICAS DA ATIVIDADE DE JULGAR	103
4.1 A ATIVIDADE DE PENSAR E SUA CONEXÃO COM O JUÍZO	107
4.1.1 A Distinção Kantiana Entre Razão (<i>Vernunft</i>) e Intellecto (<i>Verstand</i>).....	108

4.1.2 As Atividades do Espírito e o Primado da Aparência	110
4.1.3 Atividade de Pensar e Demanda de Sentido	112
4.1.4 Pensamento e Inversão de Valores	116
4.1.5 O Caráter Dialógico do Pensar e Suas Implicações Morais	119
4.2 A PREOCUPAÇÃO COM O “EU” E A PREOCUPAÇÃO COM O MUNDO: ÉTICA E POLÍTICA.....	125
CONSIDERAÇÕES FINAIS	134
OBRAS CONSULTADAS	148

INTRODUÇÃO

Julgar ações humanas e acontecimentos políticos é algo que nos é exigido freqüentemente. Constantemente nos deparamos com situações que nos chamam a atenção, nos despertam o interesse, nos chocam, nos fazem pensar e, conseqüentemente, demandam julgamento. Ao emitirmos um juízo, seja a respeito de uma ação ou de um acontecimento, tendemos a buscar um princípio ou uma regra geral na qual possamos pautar nosso juízo. Nesse sentido, julgar significa “o subordinar do indivíduo e do particular a algo geral e universal, o medir normalizador com critérios nos quais se verifica o concreto e sobre os quais se decidirá.”¹ Aqui, o que é avaliado é a adequação do objeto do juízo (ação ou acontecimento) a uma determinada regra geral que determina o que é certo ou errado. A avaliação é realizada a partir da regra, daí o resultado do julgamento estar subordinado a ela. Não se põe em julgamento a regra utilizada, pois ela já está dada, aceita.

Pode ocorrer, no entanto, que nos deparemos com ações e acontecimentos ainda não ocorridos, situações totalmente novas. Nesses momentos em que nos confrontamos com algo que demanda julgamento, porém algo que nunca havíamos visto antes, nem sequer imaginado, e, portanto, para o qual não dispomos de princípios e regras gerais, julgar adquire um outro significado. “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 do discernimento.”² Inexistindo um geral dado, a faculdade de julgar não pode operar de modo determinante, ou seja, não pode subsumir o particular a um universal. O fato de diante de situações novas não podermos buscar auxílio em regras dadas, revela que a faculdade de julgar pode operar de um outro modo, reflexivamente. A faculdade de julgar se mostra uma atividade cuja autonomia e espontaneidade nos

¹ ARENDT, Hannah. *O que é política?* Traduzido por Reinaldo Guarany. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998. p. 31.

² Idem, ibidem. p. 32.

permite avaliar o objeto do juízo em sua particularidade, buscando a partir daí, um universal que lhe corresponda. É para essa característica da faculdade de julgar que Hannah Arendt atenta, isto é, para a sua capacidade de refletir acerca de um particular dado e, se necessário, produzir um universal para o caso.

Analisando os dois modos de procedimento da faculdade de julgar podemos dizer que normalmente emitimos juízos determinantes, isto é, juízos pautados em regras. Segundo Arendt, até o início do século XX, o fato de dispormos de um conjunto de princípios e regras gerais que nos auxiliavam em nossos juízos morais e políticos, pareceu ser eficiente para mantermos um mundo comum, respeitando as diferenças culturais e tendo como princípio comum a idéia e o fato de todos sermos humanos independente da parte do mundo em que nos encontrávamos. Apesar de nossas diferenças, certos princípios universais ainda se mostravam sólidos, como por exemplo, o mandamento “Não matarás”.

Entretanto, os acontecimentos políticos das décadas de 1930 e 1940 mostraram de uma forma catastrófica e cruel que um conjunto de princípios e regras morais socialmente aceitos pode ser facilmente esquecido, até mesmo invertido, de modo que diante de certos acontecimentos e circunstâncias não podemos confiar na eficiência da posse de regras. Diante do surgimento de sistemas totalitários, como o estalinismo e o nazismo, Arendt avistou o “colapso moral” do ocidente, a ruína de um conjunto de valores cuja validade, até então, supunha-se ser evidente para toda pessoa mentalmente sã. Para Arendt, as ações do totalitarismo constituem uma ruptura com a nossa tradição. Tais ações “destruíram as categorias de nosso pensamento político e nossos padrões de juízo moral.”³ O advento do totalitarismo não apenas destruiu os parâmetros tradicionalmente reconhecidos de orientação da conduta humana, como também demonstrou que é possível aplicar regras inéditas de determinação da conduta a partir da inversão de valores.

A partir de suas reflexões sobre as implicações ético-políticas derivadas do fenômeno totalitário, Arendt passou a interessar-se pela faculdade de julgar em sua

³ ARENDT, Hannah. *Compreensão e política*. In: _____. *A Dignidade da política: ensaios e conferências*. Coletânea organizada por Antônio Abranches. Traduzido por Helena Martins, et al. 3. ed. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993. p. 41.

dimensão política. Após realizar a cobertura jornalística do julgamento de Eichmann em Jerusalém, a questão do juízo passa a ser uma preocupação central em seu pensamento. O que Arendt observou naquele homem que foi responsável pela deportação de milhares de judeus para os campos de concentração do regime nazista a fim de realizar a “solução final”, não foi uma figura monstruosa nem demoníaca; não havia nele nenhum sinal de convicções ideológicas firmes ou de motivos maldosos específicos;

a única característica específica que se podia detectar em seu passado, bem como em seu comportamento durante o julgamento e o inquérito policial que o precedeu, afigurava-se como algo totalmente negativo: não se tratava de estupidez, mas de uma curiosa e bastante autêntica incapacidade de pensar.⁴

Arendt conclui que não encontramos a raiz do mal praticado por Eichmann no mal radical tal como conhecido pela tradição: algo demoníaco, a maldade, o ódio e demais sentimentos perversos que incitam os homens a voltarem-se uns contra os outros. Ele sabia apenas como seguir as regras que lhe eram ditadas, cumprir suas obrigações de funcionário executor, sem jamais se questionar sobre seus atos, permanecendo alheio à atividade de julgar. Segundo Arendt, “[...] ele, *simplesmente nunca percebeu o que estava fazendo*.”⁵ O que se observava em Eichmann era uma manifesta superficialidade, o que colocou Arendt na posse do conceito de “banalidade do mal”. Ou seja, o mal se apresentava como uma experiência nova e desafiadora ao pensamento. Tratava-se do mal praticado em proporções gigantescas, e por prescindir de quaisquer motivos para ser praticado tornava o ser humano supérfluo enquanto tal; um mal sem raízes, e por isso, um mal sem limitações.

A partir dessas experiências e reflexões, Arendt levanta as seguintes questões⁶: é possível praticar o mal não só na falta de “motivos vis”, mas mesmo de

⁴ Idem. *Pensamento e considerações morais*. In: _____. *Responsabilidade e julgamento*. Editado por Jerome Kohn. Traduzido por Rosaura Einchenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2004. p. 146.

⁵ Idem. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. Traduzido por José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1999, p. 310.

⁶ ARENDT, Hannah. *Pensamento e considerações morais*. p. 227.

quaisquer motivos? ; A maldade, qualquer que seja a definição que dermos a ela, não é uma condição necessária para a prática do mal? ; Existe uma relação entre a capacidade de julgar, de distinguir o certo do errado, e a capacidade de pensar? ; O problema do mal pode estar em conexão com a faculdade de pensar e de julgar? Postas estas questões, Arendt passa a investigar se a incapacidade de pensar e de julgar pode levar o ser humano a praticar o mal, e se o contrário, a atividade de reflexão proporcionada pelo pensar, que libera a faculdade de julgar, pode fazer com que os homens se abstenham de praticá-lo.

Arendt vislumbra no juízo estético reflexionante de Kant, constante na *Crítica da faculdade do juízo*⁷, a estrutura do juízo político e através de um diálogo constante com a obra kantiana instaura suas reflexões sobre essa faculdade. É importante observar que Arendt não chegou a escrever uma obra específica sobre o juízo. Era sua pretensão anexá-la ao segundo volume de *A Vida do espírito*⁸, que trataria das três faculdades básicas do espírito: Pensar (Volume I), Querer e Julgar (Volume II), porém, foi impedida de escrevê-la (a terceira parte) por sua morte súbita em 1975. O que deixou escrito sobre a faculdade de julgar foram as *Lições sobre a filosofia política de Kant*⁹, que usou em cursos sobre a filosofia política de Kant ministrados na Universidade de Chicago e na *New School for Social Research* em Nova Iorque. Portanto, para a realização desta dissertação utilizamos as *Lições* como guia dos pontos principais do pensamento de Arendt a respeito da faculdade de julgar, juntamente com o primeiro volume de *A Vida do espírito – Pensar*, porém, sempre tomando em consideração e estabelecendo relações com suas obras publicadas em vida.

Nosso objetivo nesta dissertação é apresentar a concepção arendtiana de juízo político, o modo de funcionamento desta faculdade e sua relação com a faculdade de pensar. Da conexão entre pensamento e juízo revelam-se as implicações éticas e políticas destas faculdades do espírito. A partir de então, podemos compreender por que, para Arendt, a faculdade de julgar é a mais política

⁷ KANT, Immanuel. *Crítica da faculdade do juízo*. Traduzido por Valério Rohden e Antonio Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

⁸ ARENDT, Hannah. *A Vida do espírito*. Traduzido por João C.S. Duarte. Lisboa: Instituto Piaget, 1999.

⁹ Idem. *Lições sobre a filosofia política de Kant*. Traduzido por André Duarte de Macedo. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.

das habilidades espirituais do homem, já que ela nos mostra que a conexão entre pensamento e juízo pode ser o último recurso de sustentação do espaço público em momentos de emergências políticas. Observamos que Arendt se apropria de vários conceitos kantianos, tanto conceitos constantes na *Crítica da faculdade do juízo*, que é a obra que ela afirma conter a verdadeira filosofia política de Kant, como conceitos de outras importantes obras kantianas. Portanto, toda vez que entendemos que ocorre uma apropriação conceitual buscamos situar minimamente o conceito no contexto da obra kantiana para então compreendermos a concepção e o gesto interpretativo de Arendt.

Dividimos o trabalho em quatro capítulos. No primeiro capítulo apresentamos as linhas gerais do pensamento de Arendt acerca do juízo político e os principais conceitos nele envolvidos. Analisamos os pontos centrais de sua apropriação do juízo reflexionante estético kantiano e suas considerações acerca da “filosofia política não escrita” de Kant com relação às outras obras deste pensador.

No segundo capítulo tratamos das condições formais de possibilidade do juízo. Arendt considera as faculdades da imaginação e do senso comum como aquelas que apontam para a solução da derivação da faculdade do juízo reflexiva do sentido do gosto. Imaginação e senso comum possibilitam o pensar alargado, isto é, a capacidade de desconsiderar as nossas condições privadas e subjetivas de modo a refletir sobre o objeto do juízo a partir do ponto de vista dos outros. No ato reflexivo do juízo a referência ao outro é condição prévia essencial. Apesar de falarmos em condições formais, é importante ressaltar que Arendt não realiza uma separação elaborada entre uma filosofia pura, que trata das condições de possibilidade, e outra que se preocupe com a sua aplicação empírica. Na teoria arendtiana ambos os aspectos encontram-se amalgamados e podemos perceber uma linha divisória muito tênue entre condições formais e aplicação empírica.

O terceiro capítulo é destinado à análise do juízo sob as duas perspectivas nas quais se apresenta: o juízo do ator e o juízo do espectador. O juízo do ator é aquele emitido pelo agente político, envolvido diretamente nos eventos públicos. O juízo do espectador, por sua vez, é proferido pelo observador não partícipe de tais eventos. Arendt vislumbra uma supremacia do juízo do espectador em relação ao

juízo do ator, e o que caracteriza essa supremacia são as condições necessárias para se alcançar um juízo imparcial, dentre as quais, a mais importante é o recolhimento reflexivo característico da atividade de pensar. No entanto, ator e espectador não são figuras completamente separadas, pois ambos compartilham, têm em comum a faculdade de julgar. Todo ator enquanto ser capaz de pensamento pode julgar na posição de espectador.

A faculdade de pensar é tematizada no quarto capítulo, no qual apresentamos a concepção arendtiana de pensar e sua conexão com o juízo. Invocando Sócrates como modelo de pensador e cidadão, Arendt compreende a atividade de pensar como uma interminável busca de sentido. Pensar é uma atividade que se caracteriza como o diálogo silencioso do “eu” consigo mesmo. O resultado dessa conversação silenciosa pode causar perplexidades, abalar conceitos, doutrinas, crenças e valores que se encontravam solidificados. A atualização da atividade de pensar, o ato reflexivo acerca de nossos atos e palavras, é capaz de fazer despertar a consciência moral, que apesar de não prescrever nada de positivo, tem o efeito colateral de impor obstáculos para a ação, pode nos fazer parar. O pensamento se apresenta como pré-condição para o julgamento de particulares sem apoio em regras, pois libera esta faculdade de categorias solidificadas, e o juízo, por sua vez, é a faculdade que permite que o pensamento se manifeste no mundo das aparências. Desse modo, veremos que, de acordo com o pensamento de Arendt, em situações de emergências políticas a conexão entre pensamento e juízo pode tornar-se, mesmo que apenas negativamente, o último recurso de condicionamento da conduta humana contra a prática do mal na esfera política.

Finalmente, concluímos a dissertação analisando alguns aspectos gerais acerca da preocupação de Arendt em investigar a natureza da faculdade humana de julgar, bem como buscamos compreender seu gesto interpretativo com relação à obra kantiana. Fazemos isso seguindo algumas pistas deixadas por ela em seus textos, nos quais menciona o seu “modo de proceder” em suas investigações. Entendemos que seu gesto se deve, em boa parte, à sua tentativa de compreender as grandes questões políticas do seu tempo diante da ruptura com a tradição do pensamento político.

Nesta dissertação temos, pois, o objetivo de apresentar e analisar os principais conceitos envolvidos na teoria do juízo político de Hannah Arendt, bem como destacar as implicações éticas desta faculdade. Teoria esta que não chegou a ser escrita de forma elaborada e definitiva pela autora, de modo que não podemos afirmar com certeza qual seria sua última palavra a respeito desse tema. Todavia, acreditamos que o que Arendt deixou escrito nos permite buscar a compreensão dos conceitos centrais que seriam apresentados e discutidos em seu livro sobre o julgar.

1 A APROPRIAÇÃO DO JUÍZO REFLEXIONANTE ESTÉTICO DE KANT

Embora as *Lições sobre a filosofia política de Kant*¹ não constituam uma obra acabada, mas sim, anotações feitas por Arendt com a finalidade de serem utilizadas por ela em cursos sobre a filosofia política de Kant que ministrou na Universidade de Chicago e na *New School for Social Research* em Nova Iorque, os intérpretes² de sua obra concordam em que ela se voltaria a essas lições a fim de terminar a última parte de *A Vida do espírito*³, que trataria especificamente da faculdade de Julgar. Nas *Lições* estariam contidas as principais idéias de Arendt a respeito dessa faculdade. Podemos dizer com certa segurança que nelas encontramos pistas importantes para buscarmos compreender o que Arendt pretendia desenvolver no livro dedicado ao julgar. No entanto, como não devemos atribuir-lhe o estatuto de obra acabada, faz-se necessário e indispensável nos voltarmos a outros textos da autora em que ela, de alguma forma, tematiza o juízo.

Para tanto, contamos com textos importantes como *A Crise na cultura e Verdade e política*⁴, textos estes que antecedem cronologicamente as *Lições*, pois são datados do início da década de 60, mas onde já fica evidente que Arendt buscaria na *Crítica da faculdade do juízo* de Kant a fonte para suas reflexões acerca da faculdade de julgar os eventos políticos. Encontramos também boas indicações em *Pensamento e considerações morais*⁵ e no 1º volume de *A Vida do espírito*, que

¹ ARENDT, Hannah. *Lições sobre a filosofia política de Kant*. Traduzido por André Duarte de Macedo. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.

² Cf. BEINER, Ronald. *Interpretive essay: Hannah Arendt on judging*. In: *Lectures on Kant's political philosophy*. Chicago: University of Chicago Press, 1989, p. 91; LAFER Celso. *A Reconstrução dos direitos humanos: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt*, São Paulo: Companhia das Letras, 1987, p. 298.

³ ARENDT, Hannah. *A Vida do espírito*. Traduzido por João C.S. Duarte. Lisboa: Instituto Piaget, 1999.

⁴ Estes textos estão contidos em: ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. Traduzido por Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2005.

⁵ ARENDT, Hannah. *Pensamento e considerações morais*. In: _____. *Responsabilidade e julgamento*. Editado por Jerome Kohn. Traduzido por Rosaura Einchenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2004. p. 226-57.

trata do pensar. Enfim, a tarefa de julgar os acontecimentos políticos é um tema que perpassa toda a obra de Arendt, e para compreendermos qual era a sua concepção sobre essa faculdade não podemos nos deter apenas em alguns textos específicos, mas temos que nos voltar ao conjunto de sua obra.

No texto *A Crise na cultura*, Arendt se refere à primeira parte da *Crítica da faculdade do juízo*, a *Analítica do Belo*, como contendo “talvez o maior e mais original aspecto da Filosofia Política de Kant”.⁶ O que ela destaca é que na *Analítica do Belo* encontra-se uma analítica do ponto de vista do espectador ajuizante, e que tal análise toma como ponto de partida o fenômeno do gosto, cuja característica elementar é ser um sentido discriminador por natureza. Arendt deixa entrever aqui que já tinha em mente as principais teses que comporiam a sua teoria do juízo político. Nesse texto ela traça uma linha geral a respeito de sua compreensão do juízo, e ao contrário do que alguns intérpretes compreendem, entendemos que Arendt, nos textos posteriores, apenas irá aprimorar essa compreensão, aprofundando a discussão sob certos aspectos, produzindo resultados que de alguma forma complementam sua teoria e não excluem teses anteriores.⁷ Estamos a nos referir especialmente a interpretação de Beiner⁸, que compreende que existem duas teorias do juízo na obra de Arendt, uma do ponto de vista da ação, constante nos primeiros textos (*A Crise na cultura e Verdade e política*), e outra do ponto de vista da contemplação, do espectador ajuizante, constante em seus últimos textos. Segundo ele, seriam teorias excludentes e Arendt teria optado inteiramente pela última. Discutiremos mais profundamente essa questão mais adiante, no capítulo em que trataremos especificamente das duas perspectivas do juízo político.

⁶ ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. Traduzido por Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2005, p. 273

⁷ Esta também é a posição de importantes intérpretes da obra arendtiana. Cf. LAFER, Celso. *A reconstrução dos direitos humanos*; VILLA, Danna Richard. *Politics, philosophy, terror: essays on the thought of Hannah Arendt*. Princeton university Press. Princeton, New Jersey, 1999.

⁸ BEINER, Ronald. *Interpretive essay*. Cf. também BERSTEIN, Richard. *Judging: the actor and the spectator*. In: *Philosophical Profiles*. University of Pennsylvania Press, 1986; D'ENTRÈVES, Maurizio Passerin. *Arendt's theory of judgment*. In: DANA VILLA. *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. New York: Cambridge University Press, 2000, p.246.

1.1 A FILOSOFIA POLÍTICA NÃO ESCRITA DE KANT

Arendt afirma que ao contrário de grandes filósofos da tradição, Kant “nunca escreveu uma filosofia política”.⁹ No entanto, para ela, isso não significa que a filosofia política esteja ausente na obra de Kant, mas sim, que ela encontra-se implícita. Na interpretação de Arendt, Kant foi um filósofo interessado em questões políticas, porém não escreveu sua filosofia política da forma tradicional, nem da mesma forma como tratou dos limites da razão, mas podemos encontrar e perceber em sua obra que a sua preocupação com a política não era periférica. Arendt diz que se está certa em sua tese, de que há uma filosofia política que Kant nunca escreveu, ela deve ser buscada em toda a sua obra, e não somente nos ensaios agrupados sob a rubrica de políticos.¹⁰ Para ela, os escritos considerados políticos pelos intérpretes de Kant, não merecem o estatuto de uma filosofia política.¹¹

Nas primeiras lições Arendt expõe sua tese e procura justificá-la realizando uma análise dos ensaios políticos de Kant. Num primeiro momento tece comentários sobre *Á Paz perpétua* e a *Metafísica dos costumes*, por ela considerados textos periféricos na obra kantiana, os quais também, segundo ela, não se comparam aos outros textos quanto à qualidade e profundidade.¹² No entanto, é importante observar que Arendt salienta que tais escritos periféricos não contêm apenas pensamentos periféricos, mas contêm pensamentos que estão vinculados com os textos kantianos estritamente filosóficos. E, como veremos, é esse exercício de pensamento que Arendt faz com a obra kantiana, busca em cada texto o que serve para a elaboração de sua própria teoria. Em seguida, Arendt fala rapidamente sobre a *Crítica da razão prática*, sobre a 2ª parte da *Crítica da faculdade do juízo* e da impossibilidade de ambos os juízos, prático e teleológico, fundamentarem uma filosofia política. A partir dessas considerações, ela se volta para a 3ª *Crítica*, na *Analítica do Belo*, em parágrafos compatíveis às observações feitas nos escritos

⁹ ARENDT, Hannah. *Lições sobre a filosofia política de Kant*. p. 13.

¹⁰ Os ensaios políticos de Kant aos quais Arendt se refere aqui são aqueles que compõem as coletâneas *On History*, ed. Lewis White Beck, tradução de L.W. Beck, R.E. Anchor, e E.L. Fackenheim, Library of Liberal Arts, Bobbs-Merrill, Indianópolis, 1963, e *Kant's Political Writings*, editado por Hans Reiss, tradução de H.B. Nisbet, Eng.: At the University Press, Cambridge, 1971. Entre eles os mais importantes são *Á Paz perpétua* e *Metafísica dos Costumes*.

¹¹ ARENDT, Hannah. *Lições sobre a filosofia política de Kant*. p.13-4.

¹² Idem, *Ibidem*. p. 42.

políticos kantianos e trata a arte e o juízo de gosto como um problema análogo ao âmbito público e ao juízo político. É importante salientarmos que Arendt faz uso de pontos importantes de toda a obra kantiana, desde os escritos pré-críticos¹³ até os seus últimos textos.

Podemos dizer que nas primeiras *Lições* Arendt faz uma análise dos escritos de Kant considerados políticos, assim como de outros textos de sua obra e retira deles o que se enquadra ao seu próprio projeto de uma filosofia política, que se enraíza em conceitos fundamentais da primeira parte da *Crítica da faculdade do juízo*. Em outras palavras, Arendt deliberadamente utiliza conceitos kantianos para elaborar sua própria teoria do juízo. O gesto interpretativo de Arendt é proposital e constitui um erro considerá-la uma intérprete fiel dos textos kantianos, em especial quando se trata de sua interpretação da terceira *Crítica*. Importa observar isso, pois do contrário, podemos cair em uma discussão irrelevante. Nos referimos a uma possível tentativa de defender a interpretação de Arendt como plausível a partir de uma leitura mais ortodoxa dos textos de Kant. Isso seria indefensável, já que fica evidente em seus textos que ela extrapola essa linha de interpretação, caracterizando sem dúvida sua leitura como deliberadamente apropriativa.

Arendt diz que se pode pensar que Kant, ao escrever *À Paz perpétua* e a *Metafísica dos Costumes*,¹⁴ teria como problema e norte a conciliação da organização do Estado com sua filosofia moral.¹⁵ No entanto, ela sugere que Kant sabia que para o problema da organização do Estado sua filosofia moral não ajudaria, já que não se pode garantir um Estado apenas pela condição moral de um povo. Segundo ela, Kant se afasta de toda a moralização e percebe que o problema

¹³ Nas *Lições sobre a filosofia política de Kant*, p. 18, Arendt cita passagens do texto *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime*, em especial uma em apoio ao seu argumento de que Kant escreveu a 3ª *Crítica* em resposta a uma questão deixada em suspenso no período pré-crítico: a questão da sociabilidade.

¹⁴ De acordo com Arendt, as questões constitucionais ou institucionais foram predominantes na investigação de Kant apenas depois de ter concluído o ofício crítico, ou seja, nos últimos anos de sua vida. E, sobre essas questões se dirigem quase todos os seus ensaios estritamente políticos. Nesses escritos Kant trata do problema de como organizar e constituir um Estado, como fundar uma comunidade política e quais os problemas legais relacionados a essas questões. Já as questões da sociabilidade humana e da astúcia da natureza, eram preocupações antigas de Kant, desde o período pré-crítico. Cf. ARENDT, Hannah. *Lições sobre a filosofia política de Kant*. p.22-4.

¹⁵ É importante salientar que essa é a posição de intérpretes da obra kantiana que criticam a posição arendtiana. Cf: DOSTAL, Robert J. *Judging human action: Arendt's appropriation of Kant*. In: *Review of Metaphysics*, n. 37, p.725-55, 1984; RILEY, Patrick. *Hannah Arendt on Kant, truth and politics*. In: *Political Studies*, n. 35, p. 379-92, 1987.

é o de como forçar o homem a ser um bom cidadão mesmo se ele não é uma pessoa moralmente boa. E, para salientar essa questão ela cita uma passagem do texto de Kant: “O problema do estabelecimento do Estado, tão duro como isso soe, pode ser solucionado mesmo para um povo de demônios (se somente eles tiverem entendimento)”.¹⁶ Ou seja, a questão aqui é que, desde que se trate de seres racionais, em um Estado organizado, sob uma boa constituição, pode-se esperar uma boa condição moral do povo, e, mesmo os homens maus¹⁷ (aqueles que abrem exceções para si) podem ser bons cidadãos. Aqui se encontra implicado o conceito de publicidade, conceito-chave na filosofia política de Kant. Pois, os homens inclinados a excetuar-se em segredo dos princípios e regras, sob uma boa constituição, têm suas disposições privadas contidas, já que não poderiam fazê-lo sem ser julgados publicamente, por se voltarem contra o interesse comum. No âmbito político, a conduta pública desempenha um papel fundamental, pois, “em política, distintamente da moral, tudo depende da *conduta pública*”.¹⁸

Arendt salienta que contra as suas justificativas de abordar um tópico inexistente na filosofia kantiana – sua filosofia política - levanta-se uma objeção difícil de superar: nenhuma das questões fundamentais levantadas por Kant trata do homem enquanto ser político. Segundo ela, para Kant são três as questões que fazem os homens filosofar, questões que ele mesmo se ocupou e tentou responder em sua obra. São elas: O que posso conhecer? O que devo fazer? O que posso esperar? Para Arendt, a dificuldade reside em que nenhuma dessas questões ocupa-se do homem enquanto ser político.¹⁹ A primeira questão trata do que

¹⁶ KANT, Immanuel. *À Paz perpétua*. Traduzido por Marco Antonio Zingano. São Paulo: L&PM Editores S/A 1989, p.53.

¹⁷ A expressão homem “mau” é uma expressão usada por Arendt para definir o homem tal como Kant entende ser o homem em suas inclinações egoísticas, privadas. Segundo ela, essa definição está de acordo com a filosofia moral kantiana. O imperativo categórico diz: “Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal”. O homem mau não é aquele que quer o mal, mas é aquele que abre uma exceção para si. Por exemplo, é aquele que ao encontrar-se em apuros por algum motivo se permite fazer uma falsa promessa, mas não pode querer que a máxima de sua ação torne-se uma lei universal, pois como tal ela seria auto-contraditória, ninguém mais acreditaria em qualquer promessa que fosse feita. E, um povo de demônios quer significar um povo constituído por aqueles que estão secretamente inclinados a excetuar-se. Cf. ARENDT, Hannah. *Lições sobre a filosofia política de Kant*. p. 25-6 e KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Traduzido por Paulo Quintela, Lisboa: Edições 70, 2005, p. 60-1.

¹⁸ ARENDT, Hannah. *Lições sobre a filosofia política de Kant*. p. 26.

¹⁹ Idem, ibidem. p. 27. Em um texto anterior, de 1954, *O interesse pela política no recente pensamento europeu*, Arendt, ao falar das três questões fundamentais de Kant, considera a segunda – O que devo fazer? - como uma questão que ocupa na filosofia de Kant uma posição chave. Ela diz

podemos e do que não podemos conhecer, pretende traçar os limites do nosso conhecimento. As outras duas questões lidam com tópicos tradicionais da metafísica, Deus, liberdade e a imortalidade da alma, pertencem ao âmbito do que não podemos conhecer, mas que não podemos evitar pensar. Essas são questões práticas e é a razão prática que nos diz como pensar a respeito delas. Kant acrescenta a essas questões uma quarta, que engloba todas elas: O que é o homem? Essa questão não aparece nas *Críticas*, apenas em suas *Reflexões*. Arendt ainda menciona que a questão “Como eu julgo?” não aparece nas questões basicamente filosóficas de Kant e nenhuma delas menciona explicitamente a condição da pluralidade humana. A condição da pluralidade estaria apenas implícita na segunda questão: O que devo fazer? No entanto, a noção subjacente às três questões é o interesse próprio (auto-aprovação) e não o interesse pelo mundo. Porém, Arendt observa que o fato de Kant não ter escrito uma filosofia política, não significa que essa não fosse uma preocupação do filósofo ou que aqueles filósofos que escreveram suas filosofias políticas possuíssem uma opinião mais elevada a respeito.

Essa questão faz-nos deparar com aquela que foi uma preocupação constante no decurso do pensamento de Hannah Arendt: a relação entre filosofia e política. Quando ela diz que Kant não escreveu uma filosofia política da forma tradicional, ela quer nos chamar atenção para uma importante mudança que Kant realizou na tensa relação entre filosofia e política.

“A assim chamada filosofia moral de Kant é essencialmente política, à medida que atribui a todos os homens aquelas capacidades de legislar e julgar que, segundo a tradição, eram prerrogativas do político..o princípio que guia essa atividade moral legisladora é a idéia de humanidade” p. 85. Essa passagem contradiz o que Arendt irá defender anos mais tarde, ou seja, que a *Crítica da razão prática* não serve para fundamentar uma filosofia política kantiana. E é a essa obra de Kant que Arendt fará mais reservas ao mencionar sua filosofia política não escrita. Cito essa passagem com o intuito de mostrar que a leitura arendtiana dos textos de Kant não é uma leitura ingênua ou equivocada. Aqui se pode dizer que Arendt lê Kant com os olhos de uma intérprete fiel. Alguns anos depois, quando irá buscar compreender o modo de funcionamento da faculdade de julgar os eventos políticos, realiza uma leitura apropriativa de sua obra. Nesse texto, Arendt faz essas considerações a respeito da filosofia kantiana para salientar a mudança de postura do filósofo com relação à política. Cf. ARENDT, Hannah. *O interesse pela política no recente pensamento europeu*. In: _____. *A Dignidade da política*. Traduzido por Helena Martins, et al. Coletânea organizada por Antônio Abranches. 3. ed. Rio de Janeiro: Relume-Dumar, 1993. p.84-5

1.2 A RELAÇÃO ENTRE FILOSOFIA E POLÍTICA

Arendt compreende que com o julgamento e morte de Sócrates emergiu a concepção de política vigente na tradição ocidental e a partir daí abriu-se um abismo entre filosofia e política.²⁰ A separação dos dois mundos feita por Platão, mundo inteligível e mundo sensível, separa também pensamento e política e afirma a supremacia do primeiro sobre o último. O pensamento torna-se uma atividade distinta da ação e a atividade filosófica passa a ter como condição, não apenas o recolhimento reflexivo, mas também o abandono das atividades políticas. A partir da *República* de Platão, a tradição filosófica teria uma atitude de hostilidade com relação aos negócios humanos, ao mundo da política. Instaura-se a partir daí uma divisão entre filósofos (minoridade) e povo (maioria), na qual caberia à filosofia estabelecer um conjunto de regras pautado na verdade e que orientaria a ação humana no âmbito público. Seriam normas que teriam como objetivo evitar e resolver qualquer tipo de conflito. O que caracterizava a política até então, tal como era compreendida pelos gregos do século V a. c., ou seja, a troca de opiniões dos cidadãos em condição plural e igualitária, passa a ser substituída por um conjunto de verdades absolutas. A verdade então, passa a ser o oposto da opinião no âmbito público. De acordo com Arendt, essa supremacia da verdade nos assuntos políticos passa a favorecer a busca de soluções autoritárias e anti-democráticas em política, pois, se elimina da esfera pública o que a caracteriza, a contingência e a imprevisibilidade da ação, além da troca de opinião dos cidadãos.

Na concepção de Arendt, com Kant o conflito entre filosofia e política sofre uma importante alteração. Para Kant, o filósofo permanece “um homem como vocês e eu, vivendo entre seus companheiros e não entre filósofos”.²¹ E, para avaliar a vida com relação ao prazer e ao desprazer, não precisamos ser “filósofos”, mas todo homem, desde que tenha bom senso e se disponha a refletir sobre a vida, pode desempenhar essa tarefa. Filosofar é uma necessidade da razão enquanto faculdade humana e todos podem fazê-lo, até mesmo o homem comum. Desse modo, a concepção kantiana da necessidade da razão transcender os limites do que

²⁰ ARENDT, Hannah. *Filosofia e política*. In: _____. *A Dignidade da política*. p. 91-115.

²¹ ARENDT, Hannah. *Lições sobre a filosofia política de Kant*. p. 38.

pode ser conhecido, instaura a igualdade de condições de possibilidade de reflexão entre os homens e acaba com a velha distinção entre filósofos (minoría) e povo (maioría).²² Arendt diz que uma conseqüência disso é que a antiga preocupação do filósofo com a política desaparece e com ela a velha tensão entre filosofia e política. O filósofo não tem mais o interesse de governar a cidade ou a necessidade de elaborar leis para se proteger da maioria. Desaparecem as estruturas hierárquicas que subordinavam os negócios humanos ao modo de vida contemplativo, ou seja, a velha crença de que o modo de vida filosófico é o mais elevado.

Com essas observações, Arendt busca apoio à sua tese, de que há uma filosofia política não escrita em Kant, pois ele fez desaparecer a contradição entre filosofia e política, resultando disso o que em sua concepção Eric Weil compreendeu: com Kant, a política e a necessidade de escrever uma filosofia política deixam de ser “uma preocupação para os filósofos; ela torna-se, juntamente com a história, um genuíno problema filosófico.”²³ O que Kant traz de novo à filosofia e à política é que ao invés de buscar a melhor técnica política para aplicar no âmbito dos assuntos humanos, ele propõe questões sobre o sentido dessa atividade para o homem. A política torna-se um problema filosófico porque filosofar, buscar o sentido de questões fundamentais é uma atividade que pode ser exercida por todos aqueles que constituem a *Polis*, de modo que o problema da *Polis* passa a ser um problema filosófico. Desse modo, Arendt salienta que muito embora Kant não tenha uma obra específica sobre filosofia política, a política encontra-se entre as questões que interessavam a Kant, o que pode ser percebido ao longo de toda a sua obra.²⁴

Como já mencionamos, para Arendt a importância política dos escritos de Kant não se limita aos poucos ensaios designados políticos, já que a sua primeira *Crítica*, a *Crítica da razão pura*, traz implicações políticas pelo próprio ofício crítico em si.²⁵ Ao considerar a relação entre filosofia e política sob o prisma do

²² Como veremos adiante, Kant introduz uma nova distinção com relação aos assuntos humanos e que é utilizada por Arendt: de um lado temos o ator engajado na ação e de outro o espectador não-partícipe, crítico e imparcial. No entanto, essa distinção não coloca o espectador na posição de portador de uma verdade contemplada. A idéia de uma igualdade fundamental entre os homens permanece, pois ambos compartilham da faculdade de julgar.

²³ WEIL apud ARENDT, Hannah. *Lições sobre a filosofia política de Kant*. p. 40

²⁴ ARENDT, Hannah. *Lições sobre a filosofia política de Kant*. p.42

²⁵ Arendt faz várias considerações acerca do significado da palavra “Crítica” na obra de Kant. Destaca suas conotações negativas como: tornar pura a razão, sem nenhuma interferência da experiência; a

pensamento crítico, diz ela “faz-se claro que a arte do pensamento crítico sempre traz implicações políticas.”²⁶ Tal modo de pensar é por princípio anti-autoritário, pois se expõe ao exame livre e aberto. Esse modo de proceder numa investigação, pensar criticamente, nos remete à maiêutica socrática. E, Kant estava ciente dessa relação, era assim que ele queria proceder, no estilo socrático. Para Arendt, o ponto mais importante e que ambos (Sócrates e Kant) concordam ou tem em comum, é que embora o pensamento seja uma ocupação solitária, depende dos outros para ser possível. Ou seja, a própria faculdade do pensamento depende de seu uso público. Para a própria atividade do pensamento ter continuidade é necessário que possamos de alguma forma comunicar aos outros nossos pensamentos e expô-los ao livre exame e debate. Aqui estão implicados dois conceitos muito importantes na filosofia política kantiana, comunicabilidade e publicidade. Para Kant, a mais importante liberdade política é a de falar e publicar, ou seja, a liberdade de fazer uso público da própria razão em qualquer domínio.²⁷

O pensamento crítico consiste em um tipo de análise que traz implicações latentes e ocultas à luz para serem examinadas. Para esse exercício faz-se necessário que as pessoas estejam dispostas e sejam capazes de prestar contas do que pensam e dizem. Ou seja, estejam aptos a dizer como chegaram a uma opinião e por que razões. “Pensar criticamente não se aplica apenas a doutrinas e conceitos que recebemos dos outros, aos preconceitos e tradições que herdamos; é precisamente aplicando padrões críticos ao próprio pensamento que aprendemos a arte do pensamento crítico”.²⁸ Essa aplicação só pode ser aprendida através da publicidade, se colocarmos nosso pensamento em contato com o pensamento dos outros.²⁹

atitude negativa constitutiva do próprio espírito do Iluminismo, sob o qual Kant se encontra. Depois observa seus aspectos positivos, um dos quais tem como resultado a afirmação da possibilidade de usar o próprio espírito, livre de preconceitos; a construção de um sistema crítico capaz de avaliar os outros sistemas filosóficos; um novo modo de pensar, o pensamento crítico, oposto à metafísica dogmática e ao ceticismo. Cf. ARENDT, Hannah. Op. cit. p. 43-5.

²⁶ ARENDT, Hannah. *Lições sobre a filosofia política de Kant*. p. 51.

²⁷ Idem, *ibidem*. p. 52.

²⁸ Idem, *ibidem*. p.55-6.

²⁹ Pensamento crítico, comunicabilidade e publicidade são conceitos que terão um papel fundamental na teoria do juízo político de Hannah Arendt, como veremos adiante.

1.3 O LEGADO POLÍTICO DA *CRÍTICA DA FACULDADE DO JUÍZO* DE KANT

Arendt considera que o maior legado de Kant para o pensamento político se encontra em sua terceira *Crítica*, a *Crítica da faculdade do juízo*, na primeira parte, onde desenvolve a Analítica do Belo, na qual tematiza o juízo reflexionante estético. Tal juízo é tomado por Arendt como paradigma da faculdade de julgar, pois, segundo ela, ele possui uma dimensão política.

Uma vez que Kant não escreveu sua filosofia política, o melhor meio para descobrir o que ele pensava sobre o assunto é voltar-se para a *Crítica do juízo estético*, em que, ao discutir a produção de obras de arte em sua relação com o gosto, que julga e decide sobre elas, confronta-se com um problema análogo.³⁰

Da *Analítica do Belo*, Arendt retira conceitos que são fundamentais em sua teoria do juízo, e são tais conceitos que permitem que ela faça analogias entre arte e política. Como veremos adiante com mais detalhes, Arendt realiza uma leitura peculiar dessa parte da 3ª *Crítica* e livre e deliberadamente utiliza alguns conceitos para compreender o *modus operandi* da faculdade humana de julgar os eventos políticos. Nessa leitura apropriativa se destacam os conceitos de juízo reflexionante estético, desinteresse, imaginação, mentalidade alargada, comunicabilidade e senso comum (*sensus communis*). É claro que Arendt não se restringe a esses conceitos em seu diálogo com a obra de Kant, mas são esses os principais conceitos que a permitem estabelecer uma possível relação entre a estética e a política kantiana. É importante observar que o principal ponto da analogia de Arendt entre arte e política é sua observação de que ambos têm em comum o fato de serem fenômenos do mundo público, seu elemento comum é o compartilhar o mundo.

Em *A Crise na cultura*, Arendt observa que a capacidade de julgar enquanto uma faculdade especificamente política já era conhecida pelos gregos, que a chamavam de *phrónesis*, ou discernimento. Tal era considerada a principal virtude do político, sua capacidade de discernimento arraigada no senso comum, em

³⁰ ARENDT, Hannah. *Lições sobre a filosofia política de Kant*. p. 79.

contraposição à sabedoria do filósofo. Arendt aqui faz referência a distinção feita por Aristóteles na *Ética a Nicômaco*. Ela faz essa observação para salientar que o que há de novo nas proposições da *Crítica da faculdade do juízo* de Kant, é que ele descobre o fenômeno do juízo em toda a sua grandeza, ao investigar o juízo de gosto, que como tal, sempre havia sido considerado como a única espécie de juízo que não teria implicações políticas. Diz ela:

Kant se viu perturbado pela pretensa arbitrariedade e subjetividade do *de gustibus non disputandum est* (que sem dúvida é inteiramente verdadeiro para idiosincrasias pessoais), por tal arbitrariedade ofender seu sentido político, não seu senso estético. Kant, que decerto não era super-sensível às coisas belas, era profundamente cômico da qualidade pública da beleza.³¹

Segundo Arendt, o ponto importante aqui é que Kant atenta para a relevância pública da beleza. O juízo de gosto é aberto à discussão, pois se espera compartilhar o mesmo sentimento de prazer com os demais, buscando a sua concordância com o próprio juízo. Como o gosto está ancorado no senso comum, que toma em consideração todos os demais, desconsiderando todas as condições privadas e subjetivas, o juízo de gosto pode ser considerado o próprio oposto dos sentimentos íntimos.³²

Na visão de nossa autora, ao tematizar o gosto, que era um dos tópicos favoritos do Século XVIII, Kant descobriu o juízo, a faculdade humana de julgar, subtraindo dela as implicações morais. Para Kant, o juízo é que decide se algo é belo ou não, sendo que as questões do certo ou errado, ou seja, as questões morais, ficam somente a cargo da razão.

Nas *Lições*, Arendt enfatiza dois liames, que segundo ela, existem entre as duas partes da *Crítica da faculdade do juízo*, e que estão mais intimamente relacionados ao político do que suas outras obras. Um dos liames é que Kant, na terceira *Crítica*, fala dos homens no plural, dando ênfase à sociabilidade humana. O outro é que a faculdade do juízo lida com particulares, diferentemente dos universais

³¹ ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. p. 276.

³² Idem, *ibidem*. p. 276.

com que lida o pensamento. Segundo Arendt, em nenhum momento na *Crítica da faculdade do juízo*, Kant fala do homem como ser inteligível ou cognoscente, nem mesmo menciona a palavra verdade. Aqui, ele fala “dos homens no plural, como eles realmente são e vivem em sociedades.”³³

Arendt enuncia três diferentes perspectivas do pensamento kantiano a partir das quais podemos considerar os negócios humanos: a espécie humana e seu progresso; o homem enquanto ser moral e um fim em si mesmo; os homens no plural e a sociabilidade. Segundo ela, distinguir essas três perspectivas é pré-condição para compreender Kant. Quando Kant fala do homem no singular (*Crítica da razão pura* e na *Crítica da razão prática*), ele está falando do homem enquanto “ser racional, sujeito às leis da razão prática que ele dá a si mesmo, autônomo, um fim em si mesmo, pertencente a um *geisterreich*, um reino de seres inteligíveis.”³⁴ Nessa perspectiva, o homem estabelece para si leis que seriam válidas não apenas para os homens desta Terra, mas para qualquer criatura racional do universo. Quando fala da espécie humana (2ª parte da *Crítica da faculdade do juízo*), encontra-se implícita nessa perspectiva a idéia de humanidade, como parte da natureza, sujeita à história e a ser considerada sob a idéia de um fim (juízo teleológico), do progresso. Quando fala dos homens no plural, fala dos reais habitantes da terra (1ª Parte da *Crítica da faculdade do juízo – Analítica do Belo*).

Na interpretação de Arendt, na *Analítica do Belo*, Kant não fala do “homem”, mas dos “homens” enquanto “criaturas limitadas a Terra, vivendo em comunidades, dotadas de senso comum, *sensus communis*, um senso comunitário; não-autônomos, cada qual precisando da companhia do outro mesmo para o pensamento.”³⁵ O que Arendt quer salientar aqui é a ênfase dada por Kant à sociabilidade humana como condição de possibilidade do juízo e até mesmo da atividade do pensamento, ou seja, os homens não são interdependentes apenas para suprir suas necessidades imediatas de sobrevivência, mas também para desenvolver e atualizar as atividades humanas mais elevadas, as atividades do

³³ ARENDT, Hannah. *Lições sobre a filosofia política de Kant*. p. 21.

³⁴ Idem, *ibidem*. p. 37.

³⁵ Idem, *ibidem*.

espírito. Ela acredita que é a partir dessa perspectiva que se pode buscar uma filosofia política em Kant.

A leitura de Arendt da *Analítica do Belo* e sua ênfase na perspectiva kantiana dos “homens no plural” se apóiam especialmente nos conceitos de *sensus communis*, comunicabilidade e uso público da razão. O último, um conceito proveniente da *Crítica da razão pura* e do texto “*Que é Esclarecimento?*”. Na interpretação arendtiana tais conceitos encontram-se interligados mais proximamente ou mais convenientemente do que realmente estão na obra de Kant. A idéia do uso público da razão e da comunicabilidade e publicidade como condição do pensamento, desempenham um papel fundamental na teoria kantiana, especialmente ao se tratar da razão em sua tarefa crítica. A comunicabilidade e publicidade servem como pedra-de-toque da verdade subjetivamente construída, e desse modo, supõe a pluralidade e comunidade de homens. Porém, o conceito de comunicabilidade na 3ª *Crítica* requer uma leitura distinta, pois nessa obra aparece como uma condição subjetiva *a priori* atribuível a todos e que torna possível que um juízo de gosto seja compartilhável, e não como a comunicação efetiva de um juízo como ocorre no âmbito empírico. Já o conceito de *sensus communis* enquanto um sentido comunitário, o que realmente é afirmado por Kant na 3ª *Crítica*, permite Arendt interpretá-lo como condição da intersubjetividade, portanto, da pluralidade, mesmo não sendo esse o propósito de Kant. No entanto, devemos observar que essa é uma perspectiva de leitura de Arendt e que diante de uma leitura fiel dos diversos textos kantianos implicados apresenta sérios problemas de interpretação.³⁶

1.3.1 Juízo Reflexionante Estético e Juízo Político

³⁶ Os conceitos de *sensus communis* e comunicabilidade serão tratados mais detalhadamente no próximo capítulo, onde faremos a exposição dos conceitos na 3ª *Crítica* e a interpretação realizada por Arendt.

Das três atividades basilares³⁷ do espírito, pensar, querer e julgar, o julgar é caracterizado por Arendt como o “misterioso dom pelo qual o geral, que é sempre uma construção mental, e o particular, que é sempre dado à experiência dos sentidos, são reunidos”.³⁸ Arendt compreende a faculdade de julgar como a faculdade de ajuizar particulares, sem subsumi-los a regras gerais previamente dadas. Trata-se de uma faculdade peculiar, pois não é inerente ao intelecto, e saber como aplicar o geral ao particular é, segundo Kant³⁹, um “talento especial”, que não pode ser ensinado, apenas exercido. A faculdade de julgar é considerada por Arendt, como uma das mais importantes capacidades humanas, além de ser a mais política das habilidades espirituais do homem. O julgar é fundamental ao homem enquanto ser político, pois permite a ele se orientar em um domínio público, no mundo comum, compartilhado com outros homens.

A faculdade do juízo lida com particulares, que como tais, possuem algo de contingente, diferentemente do universal com que geralmente lida o pensamento. Arendt observa que os particulares referidos na *Análítica do Belo* dizem respeito aos objetos do juízo propriamente dito, ou seja, a objetos a que chamamos belos, sem podermos subsumi-los a uma regra geral de beleza. Ao proferirmos o juízo “Que bela rosa”, não chegamos a ele aplicando a regra geral de que “Todas as rosas são belas”, deduzindo a partir daí que “esta flor é uma rosa e, portanto, é bela”. Ao contrário, partimos do particular em busca do universal. Para sua concepção de juízo político Arendt utiliza a distinção feita por Kant na *Primeira Introdução à 3ª Crítica*, entre juízo determinante e juízo reflexionante. O juízo é determinante quando o universal (regra, princípio, lei) é dado e a faculdade do juízo o aplica ao particular. Nesse caso, a faculdade do juízo somente faz subsumir o particular no universal dado. Quando apenas o particular for dado e a faculdade do juízo precisa encontrar o universal correspondente, o juízo é reflexionante. Nesse caso, a faculdade do juízo

³⁷ Ao caracterizar tais atividades mentais como basilares Arendt quer destacar o caráter autônomo de cada uma delas. Isto é, tais atividades embora todas sejam atividades do espírito não podem derivar umas das outras e nem podem ser reduzidas a um denominador comum. Cada uma delas obedece às leis inerentes à própria atividade. Cf. ARENDT, Hannah. *A Vida do espírito*. Traduzido por João C.S. Duarte. Lisboa: Instituto Piaget, 1999. v. 1, *Pensar*. p. 81-2.

³⁸ Idem, *ibidem*.

³⁹ Essa observação é feita por Kant na *Crítica da Razão Pura*, B 171-174. KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Traduzido por Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 5. ed., 2001. B 171-174.

precisa elevar-se do particular dado, sem guia prévio, até encontrar o universal que lhe corresponda.

Na *Crítica da razão pura* a faculdade de julgar é definida em contraste com o entendimento em geral, que é a faculdade de regras. A faculdade de julgar é “a capacidade de *subsumir* a regras, isto é, a faculdade de discernir se algo se encontra subordinado a dada regra ou não”.⁴⁰ Como é uma faculdade de aplicação de regras a particulares, Kant observa que a lógica geral não pode pretender mostrar como deve se subsumir nestas regras sem recorrer novamente a uma regra. Ou seja, não se pode prover regras para o uso dessa capacidade do espírito. A estipulação de regras para a aplicação de regras conduziria a um regresso infinito, já que sempre seria necessária uma nova faculdade de julgar. Por isso, a faculdade de julgar é caracterizada por Kant como um “talento especial” que não pode ser ensinado, apenas praticado. Como tal é uma capacidade requerida tanto no juízo de conhecimento como na deliberação prática e que nos permite “perceber” ou “sentir” se um particular dado se encontra ou não sob uma determinada regra.

Arendt está ciente do caráter predominantemente determinante da faculdade do juízo na 1ª *Crítica*, mas quer chamar a atenção para a natureza peculiar e autônoma dessa faculdade, que segundo ela, fica ainda mais evidente no juízo meramente reflexivo, pois nesse caso não existem regras gerais às quais se possa subsumir o particular em questão. Nessas passagens da 1ª *Crítica*, Kant salienta que a faculdade de julgar é o cunho específico do chamado bom senso e que a sua falta, chamada por ele de “estupidez”, não pode ser suprida por nenhuma escola. Pois, mesmo conhecendo e dispondo de regras, pode acontecer a um homem não dotado desse dom natural, fazer delas uma má aplicação. Desse modo, podemos dizer que a faculdade de julgar enquanto dom natural é uma capacidade que nos permite “sentir” a corretude de um juízo.

É importante salientarmos que na *Crítica da razão pura* a faculdade do juízo apresenta um aspecto reflexivo, mesmo sendo predominantemente determinante. Determinação e reflexão aparecem como dois pólos complementares da atividade

⁴⁰ KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. B 172.

do juízo, ou seja, como dois momentos envolvidos na subsunção de particulares sob universais. O momento reflexivo consiste em buscar o conceito sob o qual o particular dado é para ser subsumido; o momento determinante consiste na determinação do particular como sendo tal por subsumi-lo sob o conceito. Esse duplo procedimento da atividade do juízo caracteriza também a determinação moral. No juízo moral o momento reflexivo se refere à universalização da máxima, procedimento que nos permite avaliar o particular dado. Já o momento determinante diz respeito à universalidade da lei moral, que como tal é o critério determinante da máxima. Em outras palavras, universaliza-se a máxima para que se veja seu acordo com a universalidade da lei. No entanto, mesmo que todo juízo determinante envolva reflexão, o que Kant quer mostrar na 3ª *Crítica* é que nem todo juízo reflexivo envolve uma determinação correspondente. Para isso ele investiga a possibilidade de haver algo como um juízo meramente reflexivo, ou seja, um juízo reflexivo que não envolva uma determinação.

De acordo com Kant, são juízos meramente reflexivos os juízos estéticos (juízos de gosto e juízos sobre o sublime) e os juízos teleológicos. Como vimos, Arendt considera apropriado para uma filosofia política o estatuto do juízo de gosto, e é esse juízo meramente reflexivo que iremos considerar.

De um modo geral a atividade reflexiva consiste em uma comparação envolvendo dadas representações, de modo que tais representações são comparadas ou com outras representações ou com sua faculdade de conhecimento (reflexão transcendental)⁴¹, ambas visando à formação de um conceito. Do mesmo modo, a reflexão estética também envolve a comparação de uma dada representação, e como reflexão transcendental essa comparação é com sua faculdade de conhecimento. Mas ela se distingue no que diz respeito à sua meta e resultado, pois o efeito da reflexão estética não é um conceito, mas um sentimento.

O que ocorre na reflexão estética é que o ato de comparação permite que nos certifiquemos através do sentimento, e não de conceitos, se a forma do objeto refletido ocasiona ou não uma livre harmonia das faculdades cognitivas, imaginação

⁴¹ A reflexão transcendental é apresentada por Kant na *Anfibolia dos conceitos da reflexão*. Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. B 317.

e entendimento. A relação entre as faculdades cognitivas é caracterizada por uma certa tensão, pois ambos caminham para direções opostas, o entendimento para a universalidade e a imaginação para a especificidade. A relação harmoniosa entre essas faculdades ocorre quando ambas cumprem cada qual sua função sem prejudicar-se mutuamente. O efeito de tal harmonia é o sentimento de prazer. No juízo reflexionante estético não existem categorias universais nas quais possamos nos apoiar, nem mesmo regras de verificação como acontece no juízo cognitivo. Seu fundamento determinante é sempre uma “sensação”,⁴² que não pode tornar-se um conceito de um objeto, pois é o sentimento de prazer e desprazer.

O que caracteriza um juízo como estético é o fato que ele é baseado sobre um sentimento de prazer e desprazer, o que para Kant significa que ele é um juízo não cognitivo. Em tal juízo não se faz uma afirmação sobre o objeto, mas sobre o estado representacional do sujeito na apreensão de um objeto. Sua fonte, portanto, é subjetiva. Mesmo contendo as condições necessárias para uma cognição, o predicado de um tal juízo nunca é um conceito de um objeto. Seu fundamento determinante é a sensação produzida no sujeito pelo jogo harmonioso das faculdades cognitivas em sua relação. Em outras palavras, no juízo estético, o efeito da relação entre as faculdades de conhecimento é algo sentido antes que compreendido conceitualmente.

Segundo Arendt, o juízo reflexionante estético ao lidar com o que é contingente, particular, lida com os fenômenos do mundo e os julga belos ou não, tais como nos aparecem, sem subsumi-los a regras gerais, tendo em vista apenas “um prazer meramente contemplativo ou satisfação inativa”.⁴³ Arendt cita a passagem da *Metafísica dos Costumes* onde Kant faz a distinção entre prazer prático e prazer meramente contemplativo para destacar que o primeiro, mas não o

⁴² Allison observa que Kant distingue *sensação* como constituinte da matéria das intuições empíricas e *sensação* como o sentimento de prazer e desprazer. Embora ambas sejam subjetivas, pois refletem o estado do sujeito, a primeira, mas não a última pode ser referida a objetos em juízos cognitivos. No juízo reflexionante estético a sensação é produzida no sujeito pelo jogo harmonioso das duas faculdades cognitivas, imaginação e entendimento. A relação entre essas duas faculdades, o “jogo livre”, que faz com que o entendimento reflita sobre a mera forma dada pela imaginação, causa uma sensação, o sentimento de prazer e desprazer, que é o fundamento determinante do juízo estético. Cf: ALLISON, Henry. *Kant's theory of taste: a reading of the Critique of aesthetic judgment*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001. p.51-2.

⁴³ KANT, Immanuel. *Metafísica dos costumes*. Traduzido por Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2004, v. 1, *Princípios metafísicos da doutrina do direito*. p. 16.

último, é oriundo da filosofia prática kantiana. Segundo ela, o julgamento do particular sem dispor de conceitos não tem lugar na filosofia moral kantiana, pois “o juízo não é a razão prática”.⁴⁴

De acordo com Kant, prazer prático é aquele que está necessariamente ligado ao desejo do objeto, e, portanto, um prazer ao qual está unido um interesse na existência do objeto. Já o prazer meramente contemplativo é aquele que não está necessariamente ligado ao desejo do objeto, e, por conseguinte, não é um prazer na existência do objeto. Portanto, o contraste entre os dois tipos de prazer reside em que o primeiro é um prazer relacionado com o desejo do objeto e o último um prazer independente desse desejo. O sentimento desse prazer independente do desejo do objeto é identificado com o prazer do gosto.

Na *Crítica da faculdade do juízo*, Kant nos explicita o que entende ser a faculdade do gosto: “Gosto é a faculdade de ajuizamento de um objeto ou de um modo de representação mediante uma complacência ou descomplacência independente de todo interesse”.⁴⁵ Para Kant, a característica definidora da complacência do gosto é o desinteresse. O ponto aqui é a caracterização do sentimento de prazer despertado no juízo estético como um prazer meramente contemplativo, o que acarreta que tal juízo é desprovido de qualquer interesse. A questão é compreender como um sentimento de prazer pode ser caracterizado como desinteressado.

1.3.2 Juízo e Desinteresse

Para compreendermos o desinteresse em Kant, precisamos considerar sua concepção de interesse, que é remanescente de sua filosofia moral, já que tal interesse sempre se refere à faculdade da apetição (vontade), ou como seu

⁴⁴ ARENDT, Hannah. *Lições sobre a filosofia política de Kant*. p. 22-3.

⁴⁵ KANT, Immanuel. *Crítica da faculdade do juízo*. Traduzido por Valério Rohden e Antonio Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002. p. 55.

fundamento determinante ou como se vinculando necessariamente a ele.⁴⁶ A referência à faculdade da apetição traz consigo sempre ou uma complacência patologicamente condicionada (interesse patológico, de inclinações) ou uma complacência prática (interesse da razão, moral), e tal complacência não é determinada apenas pela representação do objeto, mas também pela representada conexão do sujeito com a existência do mesmo. Kant chama de interesse a complacência que ligamos à representação da existência de um objeto.⁴⁷ O que apraz não é apenas o objeto, mas também a existência do mesmo. Por conseguinte, uma complacência desinteressada deve ser independente de qualquer preocupação com a existência do objeto da complacência, isto é, devemos ser indiferentes com relação à existência do objeto. “Não se tem que simpatizar minimamente com a existência da coisa, mas ser a esse respeito completamente indiferente para em matéria de gosto desempenhar o papel de juiz.”⁴⁸ No juízo sobre o belo importa apenas saber como ajuizamos um objeto na simples contemplação, isto é, importa saber se a representação do objeto no sujeito é acompanhada de complacência, independentemente de qualquer referência ao interesse do sujeito com relação à existência do objeto dessa representação. É importante salientarmos que na contemplação implicada no juízo sobre o belo não estão envolvidos conceitos, pois um juízo de gosto não é um juízo de conhecimento, por isso não é fundado sobre conceitos e nem tem o fim de chegar a um conceito determinado.

Como vimos acima, na concepção de interesse de Kant (tanto o interesse de inclinações como o interesse da razão) há uma ligação entre interesse e existência. Tal ligação fica evidente no que diz respeito ao estímulo ou razão para agir do sujeito. Ou seja, como toda ação intencional visa um fim, os interesses sobre os quais as ações são baseadas, seja de origem sensível ou puramente racional, são interesses na realização de algo projetado como o fim da ação. Interessar-se na realização de algo é preocupar-se com e desejar a sua existência. O interesse aqui não diz respeito apenas à mera existência do objeto, mas antes a sua contribuição

⁴⁶Kant se preocupa em distinguir interesse de inclinações (interesse patológico) e interesse prático (interesse da razão), que representa um interesse puro. Um interesse puro é aquele estímulo ou razão para agir que é independente de qualquer desejo ou inclinação sensível, caracterizando-se assim como um interesse moral. Portanto, ter um desejo ou inclinação não significa ter um interesse moral, pois tal interesse requer que aprovemos racionalmente nosso desejo.

⁴⁷ KANT, Immanuel. *Crítica da faculdade do juízo*, § 2, p. 49.

⁴⁸ Idem, *ibidem*. p. 50.

para atingir algum fim almejado.⁴⁹ O que Kant apresenta na 3ª *Crítica*, ao falar da complacência implicada no juízo de gosto é a idéia de que pode haver uma complacência que não é ligada com a representação da existência do objeto, e que tal seria a complacência no belo.

Para elucidar essa questão e determinar a qualidade peculiar da complacência no belo Kant contrapõe complacência desinteressada àquela ligada a interesse. De acordo com ele, a complacência no agradável e a complacência no bom são ligadas a interesse e além delas não há mais nenhum tipo de complacência interessada. Como o agradável e o bom esgotam as espécies de interesse, a complacência do juízo de gosto, que é distinta de ambas, é caracterizada como desinteressada.

Outra característica peculiar da complacência no belo é que justamente por não envolver nenhum interesse, é também uma complacência livre.⁵⁰ Tal caracterização não significa a liberdade de escolhermos se um objeto é belo ou não, mas quer significar que tal complacência, ao contrário da complacência no agradável e no bom, não é compelida por nenhum fator externo ao próprio ato de contemplação, isto é, por nenhum interesse. Como todo interesse, seja patológico (inclinação) ou da razão (respeito), pressupõe ou dá origem a uma necessidade⁵¹ e ainda é o fundamento de determinação da aprovação no juízo, resulta que um juízo de tal natureza não pode ser caracterizado como livre. Em outras palavras, nesses casos não temos a liberdade de fazer do objeto um objeto de prazer para nós mesmos, pois o que determina nossa complacência é um interesse.

Na concepção de Arendt, o gosto se interessa pelo mundo “desinteressadamente”, julga as coisas e o mundo em seu valor, na sua aparência e temporalidade, desconsiderando sua função ou utilidade. No gosto não estão implicados nem os interesses vitais, nem morais do indivíduo. “Para os juízos do

⁴⁹ Cf. ALLISON, Henry. *Kant's theory of taste: a reading of the Critique of aesthetic judgment*. p.89-90.

⁵⁰ KANT, Immanuel. *Crítica da faculdade do juízo*, § 5, p. 55.

⁵¹ Aqui Kant usa o termo “necessidade” de um modo peculiar, significando a necessidade racional de obediência à lei moral ou então uma necessidade provinda de nossa natureza sensível. O que ele quer mostrar é que a complacência no belo é independente de qualquer necessidade, seja moral ou sensível. Cf. ALLISON, Henry. op. cit. p.93-4 e KANT, Immanuel. op. cit. § 5, p.55.

gosto, o mundo é objeto primário, e não o homem, nem a vida do homem, nem seu eu.”⁵²

1.3.3 Juízo e Gosto

Para compreendermos a derivação da faculdade do juízo do sentido do gosto, é importante sabermos como se caracteriza esse sentido no ser humano. Segundo Arendt, dos cinco sentidos humanos, três são de fácil comunicação e nos apresentam claramente os objetos do mundo exterior, pois lidam diretamente com tais objetos. Os sentidos objetivos são: a visão, a audição e o tato. Através desses sentidos os objetos são identificados e podem ser compartilhados com os outros por meio da comunicação; as sensações podem ser expressas por palavras. Eles também possuem em comum a capacidade de representação, ou seja, possuem a faculdade da imaginação que possibilita tornar presente a sensação recebida e que está ausente. Esses sentidos ainda se caracterizam pela possibilidade que temos de suspender o juízo acerca da sensação recebida. Podemos recordar uma visão que tivemos e pensar sobre ela, realizando o ajuizamento posteriormente.

O olfato e o gosto são sentidos internos subjetivos. O que eles sentem não é um objeto, mas uma sensação, e tal sensação não está referida ao objeto, portanto não pode ser rememorada. Só podemos reconhecer a mesma sensação quando a sentimos novamente, na sua ausência não podemos tê-la presente como acontece com os outros sentidos, pois o olfato e o gosto não possuem a capacidade de representação. Somente esses dois sentidos se referem ao particular enquanto particular, pois a sensação sentida é única. São sentidos discriminatórios; a nossa reação de aprovação ou desaprovação à sensação recebida é imediata, não é mediada por qualquer reflexão ou pensamento. Eles nos causam sensações internas completamente privadas e impossíveis de serem comunicadas, pois o que provamos e o que cheiramos não pode ser expresso em palavras. Como somos diretamente afetados e nossa reação é imediata, torna-se impossível haver

⁵² ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. p. 277.

discussão sobre questões de certo ou errado. Nenhum argumento pode nos persuadir a gostar de algo que nosso gosto não aprovou. O problema nas questões de gosto é que eles são incomunicáveis.

Arendt se pergunta então, o que levou Kant a derivar do sentido do gosto, um sentido privado e incomunicável, o fenômeno espiritual do juízo. Segundo ela, encontramos a solução para essa questão em duas faculdades do espírito humano: a imaginação e o senso comum. Como vimos, as características do sentido do gosto já nos indicam a sua ligação com a faculdade de julgar particulares. Ele se caracteriza por ser um sentido que se refere ao particular enquanto particular, é discriminador por natureza, e como tal, provoca uma reação subjetiva imediata de aprovação ou desaprovação à sensação exterior recebida. A reflexão sobre a aprovação ou não da nossa escolha imediata e a aceitação ou não de tal escolha, é o que nos possibilita saltar do gosto para o juízo. Nessa operação, a faculdade da imaginação e o senso comum desempenham um papel crucial. A faculdade da imaginação - como aquela que nos permite trazer de volta ao espírito um objeto ausente aos sentidos, e o senso comum - como o sentido comum que nos garante a comunicabilidade das sensações dos outros sentidos e nos permite ultrapassar os limites da subjetividade -, são as condições de possibilidade para efetuarmos o salto do gosto - que é um sentido privado - para o juízo, que exige a presença dos outros para lhe conferir sentido.⁵³

O juízo de gosto, ao se manifestar, remete a algo que é comum a todos – o mundo- colocando-o no centro, ao mesmo tempo em que se dirige aos outros lhes solicitando a concordância com o próprio gosto. Na interpretação de Arendt, Kant denominou essa abertura ao outro, o seu reconhecimento e a busca de concordância no juízo de gosto, de “pensar alargado”. O pensamento alargado é possibilitado pelas faculdades da imaginação e do senso comum é alcançado através da comparação do nosso juízo com os juízos possíveis dos outros, colocando-nos potencialmente no lugar de qualquer outro homem. Tal juízo exige a capacidade de nos distanciarmos de nossos interesses privados, de nossas inclinações subjetivas, pois só assim é possível reconhecermos o outro, a aparência

⁵³ Cf. ARENDT, Hannah. *Lições sobre a filosofia política de Kant*. passim.

no seu próprio valor. Esse distanciamento ou desinteresse caracteriza o juízo de gosto e nos possibilita alcançar a imparcialidade no ato de julgar.

2 SENSO COMUM E IMAGINAÇÃO: CONDIÇÕES DE POSSIBILIDADE DO JUÍZO

A solução para a derivação da faculdade do juízo reflexiva, que Arendt considera uma faculdade com características eminentemente políticas, do sentido do gosto, que é subjetivo e privado, é apontada por ela como se encontrando em duas faculdades humanas, a imaginação e o senso comum, as quais seriam condições de possibilidade para emitirmos um juízo de tal natureza. Arendt elabora os conceitos de imaginação e senso comum tomando como ponto de partida a obra kantiana. Para compreender a faculdade da imaginação Arendt se apropria das definições apresentadas por Kant na *Crítica da razão pura* e na *Antropologia*. Já o conceito de senso comum – *sensus communis* – se encontra na *Crítica da faculdade do juízo*.

2.1 SENSO COMUM

Arendt compreende o senso comum como um sentido comum a todos os homens, que regula e controla todos os nossos outros sentidos. Ele permite que os dados sensoriais de nossos cinco sentidos, pessoais e subjetivos, se ajustem a um mundo comum objetivo que compartilhamos com os outros. Sem esse sentido comum, permaneceríamos enclausurados na nossa própria particularidade de dados sensoriais, que por sua própria natureza não são dignos de confiança. “Somente por termos um senso comum, isto é, somente porque a terra é habitada, não por um homem, mas por homens no plural, podemos confiar na nossa experiência sensorial imediata.”¹ Enquanto sentido comum, o senso comum “nos desvenda a natureza do

¹ ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*. Traduzido por Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p. 528. Nesse texto Arendt quer chamar a atenção para o fato que até mesmo para a experiência humana do mundo, que nos é dado sensorial e materialmente, depende do nosso senso comum, do nosso contato com os outros homens. Ela faz essa observação ao tratar do problema do isolamento nos campos de concentração.

mundo enquanto este é um mundo comum”², pois nos garante a comunicabilidade das sensações de nossos outros sentidos, permitindo-nos ultrapassar os limites da subjetividade.

Em *A Vida do espírito*³, Arendt diz que o senso comum é uma espécie de sexto sentido humano⁴ que adapta as sensações recebidas dos cinco sentidos privados a um mundo comum partilhado por todos. Ele realiza a mediação intersubjetiva das sensações permitindo a apreensão da realidade. A intersubjetividade garantida pelo senso comum se evidencia ao nos darmos conta de que o mesmo objeto percebido pelos sentidos privados de cada um também aparece aos outros. O contexto em que o objeto aparece é o mesmo, mesmo que seu modo de aparecer possa ser diferente a cada indivíduo, isto é, ele pode ser visto sob diferentes perspectivas. De acordo com Arendt, é a intersubjetividade do mundo, garantida pelo senso comum, “mais do que a similitude da aparência física, que convence os homens que pertencem a mesma espécie”⁵.

O senso comum também nos garante a sensação de realidade, que se refere ao “contexto no qual os objetos singulares aparecem bem como ao contexto em que nós próprios enquanto aparências existimos no meio de outras criaturas que aparecem”.⁶ Assim como a cada um de nossos cinco sentidos corresponde uma propriedade específica que nos possibilita perceber sensorialmente o mundo, ao nosso sexto sentido corresponde a propriedade mundana do ser-real (*realness*). O sentido do ser-real não é uma sensação, mas, como diz nossa autora, é “parente” da sensação.⁷ É um sentimento adicional que acompanha todas as nossas experiências sensíveis possibilitando que as sensações recebidas façam sentido, já que funciona como um princípio comum dos cinco sentidos. É esse sentido do ser-real que nos fornece a certeza da tangibilidade das coisas que nos rodeiam, e também de nós mesmos, através da articulação das sensações dos outros sentidos.

² ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. Traduzido por Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2005. p. 276.

³ Idem. *A Vida do espírito*. Traduzido por João C. S. Duarte. Lisboa: Instituto Piaget, 1999, v. 1, *Pensar*, p. 29.

⁴ Aqui Arendt se baseia no conceito de *sensus communis* de Tomás de Aquino. Cf. ARENDT, Hannah. op. cit. p. 60.

⁵ Idem, *ibidem*. p.60.

⁶ Idem, *ibidem*. p. 61.

⁷ Idem, *ibidem*.

No mundo das aparências⁸, a realidade percebida “é garantida pelo seu contexto mundano, o qual inclui outros que percebem como eu, por um lado, e pelo funcionamento articulado dos meus cinco sentidos por outro.”⁹ O senso comum permite o funcionamento articulado dos outros sentidos, pois se estende a todos os objetos desses sentidos garantindo que possamos perceber um objeto como único. Ou seja, por possuímos esse sexto sentido é que ao estarmos em relação com um objeto podemos saber que é o mesmo objeto que vemos, tocamos, ouvimos, cheiramos e provamos. E, apenas porque podemos nos comunicar com os outros que a tangibilidade das coisas pode ser certificada.

2.1.1 O *Sensus Communis* Kantiano: a Distinção entre Entendimento Humano Comum e Sentido Comum

Nas *Lições*, fica ainda mais evidente o importante papel do senso comum para a teoria do juízo de Arendt. No entanto, aqui encontramos uma dificuldade no modo como ela trata desse conceito. Tal dificuldade se encontra na apropriação arendtiana do conceito de *sensus communis* tal como é definido por Kant na 3ª *Crítica*. Arendt comenta brevemente o § 40 da *Crítica da faculdade do juízo* ao fazer referência ao *sensus communis* como condição de possibilidade do juízo. Nesse § Kant deixa clara a distinção entre senso comum como usualmente é conhecido, o “são-entendimento” ou entendimento humano comum, e senso comum como um sentido comum ou sentido comunitário.

Kant diz que o entendimento humano comum enquanto são-entendimento é o mínimo que se pode esperar de alguém que pretenda chamar-se homem. Seria o conhecimento humano vulgar. No entanto, o entendimento humano comum julga segundo conceitos, mesmo que sob princípios obscuramente representados, e não

⁸ Como observa Arendt, no mundo das aparências tudo o que é percebido está aberto ao erro e ilusão, pois nos aparece no modo de “parece-me”. No entanto, toda aparência carrega consigo uma indicação prévia de realidade, garantida pelo sentido do ser-real. Cf. ARENDT, Hannah. *A Vida do espírito*. p. 60.

⁹ Idem. *ibidem*.

segundo o sentimento, como é o caso do sentido comunitário. É nisso que reside a distinção entre ambos.

Freqüentemente, se dá à faculdade do juízo, quando é perceptível não tanto a sua reflexão mas muito mais o seu resultado, o nome de um sentido e fala-se de um sentido de verdade, de um sentido de conveniência, de justiça, etc.; conquanto sem dúvida se saiba, pelo menos razoavelmente se deveria saber, que não é num sentido que estes conceitos podem ter sua sede e menos ainda que um sentido tenha a mínima capacidade de pronunciar-se sobre regras universais.¹⁰

É o entendimento humano comum <*der gemeine Menschenverstand*>, o qual opera com conceitos, que possibilita que representações como verdade, conveniência, justiça, ocorram em nosso pensamento, já que para isso é preciso que não fiquemos limitados aos nossos sentidos e façamos uso das faculdades de conhecimento superiores.

Já o *sensus communis* enquanto sentido comum não opera com conceitos, mas como sentido, se funda em um sentimento. Ele é um sentido comum para o que é universalmente comunicável e compartilhável. Em outras palavras, é uma capacidade humana compartilhada para sentir o que é universalmente compartilhável.¹¹

Por *sensus communis*, porém, se tem que entender a idéia de um sentido *comunitário* <*gemeinschaftlichen*>, isto é, de uma faculdade de ajuizamento que em sua reflexão toma em consideração em pensamento (*a priori*) o modo de representação de qualquer *outro*, *como que* para ater o seu juízo à inteira razão humana e assim escapar a ilusão que, a partir de condições privadas e subjetivas – as quais facilmente poderiam ser tomadas por objetivas – teria influência prejudicial sobre o juízo.¹²

¹⁰ KANT, Immanuel. *Crítica da faculdade do juízo*. Traduzido por Valério Rohden e Antonio Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002, § 40, p. 139.

¹¹ Cf. ALLISON, Henry. *Kant's theory of taste: a reading of the Critique of aesthetic judgment*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001, p.149.

¹² KANT, Immanuel. op. cit. § 40, p. 139-40.

Enquanto sentido comunitário, o senso comum é apresentado por Kant como o único candidato possível a ser o princípio requerido para um juízo de gosto puro. Ou seja, enquanto sentido comum é uma faculdade capaz de combinar as características requeridas em um juízo de tal natureza, ser um sentido e ainda ser capaz de reivindicar validade universal. Como tal, no juízo de gosto, a idéia de um senso comum conecta um sentimento, que é algo subjetivo e privado, a uma pretensão de comunicabilidade universal.

A dificuldade acima mencionada a respeito da interpretação de Arendt do conceito de *sensus communis* encontra-se no fato de que ela trata o texto sem considerar claramente a distinção feita por Kant entre sentido comum e entendimento humano comum. Ela até menciona a distinção feita por Kant, mas não a desenvolve, e, ao comentar o texto as caracterizações kantianas do senso comum encontram-se amalgamadas, como se ela as confundisse. Apesar de sua insistência em definir o senso comum como um sentido, por vezes ela o equipara a faculdade do juízo enquanto entendimento humano comum. Não há problema em equiparar a faculdade do juízo ao “são-entendimento”, porém, é importante observar que Kant, ao falar do “são-entendimento” se refere à faculdade do juízo em sua correta aplicação de conceitos, o que o distingue de uma faculdade que se funda em um sentimento. E, mesmo que a concepção de senso comum arendtiana se autonomize em relação à concepção kantiana, fica no mínimo difícil de entender e explicar como uma faculdade de ajuizamento reflexiva designada também como um sentido, fundada em um sentimento, pode ao mesmo tempo ser uma faculdade de ajuizamento do entendimento humano que utiliza conceitos e máximas.

É importante observar também que não queremos sugerir aqui que em Kant e mesmo em Arendt existam duas ou mais faculdades do juízo distintas entre si. É a mesma faculdade do juízo que opera nos juízos de conhecimento, nos juízos práticos, nos juízos sobre o belo e nos juízos políticos. No entanto, o modo como ela opera nos diversos casos é distinto.

Nas *Lições* Arendt diz que ao utilizar o termo latino *sensus communis* Kant quer dizer que o senso comum é um sentido extra, uma capacidade extra do espírito que nos ajusta a uma comunidade. Ela sugere que para Kant é nesse sentido

comum que a própria humanidade do homem se manifesta, de modo que é por essa capacidade que os homens se diferenciam dos animais e dos deuses. “O *sensus communis* é um sentido especificamente humano, porque a comunicação, isto é, o discurso, depende dele.”¹³ Aqui Arendt se refere ao senso comum enquanto entendimento humano comum, já que cita a passagem em que Kant afirma que o “entendimento humano comum [...] é considerado o mínimo que sempre se pode esperar de alguém que pretenda chamar-se homem.”¹⁴ No entanto, mesmo fazendo referência direta à Kant, Arendt compreende o conceito de senso comum à sua própria maneira, pois ela o apresenta como condição da própria percepção dos objetos no mundo comum, bem como a condição da comunicação intersubjetiva do que se percebe.

O que Arendt salienta é que somente por termos esse senso comum é que podemos nos comunicar com os outros, nos compreender reciprocamente, formar uma comunidade de homens. A perda desse sentido caracteriza a ruptura com a comunidade e conseqüentemente a perda daquilo que nos humaniza. É por isso que evocando o § 53 da *Antropologia* kantiana, ela observa que a perda do *sensus communis* e a sua substituição pelo *sensus privatus* é o único sintoma geral da insanidade. Numa pessoa insana a referência ao outro é substituída por uma singularidade lógica, uma afirmação e insistência no próprio sentido. Ocorre uma separação do sujeito com a experiência, o que o torna obstinado pelo seu próprio ponto de vista e cego diante de toda a evidência compartilhada pelos demais. Ou seja, com a perda do senso comum ocorre uma ruptura com a experiência compartilhada entre os homens, com a comunicabilidade, e desse modo, a ruptura com o mundo comum e consigo próprio.

Arendt também compreende o senso comum enquanto sentido comunitário e seguindo Kant, o equipara ao sentido do gosto. Mas vejamos primeiro como Kant compreende esse conceito, para então tentarmos compreender o gesto interpretativo de Arendt.

¹³ ARENDT, Hannah. *Lições sobre a filosofia política de Kant*. Traduzido por André Duarte de Macedo. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993, p. 90.

¹⁴ KANT, Immanuel. *Crítica da faculdade do juízo*. § 40, p. 139 e ARENDT, Hannah. op. cit., p. 90.

Na *Crítica da faculdade de juízo estética*, primeira parte da 3ª *Crítica*, o *sensus communis* enquanto sentido comunitário desempenha um papel crucial, já que os juízos sobre o belo são fundados sobre esse sentido comum. No entanto, como observa Allison¹⁵, nessa parte da 3ª *Crítica* Kant apresenta pelo menos três caracterizações do senso comum, o que é fonte de confusão para os intérpretes de sua obra. No § 20 Kant o define como “o efeito decorrente do jogo livre de nossas faculdades de conhecimento.”¹⁶ Aqui o senso comum aparece como condição ou fundamento da reivindicação do acordo universal implícito no juízo de gosto. Somente sob a pressuposição de um tal sentido como princípio subjetivo presente em qualquer um é que é possível a comunicabilidade universal de um sentimento, de um juízo de gosto, pois ele liga o sentimento (privado) com a pretensão de comunicabilidade universal. O senso comum é um princípio subjetivo atribuível a todos os sujeitos que julgam, pois a sua fonte é subjetiva, já que é um sentimento que emerge do jogo livre das nossas faculdades cognitivas e é ocasionado pela forma do objeto ou sua representação.

No § 21, o senso comum é apresentado como pressuposição necessária para a comunicabilidade universal de nossa cognição, se é para se evitar o ceticismo. Não entraremos na análise do argumento envolvido aqui, pois o que importa para os nossos propósitos é apenas apontar as possibilidades de interpretação do senso comum na obra kantiana para buscarmos compreender a interpretação feita por Arendt. No entanto, se interpretarmos aqui o senso comum da mesma forma que no § 20 segue-se disso que o senso comum estético deve ser pressuposto como uma condição da cognição, o que não condiz com o pensamento kantiano. Allison sugere que no § 21 o senso comum seja compreendido não como no § 20 “o efeito decorrente do livre jogo de nossas faculdades de conhecimento”, característico do gosto, mas identificado com o “talento peculiar”, que somente pode ser praticado e não ensinado, característico do juízo na 1ª *Crítica*, ou seja, a faculdade para perceber imediatamente (capacidade de julgar) sem apelo a regras, mas através do sentimento, se um diverso intuído está de acordo com um conceito particular. Embora aqui o senso comum seja apresentado como condição da cognição, não se trata do entendimento humano comum ou *sensus communis logicus*, mas ainda de

¹⁵ ALLISON, Henry. *Kant's theory of taste: a reading of the Critique of aesthetic judgment*. p.156.

¹⁶ KANT, Immanuel. *Crítica da faculdade do juízo*. § 20, p. 83.

um sentido comum compartilhável. Desse modo, esse “talento peculiar” que nos permite “sentir” o acordo de um diverso intuído com um conceito particular na cognição, é o mesmo que nos permite sentir a harmonia das faculdades cognitivas em seu livre jogo que ocorre no juízo de gosto. Isso implica que o senso comum do § 21 (condição da comunicabilidade da cognição) é uma condição necessária, embora não suficiente, do juízo do gosto.¹⁷

No § 22 o senso comum é apresentado como um sentido comum que funciona como uma norma ideal, isto é, como um sentido que cumpre uma função normativa. O juízo de gosto contém uma reivindicação de acordo com os outros, e à medida que nessa reivindicação está implícita a necessidade¹⁸ do assentimento universal a respeito do nosso juízo, ele contém uma espécie de dever. Em outras palavras, ao emitirmos um juízo de gosto “não permitimos a ninguém ser de outra opinião,”¹⁹ pois acreditamos que nosso juízo, que tem como fundamento o sentido comum enquanto norma ideal, é tal que qualquer um deve concordar com ele. É uma norma ideal porque não nos diz como os outros irão julgar de fato, mas como “devem” julgar. Kant caracteriza essa norma como indeterminada, pois não há nenhum critério determinado para a sua exemplificação, ou seja, no juízo de gosto não temos como fazer um teste de universalização para nosso juízo como ocorre no juízo prático.

Além dessas caracterizações, no § 40 o senso comum é equiparado à faculdade do gosto e também como no § 20, caracterizado como um sentimento. Kant diz que,

o “gosto com mais direito que o são-entendimento pode ser chamado de *sensus communis*; e a faculdade de juízo estética, antes que a intelectual, pode usar o nome de um sentido comunitário, se se quiser empregar o

¹⁷ ALLISON, Henry. *Kant's theory of taste: a reading of the Critique of aesthetic judgment*. p.153 –5.

¹⁸ A necessidade implicada aqui não é objetiva como nos juízos cognitivos e práticos, mas é uma necessidade subjetiva pensada no juízo e representada por nós como objetiva por pressupormos um sentido comum. Essa necessidade também é denominada por Kant de exemplar e caracterizada como condicional. Não entraremos aqui nas implicações da necessidade subjetiva exemplar porque mais adiante ao tratarmos da leitura apropriativa de Arendt do § 19 abordaremos essa questão com mais detalhes.

¹⁹ KANT, Immanuel. *Crítica da faculdade do juízo*, § 22, p. 85.

termo “sentido” como um efeito da simples reflexão sobre o ânimo, pois então se entende por sentido o sentimento de prazer.²⁰

Enquanto no § 20 o senso comum é descrito como o efeito decorrente do jogo livre de nossas faculdades cognitivas, no § 40 é um efeito da simples reflexão sobre o ânimo. Apesar de não ser colocado nos mesmos termos, as duas definições do senso comum enquanto sentimento são equivalentes, já que o jogo livre se refere ao estado das faculdades cognitivas na reflexão estética. Já o senso comum enquanto faculdade de discriminação estética do belo e do não-belo, baseada no sentimento, isto é, no efeito da mera reflexão, corresponde ao gosto.

No § 40 Kant ainda diz que “poder-se-ia definir o gosto pela faculdade de ajuizamento daquilo que torna o nosso sentimento *universalmente comunicável* em uma representação dada, sem mediação de um conceito”.²¹ Aqui, como nos §§ 20 e 22, novamente se apresenta o caráter normativo do senso comum, pois enquanto princípio subjetivo comum garante a pretensão de validade universal do sentimento despertado na experiência estética.

Como vimos, nessas passagens o senso comum se caracteriza de três maneiras distintas: como sentimento, princípio ou norma, e como faculdade. Allison sugere que essas distintas caracterizações refletem a complexidade antes que a incoerência da idéia de um senso comum. São caracterizações complementares, antes que excludentes. Não exporemos aqui o argumento apresentado por Allison para demonstrar de que modo as caracterizações do senso comum kantiano se complementam na 3ª *Crítica*, já que para os nossos propósitos importa buscar uma pista para compreendermos a apropriação desse conceito por parte de Arendt.

2.1.2 As Implicações do Conceito de *Sensus Communis* na Interpretação Arendtiana

²⁰ KANT, Immanuel. *Crítica da faculdade do juízo*. § 40, p.142.

²¹ Idem, *ibidem*.

A ambigüidade do conceito de senso comum apresentado por Arendt pode de certa forma ser atenuada à luz das caracterizações kantianas mencionadas acima. Apesar de Arendt fazer referência direta ao § 40, seu texto nos remete a outras passagens da *Crítica*, bem como a outras obras do autor. Se considerarmos as diferentes caracterizações do senso comum presentes em Kant, perceberemos que a concepção arendtiana se torna mais compreensível. Vejamos. No § 21 o senso comum aparece como condição necessária para a comunicabilidade universal de nossa cognição, e se aceitarmos a sugestão de interpretação de Allison, ele é equiparado ao “talento peculiar” característico da faculdade do juízo da 1ª *Crítica*. É a esse “talento peculiar” ou “dom natural” que nos permite “sentir” a correteza de um juízo na cognição que Arendt se refere em *A Vida do espírito*²², citando Kant, ao falar sobre a peculiaridade do modo de operação da faculdade de julgar.

Ainda no *Postscriptum* de *Pensar*, quando se refere a um dos objetos de sua investigação no segundo volume da obra, isto é, a faculdade de julgar, diz que estará “à procura do <sentido silencioso>, o qual – sempre que foi tratado – foi sempre, mesmo em Kant, pensado como sendo o do <gosto>”.²³ Portanto, quando Arendt se refere ao senso comum como uma capacidade extra do espírito, como condição da comunicação entre os homens, e mesmo quando o equipara a faculdade de julgar, provavelmente tem em mente essa concepção. E é importante lembrar que mesmo sendo condição de nossa cognição não se trata de um senso comum lógico, mas de um sentido comum compartilhável.

Nessa concepção de senso comum, o aspecto central para Arendt é a possibilidade que esse sentido nos provê de ultrapassarmos os limites do subjetivo, nos garantindo a comunicabilidade das sensações de nossos outros sentidos privados, nos ajustando a um mundo comum partilhado com outros homens. Em outras palavras, assim compreendido o senso comum é o sentido que garante a intersubjetividade humana, mesmo para as atividades do espírito, além de garantir a sociabilidade, o viver entre homens. Aqui se evidencia o caráter político da interpretação arendtiana de senso comum, já que sob esse aspecto ele provê a

²² ARENDT, Hannah. *A Vida do espírito*. p. 81.

²³ Idem, *ibidem*. p. 237.

dimensão comunicativa entre os homens enquanto criaturas limitadas a Terra, vivendo em comunidades, propensas a vida social.

Assim como Kant no § 40 equipara senso comum e gosto, Arendt também o faz. Ela compreende que o senso comum é essa faculdade de ajuizamento reflexiva e que o resultado de tal reflexão nos afeta como se fosse uma sensação de gosto, o sentido discriminador, de escolha. O que é relevante aqui é que tal faculdade envolve uma capacidade que nos permite abstrair de condições privadas e subjetivas que exercem influências prejudiciais sobre o juízo, nos permitindo avaliar o objeto em questão a partir de um ponto de vista geral.

Desse modo, o *sensus communis*, além de na sua reflexão sobre particulares tomar em consideração todos os demais e seus possíveis juízos e como princípio subjetivo presente em todos os homens permitir a comunicabilidade do juízo, como o “efeito decorrente do jogo livre de nossas faculdades de conhecimento”²⁴ ou como “um efeito da simples reflexão sobre o ânimo”²⁵ expressa o sentimento resultante dessa reflexão, que segundo Arendt, nos permite avaliar, aprovar ou não nossa escolha imediata, ou seja, nos permite julgar de modo imparcial, com o distanciamento e desinteresse que um juízo de tal natureza solicita. Pois, essa operação de reflexão tem como critério de decisão a comunicabilidade e publicidade da sensação experimentada. Nesse ponto se apresenta o caráter normativo do senso comum arendtiano, já que ele se caracteriza como a regra de decisão acerca da aprovação ou desaprovação de nossa escolha imediata. Ou seja, ao considerarmos o caráter público da sensação experimentada, o sentido comum se apresenta como regra de decisão envolvida na própria operação de reflexão acerca de tal sentimento. Desse modo, o senso comum enquanto sentido comum não pode apenas ser uma idéia para a faculdade reflexionante, mas é necessário que seja realmente um sentido de comunidade que convém aos homens no plural. Ou seja, ele toma em consideração os homens reais que fazem parte da comunidade.

Quando Kant diz que no juízo de gosto não há uma regra universal fixa que se possa indicar, isso não significa que tal juízo seja desprovido de qualquer

²⁴ KANT, Immanuel. *Crítica da faculdade do juízo*. § 20, p. 83.

²⁵ Idem, *ibidem*. § 40, p. 142.

princípio. Pois, o objetivo da *Dedução* do gosto é justamente formular e fundar o princípio normativo do gosto.²⁶ Desse modo, há um sentido no qual a regra precisa ser indicada. No entanto, tal regra não pode funcionar, como no caso dos juízos determinantes, como um princípio objetivo que estabelece condições necessárias e suficientes do belo. Ele funciona como um princípio subjetivo que é capaz de determinar através do sentimento o que apraz ou desaprax. Tal princípio normativo é a idéia de um senso comum.

Apesar de Arendt desconsiderar as condições sob as quais Kant desenvolve a *Dedução*, podemos dizer que ela compreende que o senso comum desempenha uma função normativa enquanto princípio comum não objetivo. Ou seja, ele funciona como um princípio subjetivo comum que se faz presente tanto no diálogo silencioso que constitui a atividade do pensar, que é pré-condição do julgar, como no diálogo com os outros. Enquanto princípio normativo, o senso comum abre a possibilidade de um acordo com os outros no juízo a partir de uma consideração imaginativa. Em outras palavras, ele constitui o princípio da intersubjetividade pelo qual todo juízo deve guiar-se mesmo que emitido solitariamente, pois julgamos sempre como membros de uma comunidade e pretendemos ganhar o assentimento de todos os demais.

Ainda no § 40 Kant fala das máximas do entendimento humano comum. Ele observa que tais máximas não fazem parte da crítica do gosto. São máximas do entendimento humano comum, mas que podem ajudar a elucidar os princípios do gosto. São elas: a) pensar por si mesmo, que é o pensar livre de preconceito (máxima do iluminismo); b) Pensar no lugar de qualquer outro (máxima do pensar alargado); c) Pensar sempre de acordo consigo próprio, que é a maneira de pensar conseqüente. Kant diz que essas são máximas da maneira de pensar, sendo que a primeira é a máxima do entendimento, a segunda, a máxima da faculdade do juízo, e a terceira, a da razão. Embora todas elas sejam de extrema importância e de certo modo estão interconectadas, pois se referem à autonomia humana, ao modo de pensar de um ponto de vista universal, e ao pensar não-contraditório, para a teoria do juízo político de Arendt, a segunda máxima traz implicações cruciais.

²⁶ ALLISON, Henry. *Kant's theory of taste: a reading of the Critique of aesthetic judgment*. p. 147. A *Dedução* é desenvolvida por Kant nos §§ 30 a 38 da *Crítica da faculdade do juízo*.

Arendt observa que essas máximas não são questões de conhecimento, pois a verdade nos compele e as máximas aí são desnecessárias. Segundo ela, as máximas somente são necessárias e se aplicam em questões de opinião e de juízo. E, do mesmo modo que em questões morais as máximas atestam a qualidade da vontade, em questões mundanas, onde o senso comunitário governa as relações, as máximas atestam o “modo de pensamento”.²⁷ Esse novo modo de pensar, o pensar alargado, apresentado por Kant na segunda máxima, é fundamental para Arendt enquanto modo de pensar político.

Segundo Arendt, Kant percebeu que existe algo de não-subjetivo no sentido do gosto, que parece ser o mais privado e subjetivo dos sentidos. Quando Kant, na *Analítica do Belo* nos coloca que “em si os juízos de gosto também não fundam absolutamente interesse algum. Somente em sociedade torna-se *interessante* ter gosto”²⁸ e “o belo interessa somente em sociedade”²⁹ ele quer nos dizer que em questões de gosto a referência ao outro é que dá sentido à complacência. Como observa Arendt, o homem não se satisfaz com um objeto se não pode compartilhar esse prazer com os outros. Em questões de gosto, “o egoísmo é superado,”³⁰ temos consideração pelos outros ao superar nossas condições subjetivas especiais para agradá-los. O elemento não-subjetivo³¹ presente no sentido do gosto, segundo Arendt, é a intersubjetividade, garantida pelo senso comum. Como somos humanos, precisamos da companhia dos outros homens para viver. Julgamos como membros dessa comunidade de homens (Terra) e por isso levamos sempre em conta o gosto dos outros e seus possíveis juízos.

²⁷ ARENDT, Hannah. *Lições sobre a filosofia política de Kant*. p. 91.

²⁸ KANT, Immanuel. *Crítica da faculdade do juízo*. § 2, nota 23, p. 50.

²⁹ Idem, ibidem. § 41, p. 143.

³⁰ ARENDT, Hannah. *Lições sobre a filosofia política de Kant*. p. 86.

³¹ Segundo Dostal, o elemento não-subjetivo presente no sentido do gosto sugerido por Arendt é o que para Kant é a universalidade da subjetividade transcendental. E, como tal, não é de modo algum objetivo, externo ou social. Dostal ainda observa que embora Kant ligue essa subjetividade à sociedade e história por meio da cultura e educação, a ligação não é feita via juízo estético, mas via moral. Cf. DOSTAL, Robert J. *Judging human action: Arendt's appropriation of Kant*. In: *Review of Metaphysics*, n. 37, 1984. p. 747.

2.1.2.1 *Sentido Comum, Comunicabilidade e Sociabilidade*

A afirmação de Kant de que “o belo interessa somente em sociedade” se encontra no § 41 da *Crítica da faculdade do juízo*, onde ele trata do interesse empírico pelo belo. Como já vimos, o juízo de gosto é um juízo desinteressado, e como tal, não pode possuir como fundamento determinante nenhum interesse. No entanto, como observa Kant, “disso não se segue que depois que ele foi dado como juízo estético não se lhe possa ligar nenhum interesse”.³² O interesse que pode ser ligado ao juízo estético diz respeito ao prazer na existência do objeto. Porém, a ligação entre a complacência desinteressada expressa no juízo de gosto e um prazer interessado na existência dos objetos considerados belos pode ser apenas indireta, isto é, deve ser mediada por “alguma outra coisa” que em si envolva um interesse. Essa mediação pode ser realizada por algo empírico (a inclinação do homem à sociedade) ou algo intelectual (o interesse da vontade), pois ambos envolvem uma complacência na existência do objeto e podem colocar o fundamento de um interesse em um juízo já dado como desinteressado.

Segundo Kant, seria um interesse na comunicabilidade universal de nossa complacência no belo baseado na inclinação natural do homem à sociedade que ligaria um interesse empírico ao juízo sobre o belo. Daí então, a observação de que um homem abandonado em uma ilha deserta não adornaria sua choupana ou a si próprio, pois só em sociedade lhe ocorre “ser não simplesmente homem, mas um homem fino a sua maneira (o começo da civilização).”³³ Seu juízo, ao qual se liga mesmo que indiretamente um interesse na comunicabilidade universal do sentimento experimentado, leva em consideração todos os demais, e um objeto só o satisfaz se a complacência despertada pelo mesmo pode ser compartilhada com os outros. Como seres propensos à vida social necessariamente temos um interesse na comunicabilidade universal de nossas avaliações e sentimentos, de modo a desenvolver um interesse na cultivação do gosto, que como capacidade de julgar nos permite comunicar nossos sentimentos aos demais. Desse modo, nosso

³² KANT, Immanuel. *Crítica da faculdade do juízo*. § 41, p. 143.

³³ Idem, *ibidem*.

interesse no gosto e na existência de objetos belos é uma função do nosso interesse na comunicabilidade universal, que é derivada de nossa sociabilidade inerente.

Como observa Allison³⁴, não há nenhum problema com o argumento acima, que está de acordo com a *Antropologia* kantiana. No entanto, na 3ª *Crítica* o argumento é rejeitado por Kant porque esse interesse do juízo sobre o belo em sociedade não possui relevância para a crítica do gosto enquanto tal, já que sua preocupação aqui diz respeito apenas às condições formais de possibilidade do juízo de gosto *a priori*. O que Kant está buscando é algo que possa realizar a mediação entre prazer desinteressado e prazer interessado, que possa fundar um dever e suportar as características de necessidade e universalidade, isto é, algo que no juízo se refira *a priori*. Portanto, a preocupação de Kant não é apenas encontrar um termo de ligação entre complacência desinteressada e um prazer interessado na existência dos objetos belos, mas é também de conectar o gosto com um interesse capaz de fundar um dever, de modo a demonstrar a sua conexão com a moralidade. Em outras palavras, Kant pretende mostrar que o interesse na cultivação do gosto e a experiência estética contribuem para o desenvolvimento da moralidade. O dever implicado aqui diz respeito à demanda para desenvolver o gosto enquanto faculdade discriminadora, isto é, desenvolver e refinar a habilidade de distinguir o belo do não belo.

Como vimos acima, do ponto de vista antropológico não há problemas com o argumento do interesse empírico pelo belo, mas aqui Kant o afasta por ser inapropriado para a tarefa de mediar entre natureza e liberdade, pois, além de estar baseado em uma inclinação (que nunca é necessária), o interesse na comunicabilidade universal de nosso sentimento seria operativo somente em sociedade, isto é, no âmbito empírico. Isso significa que ao interesse empírico falta a necessidade e universalidade que são requeridas para fundar um dever. Para cumprir essa tarefa, Kant apresenta o interesse intelectual pelo belo³⁵, que é baseado moralmente e suporta as condições *a priori* requeridas, já que o princípio da razão subjacente a esse dever é a lei moral.

³⁴ ALLISON, Henry. *Kant's theory of taste: a reading of the Critique of aesthetic judgment*. p. 223.

³⁵ O interesse intelectual pelo belo é tratado por Kant no § 42. Não entraremos nessa questão, pois Arendt não menciona esse § em sua discussão, nem faz uso dele.

Antes de partirmos para a interpretação arendtiana desse § da 3ª *Crítica*, é importante que observemos um conceito que se faz presente de modo especial nessa análise e em todo o processo de apropriação de Arendt. Trata-se do conceito de comunicabilidade universal. A comunicabilidade universal é uma das características centrais do juízo estético e também um conceito que permite a Arendt fazer analogias com o juízo político. Na *Crítica da faculdade do juízo*, Kant introduz a expressão “comunicabilidade universal” no § 9, mas Arendt comenta especificamente o § 39, no qual Kant trata da comunicabilidade de uma sensação. É importante situar o significado desse conceito na teoria kantiana, para então compreendermos como ele adquire significado na teoria do juízo de Arendt. No contexto do juízo estético, a comunicabilidade universal “tem o sentido normativo de ser universalmente atribuível ou compartilhável e assim funciona como um sinônimo próximo de validade universal subjetiva”.³⁶ Nesse sentido, a comunicabilidade universal é o que permite caracterizar e também explicar a possibilidade da universalidade pretendida no juízo de gosto. Seria uma espécie de condição subjetiva acessível a todos, já que provém da relação das faculdades de conhecimento em sua liberdade, e que possibilita que um juízo (fundado em um sentimento e não em conceitos) seja universalmente compartilhado.

A comunicabilidade universal se assenta sobre as mesmas condições em todos os homens, pois essas condições (as faculdades de conhecimento, imaginação e entendimento) são “condições subjetivas da possibilidade de um conhecimento em geral, e a proporção destas faculdades de conhecimento, que é requerida para o gosto, também é exigida para o são e comum entendimento que se pode pressupor em qualquer um.”³⁷ É isso que permite que ao julgarmos algo belo possamos admitir o nosso sentimento como universalmente comunicável (sem mediação de conceitos) e ao mesmo tempo imputar a qualquer um a nossa complacência com relação ao objeto, pois partilhamos com os outros das mesmas condições subjetivas.

³⁶ ALLISON, Henry. *Kant's theory of taste: a reading of the Critique of aesthetic judgment* . p.110.

³⁷ KANT, Immanuel. *Crítica da faculdade do juízo*. § 39, p.139.

Vejamos agora como Arendt interpreta o § 41. O argumento do interesse empírico pelo belo permite a Arendt, por meio da comunicabilidade universal do juízo, estabelecer a conexão entre a faculdade do juízo, enquanto atividade do espírito, e a comunidade de homens, leia-se política. Arendt observa que nesse § Kant deixa entrever que pelo menos uma faculdade do espírito, a faculdade humana do juízo, arraigada no *sensus communis*, pressupõe a presença dos outros para o seu funcionamento. Para Arendt, a sociabilidade aparece aqui como a própria origem da civilização, como essência do homem enquanto pertencente apenas a este mundo. Segundo ela, essa seria uma novidade introduzida por Kant em contraposição a todas aquelas teorias que afirmam que os homens são interdependentes em função de suas necessidades e carências, pois aqui dependem mutuamente uns dos outros para exercer uma faculdade do espírito. Faculdade essa que se encontra vinculada aos nossos sentimentos e emoções e que permite a sua comunicabilidade geral.

O conceito de comunicabilidade geral desempenha nesse ponto da interpretação arendtiana, um papel essencial. Aqui, através da ligação da faculdade do juízo à sociabilidade por meio da comunicabilidade geral de nossos sentimentos, Arendt estabelece uma relação de acordo entre a *Crítica da faculdade do juízo* e *À Paz perpétua*, o que a permite acentuar o caráter político do juízo. Segundo ela, as obras de Kant estariam “forçosamente” de acordo no que concerne à consideração dada a idéia de humanidade no ato de julgar.

Na atividade reflexiva do juízo encontra-se implicada uma consideração imaginativa do ponto de vista dos demais, pois tal reflexão é possibilitada pelo nosso sentido comunitário, que como tal, nos permite abstrair de nossas condições privadas e subjetivas e refletir a partir de um ponto de vista geral. Portanto, quanto mais imparcial for o resultado da reflexão, mais ampla será a possibilidade de comunicação de um juízo e maior será o seu valor. Ou seja, no juízo, para a maior ampliação possível da mentalidade alargada nos referimos à comunicabilidade geral, e nessa referência ao outro tomamos como princípio de nossa reflexão a idéia reguladora de humanidade, que como tal, é uma idéia da razão e pode servir como regra geral. Essa interpretação de Arendt se deve à ênfase dada por Kant à idéia de uma comunicabilidade universal e a consideração que se dá a ela, se espera e se

exige dos outros na efetivação de um juízo, “como que a partir de um contrato originário que é ditado pela própria humanidade”.³⁸

É importante observar que na filosofia kantiana o termo “Idéia” tem uma conotação peculiar. Pode-se dizer que é um termo técnico kantiano que caracteriza em especial o idealismo transcendental. Por idéia, Kant designa os conceitos puros da razão.³⁹ A razão em seu uso puro busca incessantemente o incondicionado, considerado como a condição última de todas as condições. A busca pelo incondicionado é realizada por meio da inferência de silogismos, regressando sempre a condição da condição até obter o conceito de um incondicionado que permite a síntese do condicionado. Através da inferência de silogismos a razão liberta os conceitos do entendimento das limitações da experiência possível e os amplia para além do limite do empírico, fazendo deles um uso transcendental. É por meio dessa exigência da razão, de buscarmos constantemente o incondicionado, que se originam as idéias transcendentais, as quais Kant reduz a três classes, representadas pelas idéias de Deus, liberdade e imortalidade.

O conceito de um incondicionado como uma idéia da razão não é dado na experiência e jamais pode ser objeto de uma experiência possível, pois tudo que é dado na experiência está sujeito à temporalidade e é, portanto, condicionado. Apesar de que a razão necessariamente nos leva a buscar o incondicionado, isso não significa que existe algo que corresponda a esse conceito. Portanto, tal conceito é algo que, enquanto seres racionais, somos capazes de conceber e que apesar de inatingível na experiência, norteia as nossas investigações nas sínteses empíricas que realizamos. Como não possui uma função cognitiva, seu bom uso se restringe ao uso regulativo. Em outras palavras, uma idéia transcendental da razão, enquanto pode ser concebida por um ser racional, pode exercer a função de princípio regulador para as suas ações. O contrato originário⁴⁰ em Kant se caracteriza dessa forma, como uma idéia da razão. E, é nesse sentido, em seu caráter ideal e regulativo, que Kant o menciona na passagem da *Crítica da faculdade do juízo*

³⁸ KANT, Immanuel. *Crítica da faculdade do juízo*. § 41, p. 143.

³⁹ Na *Crítica da razão pura* Kant trata dessa questão específica na *Dialética Transcendental*.

⁴⁰ A palavra “originário” em contrato originário não designa o começo histórico, a origem empírica, mas a dimensão racional, *a priori*, do contrato. Cf. TERRA, Ricardo Ribeiro. *A política tensa*. Idéia e realidade na filosofia da história de Kant. São Paulo: Iluminuras, 1995..p. 38.

acima citada. Portanto, não se trata de um ato efetivo de união e acordo entre os homens, mas se trata da idéia desse ato.

Segundo Arendt, em *À Paz perpétua* o que importa para Kant na busca da efetivação da paz é a maior ampliação possível da mentalidade alargada, pressuposição para uma comunicabilidade universal. Como idéia reguladora, o contrato originário regularia nossas reflexões e inspiraria nossas ações. Aqui, um único princípio, em virtude da idéia de humanidade presente em cada ser humano, regularia reflexão e ação, sendo princípio do juízo e da ação. De acordo com Arendt, *À Paz perpétua* foi escrita não apenas do ponto de vista do amor à paz, mas também a partir dessa perspectiva, da constante atualização de um contrato originário. A máxima do ator e do espectador seria uma só, de modo que o imperativo categórico da ação seria o seguinte: “Aja sempre de acordo com a máxima através da qual esse pacto original possa atualizar-se em uma lei geral.”⁴¹ Este seria o padrão ideal do juízo político. O que Arendt quer salientar aqui é que por estar arraigado no *sensus communis* o juízo sempre leva os outros em consideração, ou seja, julgamos sempre como membros de uma comunidade. E, pelo fato de sermos humanos e nos guiarmos pela idéia de humanidade, em questões políticas julgamos como membros de uma comunidade mundial, como “cidadãos do mundo”.⁴²

2.2 IMAGINAÇÃO

A faculdade da imaginação desempenha um importante papel na teoria do juízo de Arendt, pois é condição de possibilidade das duas principais atividades do espírito nela envolvidas, a atividade de pensar e a própria atividade de julgar. Arendt retira seu conceito de imaginação da obra kantiana e cita duas passagens em que Kant define tal faculdade. Da *Crítica da razão pura*: “A imaginação é a faculdade de representar um objeto, mesmo *sem a presença deste* na intuição”⁴³; e da

⁴¹ ARENDT, Hannah. *Lições sobre a filosofia política de Kant*. p. 96.

⁴² Idem, *ibidem*. p. 97.

⁴³ KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Traduzido por Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 5. ed., 2001. B 151, p.151.

Antropologia: “A imaginação (*facultas imaginandi*) é uma faculdade de *percepção* na ausência de um objeto”.⁴⁴

2.2.1 A Imaginação na *Crítica da razão pura* e na *Antropologia* de Kant

Na *Crítica da razão pura*, o conceito de imaginação se encontra no § 24, o qual faz parte da *Dedução Transcendental*⁴⁵ e onde Kant está a tratar do papel da faculdade da imaginação, mais precisamente da síntese transcendental da imaginação como a primeira aplicação das categorias puras do entendimento a objetos da intuição possível a nós. Na *Dedução*, o principal argumento de Kant pretende demonstrar uma conexão entre as condições sensíveis (intuições puras) e as condições intelectuais do conhecimento humano (categorias). Não vem ao caso aqui tratarmos dos argumentos envolvidos na *Dedução*, mas é importante salientarmos que é a faculdade da imaginação - enquanto exercício de espontaneidade do entendimento e regida pelas categorias, através do ato da síntese transcendental da imaginação, o qual unifica o múltiplo das intuições puras determinando-as - que torna possível a conexão entre sensibilidade e entendimento, e conseqüentemente, qualquer conhecimento.

Outro ponto importante a salientar é que aqui, para Kant, a imaginação não é apenas uma faculdade reprodutiva como parece num primeiro momento. Pois, na

⁴⁴ KANT, Immanuel. *Anthropologie du point de vue pragmatique*. Traduzido por Alain Renaut. Paris: GF-Flammarion, 1993, § 28, p. 105.

⁴⁵ A *Dedução Transcendental* faz parte da *Análítica dos Conceitos*, que juntamente com a *Análítica dos Princípios* constituem a *Análítica Transcendental*, que por sua vez faz parte da *Lógica Transcendental*. A *Lógica Transcendental* é a segunda parte da *Doutrina Transcendental dos Elementos* e a *Estética Transcendental*, a primeira. Ambas constituem a primeira parte da *Crítica da razão pura*. Na *Estética Transcendental* e na *Análítica dos Conceitos*, Kant determina as possibilidades e os limites do conhecimento humano. Segundo Kant, o nosso conhecimento provém de duas fontes fundamentais do espírito, que são a sensibilidade, a faculdade de receber representações através das intuições sensíveis, e o entendimento, que é a faculdade pela qual tais representações são pensadas através de conceitos. Sensibilidade e entendimento são faculdades interdependentes no processo do conhecimento e nenhuma tem primazia sobre a outra. Intuições e conceitos constituem os elementos de todo o nosso conhecimento. No entanto, Kant considera importante a distinção das duas faculdades, bem como a participação de cada uma no conhecimento, pois ambas as faculdades possuem funções distintas e uma não pode cumprir a função da outra. Kant trata das regras da sensibilidade na *Estética Transcendental* e das regras do entendimento na *Lógica Transcendental*. Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*.

medida em que a imaginação é também espontaneidade (uma ação do entendimento), Kant a chama de imaginação produtiva, isto é, ela possui a capacidade de projetar o futuro, de representar o não dado. De acordo com Allison⁴⁶, a importância dessa caracterização da imaginação reside no fato de que Kant, desse modo, estabelece com clareza a razão pela qual é requerida a imaginação para a representação das formas puras da intuição de espaço e tempo como descritas na *Estética Transcendental*. Ou seja, a faculdade da imaginação em sua atividade transcendental nos permite representar - no caso do tempo, que enquanto forma pura da intuição é uno - partes do tempo que não são presentes (passado ou futuro), um tempo determinado, e até mesmo o tempo uno do qual tempos determinados são partes. Do mesmo modo, no caso do espaço, só podemos representar uma parte determinada do espaço porque temos a capacidade de imaginar um espaço uno, que como tal não nos é dado como um objeto na intuição. Assim, a representação de um tempo ou um espaço determinado é produto da síntese transcendental da imaginação, que envolve os dois aspectos da faculdade, o produtivo⁴⁷ (representa o não dado) e o reprodutivo (representa as intuições dadas).

Allison observa que essa formulação de Kant a respeito da síntese transcendental da imaginação obscurece a distinção entre imaginação e entendimento, já que aqui tal síntese é uma ação do entendimento sobre a sensibilidade⁴⁸. No entanto, isso se deve ao principal objetivo da *Dedução*, que é colocar a síntese transcendental da imaginação de acordo com os conceitos puros do entendimento ou categorias, ou seja, demonstrar a conexão entre as condições sensíveis e intelectuais do conhecimento humano.

⁴⁶ALLISON, Henry. *El idealismo transcendental de Kant: una interpretación y defensa*. Barcelona: Anthropos, 1992. p. 255.

⁴⁷ Aqui o não dado se refere a forma pura do intuição de tempo e espaço, que enquanto forma pura não pode nos ser dada. Apenas uma parte do tempo, um momento, ou uma parte do espaço é que podem nos ser dados como objeto na intuição, isto é, podem ser conhecidos por nós. No entanto, só podemos conhecer uma tal parte porque ela participa dessa unicidade. Ou seja, o conhecimento de um momento do tempo, por exemplo, implica no conhecimento deste como parte de um tempo único. A capacidade de imaginar tempo e espaço como unos, assim como representar um momento do tempo que não nos foi dado, o futuro, é que caracteriza a capacidade produtiva da imaginação. Allison é quem desenvolve esse argumento e observa que Kant não o faz, mas que ambos os aspectos (produtivo e reprodutivo) estão implicados na caracterização da faculdade da imaginação tal como apresentada por Kant na segunda edição da *Dedução*. Cf. ALLISON, Henry. op. cit. p. 256-7.

⁴⁸ Idem, *ibidem*. p.260.

Na *Antropologia* Kant fala da imaginação enquanto faculdade produtiva, isto é, a “faculdade de apresentação original do objeto (*exhibitio originaria*), que precede a experiência,”⁴⁹ e também da imaginação enquanto faculdade reprodutiva, ou, a “faculdade de apresentação derivada (*exhibitio derivativa*)”⁵⁰ que reconduz ao espírito uma intuição empírica dada anteriormente. Neste texto, Kant ainda diz que apenas as intuições puras de espaço e tempo pertencem à primeira apresentação da imaginação, ao passo que todas as demais, já que supõem a intuição empírica, pertencem à imaginação enquanto faculdade reprodutiva. Saliendo a distinção entre ambas as funções da faculdade, Kant observa que a imaginação produtiva não é, entretanto, criadora. Ou seja, ela não é uma faculdade capaz de produzir uma representação sensível que antes não tenha sido dada a nossa faculdade de sentir. A imaginação por si só não pode produzir qualquer impressão ou combinação de impressões dos nossos cinco sentidos, é necessário que antes os objetos sejam dados à nossa sensibilidade. Aqui podemos perceber que a imaginação, em contraposição à formulação dada na segunda edição da 1ª *Crítica*, aparece como uma faculdade das intuições, ou seja, da sensibilidade.

2.2.2 A Faculdade da Imaginação na Concepção Arendtiana

Arendt faz referência as duas definições de imaginação dadas por Kant, pois para a sua própria teoria utiliza características específicas da definição contida em cada obra. Da *Crítica da razão pura* ela ressalta o papel desempenhado pela imaginação na formação dos esquemas para a cognição, já que segundo ela, a mesma faculdade de forma análoga, na 3ª *Crítica*, provê exemplos para o juízo.⁵¹ No entanto, como se pode perceber em seus textos, especialmente em *A Vida do espírito*⁵², ela adota o conceito de imaginação pelo viés da *Antropologia*. Arendt observa que é a faculdade da imaginação, em seu aspecto reprodutivo, que prepara os objetos da percepção sensível para a atividade do pensamento. Para pensar seja

⁴⁹ KANT, Immanuel. *Anthropologie du point de vue pragmatique*. § 28, p. 105.

⁵⁰ Idem, *ibidem*.

⁵¹ ARENDT, Hannah. *Da Imaginação*. In: _____. *Lições sobre a filosofia política de Kant*. p. 106.

⁵² Idem. *A Vida do espírito*. Em especial Cap. 10 – *O Estado de guerra intramuros entre o pensamento e o senso comum*. p. 92-104.

o que for, tendo como finalidade a cognição ou mesmo ocupando-se apenas na busca do sentido de algo, precisamos tornar não sensível o que foi dado aos nossos sentidos, pois só nessa forma imaterial pode a nossa faculdade de pensar ocupar-se destes dados. Já a imaginação produtiva, tal como nós conhecemos, ou seja, “a capacidade para criar entidades fictícias no nosso espírito,”⁵³ é dependente da imaginação reprodutiva, pois esta torna não sensíveis os objetos do mundo visível para que a imaginação produtiva possa recombina-los livremente.

Como vimos, Arendt acentua mais o aspecto reprodutivo da faculdade da imaginação e lhe confere uma primazia em relação ao aspecto produtivo, já que este seria dependente do primeiro. Arendt observa que na *Crítica da faculdade do juízo* Kant por vezes chama a faculdade da imaginação de reprodutiva para diferenciá-la da imaginação produtiva, a faculdade artística do gênio.⁵⁴ No entanto, diz ela, “a imaginação produtiva do gênio nunca é totalmente produtiva.”⁵⁵

No § 49 da 3ª *Crítica*, Kant trata da imaginação enquanto faculdade produtiva e diz que ela “é mesmo muito poderosa na criação como que de uma outra natureza a partir da matéria que a natureza efetiva lhe dá.”⁵⁶ Ou seja, ela nos possibilita criar objetos fictícios a partir dos objetos que nos são dados na intuição. Podemos remodelá-los, mesmo que ainda segundo leis analógicas, mas com princípios outros que aqueles do entendimento envolvidos na apreensão ordinária no processo do conhecimento, e com liberdade em relação às leis de associação que regem a faculdade da imaginação em seu uso empírico. Desse modo, a matéria é tomada emprestada da natureza para ser reelaborada em algo diverso e que a ultrapassa. Essas representações da faculdade da imaginação produtiva, isso que ela elabora em sua liberdade e que aspiram a algo situado acima dos limites da experiência, são chamadas por Kant de idéias estéticas.⁵⁷

⁵³ ARENDT, Hannah. *Da Imaginação*. p. 99.

⁵⁴ Idem, ibidem p. 101.

⁵⁵ Idem, ibidem.

⁵⁶ KANT, Immanuel. *Crítica da faculdade do juízo*. § 49, p. 159.

⁵⁷ Kant chama de idéias estéticas as representações que são referidas a uma intuição segundo um princípio simplesmente subjetivo da concordância das faculdades de conhecimento entre si (imaginação e entendimento). Assim como uma idéia da razão jamais pode se tornar conhecimento porque ela contém um conceito (do supra-sensível) para o qual nenhuma intuição pode corresponder, inversamente, uma idéia estética não pode tornar-se um conhecimento porque ela é uma intuição (da faculdade da imaginação) para a qual jamais se pode encontrar adequadamente um conceito. E, do mesmo modo que dizemos que uma idéia da razão corresponde a um conceito indemonstrável da

Como acusam alguns críticos e observam comentadores⁵⁸ da obra de Arendt, ela lê a 3ª *Crítica* como se tivesse diante dos olhos a *Antropologia* de Kant. Que isso é proposital fica evidente em seus textos, e ela o faz porque tal leitura lhe permite apropriar-se dos conceitos e colocá-los mais facilmente em relação com o âmbito empírico, embora ela não simplesmente precipite os conceitos kantianos em situações empíricas. No entanto, ela não faz, como Kant, uma separação elaborada entre uma filosofia pura (transcendental) que trata das condições de possibilidade, seja do conhecimento ou de juízos morais e estéticos puros e *a priori*, e uma filosofia que trate da sua aplicação empírica. Na teoria arendtiana encontramos uma mescla entre condições formais de possibilidade e sua aplicação empírica.

De acordo com Arendt, a atividade realizada pela faculdade da imaginação, a reprodução de uma imagem ausente aos sentidos, pode fazer-nos pensar que esta é uma atividade da memória. No entanto, ela observa que a imaginação é uma faculdade muito mais abrangente que a memória, sendo a sua condição. A memória nos possibilita tornar presente o passado, serve para ligar as percepções no tempo, ou seja, podemos conectar o “não mais” ao presente, assim como a faculdade de previsão nos permite conectar o “ainda não” ao presente. Ambas as faculdades, da memória e da previsão, estão submetidas às leis de associação. Já a imaginação não precisa ser guiada por associação temporal, ela pode tornar presente o que quer que escolha, independente do tempo. No entanto, é importante observar que, para Kant, somente a imaginação produtiva (do gênio) é livre e não submetida às leis de associação, não sendo o caso da imaginação reprodutiva.

razão, podemos dizer que uma idéia estética é uma representação inexponível da faculdade da imaginação. Como observa Allison, uma vez que expor uma intuição significa conduzi-la a conceitos, uma intuição inexponível é aquela que não pode ser completamente determinada conceitualmente. Assim, idéias estéticas podem ser descritas como representações produzidas pela faculdade da imaginação no seu jogo livre e que não podem ser conduzidas a conceitos, como ocorre nos juízos de conhecimento. Cf. KANT, Immanuel. op. cit. § 49 e § 57; ALLISON, Henry. *Kant's theory of taste: a reading of the Critique of aesthetic judgment*. p.256-7.

⁵⁸ Cf. DUARTE, André. *O pensamento à sombra da ruptura: política e filosofia em Hannah Arendt*. São Paulo: Paz e Terra, 2000, p.362-3. TASSIN, Etienne. *Sens commun et communaute: la lecture arendtienne de Kant*. In: *Les Cahiers de Philosophie, Hannah Arendt, Confrontations*, n. 4, Paris, p.81-113, 1987.

2.2.2.1 A Imaginação e o Recurso da Validade Exemplar

No Seminário *Da Imaginação*⁵⁹, Arendt comenta sobre o importante papel desempenhado por essa faculdade para as nossas faculdades cognitivas. Segundo ela, essa teria sido talvez a maior descoberta de Kant na *Crítica da razão pura*. Aqui ela faz referência ao papel da imaginação no esquematismo dos conceitos puros do entendimento.⁶⁰ Ao comentar esse ponto, Arendt distingue tal como Kant compreende nessa obra, imaginação produtiva (imaginação pura *a priori*) e reprodutiva (imaginação empírica).⁶¹ Para a sua teoria do juízo, o ponto importante aqui é que a faculdade da imaginação, que provê os esquemas para a cognição, provê de forma análoga, exemplos para o juízo. Para tanto, sensibilidade e entendimento encontram-se por meio dessa faculdade (imaginação) para produzi-los.

Arendt observa que na *Crítica da faculdade do juízo* encontramos uma analogia com o esquema, o exemplo. Aqui, os exemplos desempenham, no juízo, o mesmo papel dos esquemas para a experiência e o conhecimento⁶². Kant, no caso dos juízos determinantes, menciona com reservas a utilidade dos exemplos, já que no que concerne ao rigor e precisão dos conhecimentos do entendimento eles podem até ser mais prejudiciais que vantajosos, pois raramente cumprem adequadamente a condição da regra, além de fazerem com o entendimento se enfraqueça em seu esforço para apreender as regras em geral sem se apoiar em condições particulares da experiência. No entanto, ele diz que “aguçar a faculdade de julgar, tal é a grande e única utilidade dos exemplos.”⁶³ Especialmente para aqueles a quem falta a faculdade de julgar enquanto “dom natural” ou “talento especial”⁶⁴, os exemplos são as “muletas da faculdade de julgar”, das quais tais pessoas não podem prescindir. E, para aqueles que possuem esse “dom natural”, os exemplos podem contribuir para que não ocorram equívocos na aplicação de regras.

⁵⁹ Seminário ministrado por Arendt na New School for Social Research, outono de 1970.

⁶⁰ ARENDT, Hannah. *Da Imaginação*. p.102-7; KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. B176 – B 187.

⁶¹ ARENDT, Hannah. *Da Imaginação*. p.105; KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. B 181.

⁶² Idem, *ibidem*. p. 106.

⁶³ KANT, Immanuel. *op. cit.* B 173.

⁶⁴ Idem, *ibidem*. B 172.

Na *Crítica da faculdade do juízo*, § 59, Kant menciona brevemente o papel dos exemplos no juízo. Para que os nossos conceitos obtenham realidade são sempre necessárias intuições. No caso dos conceitos empíricos, as intuições são chamadas exemplos, e, no caso dos conceitos puros do entendimento elas são chamadas esquemas.⁶⁵ É a essa passagem que Arendt se refere ao mencionar a analogia entre exemplos e esquemas. A diferença entre ambos reside em que o primeiro (exemplo) se refere a conceitos empíricos e intuições empíricas, e o último (esquema) a conceitos e intuições *a priori*. Já o caráter analógico entre ambos, segundo Arendt, se encontra em que ambos nos permitem reconhecer um objeto particular enquanto tal. Ou seja, tanto no esquema como no exemplo percebemos algum universal no particular.

Nos juízos reflexionantes, o exemplo nos ajuda a reconhecer no particular o universal. “O exemplo é o particular que contém em si mesmo, ou que supõe conter, um conceito ou regra geral”.⁶⁶ Desse modo, diante da tarefa de julgar um evento particular buscamos através da imaginação algo que para nós se tornou exemplar e que nos auxiliará nessa tarefa. Por exemplo, a coragem de Aquiles ou a bondade de Jesus de Nazaré. Nesses dois exemplos, a coragem e a bondade são exemplares, mas permanecem sendo um particular. No entanto, em sua particularidade revelam a generalidade, que de outro modo não pode ser definida. Os exemplos nos guiam na tarefa de julgar, de modo a vermos no particular o que pode ser válido para mais de um caso. Somente se forem corretamente escolhidos, os exemplos adquirem essa validade exemplar. Segundo Arendt, a maior parte dos conceitos nas ciências políticas e históricas tem sua origem em algum incidente histórico particular, que se tornam exemplares. É importante observar que o recurso da validade exemplar não é uma tentativa de enquadramento de um evento singular a outro evento já ocorrido. Ele nos possibilita compreender e falar de uma experiência particular, resgatando o seu sentido singular, ao mesmo tempo em que a comunicamos de modo universal.

⁶⁵ Kant, Immanuel. *Crítica da faculdade do juízo*. § 59, p. 196.

⁶⁶ ARENDT, Hannah. *Da Imaginação*. p. 107.

2.3 A OPERAÇÃO DE REFLEXÃO NO ATO DO JUÍZO

Na teoria arendtiana, a faculdade da imaginação, enquanto capacidade de tornar presente o que está ausente, transforma o objeto numa sensação que interiorizamos, de modo que possamos ser afetados por ele na sua ausência como se fosse uma sensação recebida de um sentido não-objetivo, ou seja, ela permite que o objeto do sentido do gosto seja transformado em um objeto sentido como se fosse de um sentido interno. Quando representamos alguma coisa que está ausente, de certo modo fechamos aqueles sentidos nos quais os objetos nos são dados objetivamente, permitindo, desse modo, que os representemos como objetos de um sentido interno. A imaginação prepara assim, os objetos para a operação da reflexão, que, segundo Arendt, é a “verdadeira atividade de julgar alguma coisa”.⁶⁷ Desse modo, através da operação da faculdade da imaginação e da reflexão, estabelecem-se as condições da imparcialidade no ato de julgar.

Apenas aquilo que nos toca, que nos afeta na representação, quando não mais se pode ser afetado pela presença imediata – quando não mais se está envolvido [...] -, pode ser julgado certo ou errado, importante ou irrelevante, belo ou feio, ou algo intermediário. Falamos então de juízo, e não mais de gosto, porque, embora ainda afetados como em questões de gosto, estabelecemos por meio da representação a distância própria, o afastamento, o não-envolvimento ou desinteresse que são requisitos para a aprovação ou desaprovação, para a apreciação de algo em seu próprio valor.⁶⁸

Nessa operação, ao converter as percepções sensíveis de nossos sentidos externos em representações para os sentidos internos, a imaginação nos permite comprimir e condensar a multiplicidade dos dados sensíveis, de modo que possamos nos distanciar de tais representações, já que não somos diretamente afetados. Então, “estamos em posição de ‘ver’ com os olhos do espírito, isto é, ver o todo que confere sentido aos particulares.”⁶⁹ O que ocorre na operação de reflexão é que a escolha imediata efetuada pelo sentido do gosto é agora avaliada. Como o sentido do gosto é discriminador por natureza, o “isto me agrada ou desagrada”

⁶⁷ ARENDT, Hannah. *Lições sobre a filosofia política de Kant*. p. 88.

⁶⁸ Idem, *ibidem*. p. 86.

⁶⁹ Idem, *ibidem*. p. 88.

ocorre instantaneamente. No entanto, diz Arendt, “a própria escolha está sujeita a uma outra escolha: podemos aprovar ou desaprovar o próprio fato do agradar: isso também está sujeito à aprovação ou desaprovação”.⁷⁰ Ou seja, no instante posterior a nossa escolha podemos fazer a abstração do prazer imediato ligado ao gosto e refletir sobre ela com o distanciamento do subjetivo necessário para a atividade de julgar. Como a operação de reflexão está arraigada no senso comum, “antecipamos em consideração uma dada comunidade pelo nosso sentido.”⁷¹ O resultado de tal reflexão é novamente uma sensação de prazer, se aprovarmos, ou de desprazer, se desaprovamos. Segundo Arendt, essas duas operações do espírito, a imaginação e a operação de reflexão nos possibilitam realizar a passagem do gosto para o juízo. Elas estabelecem as condições necessárias para a atividade de julgar, de modo a resultar um juízo imparcial e desinteressado, autônomo e livre.

Para explicar a passagem do gosto para o juízo Arendt cita uma observação feita por Kant no § 54 da *Crítica da faculdade do juízo*, que ele ilustra com alguns exemplos. Nessa passagem Kant diz que um deleite pode desagradar mesmo aquele que tem a sensação dele, como “(a alegria de um homem necessitado, mas bem-pensante, sobre a herança de um pai que ama, mas que é avarento)”; ou, inversamente, como uma dor profunda pode aprazer quem a está sentindo, “(a tristeza de uma viúva pela morte de seu marido cheio de méritos)”; ou ainda, como um deleite pode de mais a mais aprazer “(como nas ciências às quais nos dedicamos), ou como uma dor (por exemplo, ódio, inveja e sede de vingança)” pode, além disso, desaprazer-nos.⁷² De acordo com Arendt, os exemplos de Kant ilustram como se efetua o ato de julgar e nos mostram de forma clara os critérios utilizados. A aprovação ou desaprovação de nossa escolha imediata é um re-pensar, é uma reflexão posterior que nos torna aptos a ter novamente uma sensação de prazer, ou seja, um prazer adicional, o prazer de aprovar nossa escolha. “Nesse prazer adicional, não é mais o objeto que agrada, mas o fato de que o julgamos agradável. O próprio ato de aprovar agrada, o próprio ato de desaprovar desagradar”.⁷³ É essa a atividade possibilitada pelas faculdades do espírito, imaginação e senso comum, e

⁷⁰ ARENDT, Hannah. *Lições sobre a filosofia política de Kant*. p. 89.

⁷¹ TASSIN, Etienne. *Sens commun et communauté: la lecture arendtienne de Kant*. p.103.

⁷² KANT, Immanuel. *Crítica da faculdade do juízo*. §54, p. 176.

⁷³ ARENDT, Hannah. *Op.cit.* p. 89.

operada enquanto reflexão, que constitui o juízo enquanto distinto da escolha imediata efetuada pelo sentido do gosto.

Como pela operação da imaginação o objeto é transformado em representação para os sentidos internos, não se trata mais da percepção direta do objeto, mas a reflexão incide sobre a sua representação. E, a escolha não é mais imediata, subjetiva e incomunicável, pois o que agrada ou desagrade agora é a nossa escolha considerada em sua expressão pública. Ao refletirmos sobre a representação, estamos julgando, aprovando ou não uma escolha anterior, baseados na referência ao outro, na intersubjetividade. Para Arendt, o critério que leva a decidir sobre a aprovação ou não do prazer sentido é a comunicabilidade da sensação experimentada, ou seja, sua expressão pública. Voltando aos exemplos de Kant, um filho não irá deleitar-se por expressar alegria pela morte de um pai (mesmo ele sendo avarento) e também não iremos nos deleitar por expressar nossos sentimentos de ódio e inveja. No entanto, não teremos motivos para nos arrepender de tornar público que o trabalho científico nos faz deleitar, e uma viúva não terá motivos para ocultar a dor pela morte do excelente marido.

O critério que usamos para escolher entre a aprovação e a desaprovação de nossa escolha é a comunicabilidade ou publicidade, e se tal é o critério de nossa reflexão, a regra de sua decisão é o senso comum, pois nesse ato consideramos os outros e seus possíveis juízos. Como já vimos, aqui o senso comum cumpre uma função normativa, sendo o princípio subjetivo comum que possibilita a comunicabilidade do juízo, além de expressar o sentimento resultante do ato reflexivo do juízo, que como tal, determina a aprovação ou desaprovação de nossa escolha. Ou seja, o senso comum funciona como um princípio subjetivo comum capaz de determinar através do sentimento o que em sua expressão pública nos causa prazer ou desprazer. Sendo a comunicabilidade o critério de decisão acerca do que agrada, ou seja, o aprovar a declaração pública do sentimento experimentado, está implícito a referência ao outro, a intersubjetividade no ato de julgar. Sentimos a necessidade de expressar a aprovação de nossa escolha aos outros, pois imaginamos ou pretendemos que seja também por eles aprovada. Como observa Tassin, o critério formulado por Arendt não é uma norma empírica do gosto, mas ele é válido mesmo para o juízo de gosto. Seria uma norma formal de avaliação

que nos permite reconhecer o que é aprovável publicamente, e como tal, válido de um modo geral.⁷⁴ Se o sentimento despertado em nós for incompatível com a sua expressão pública, ele não é um juízo válido de um modo geral.⁷⁵

No entanto, é importante esclarecer minimamente que no § 54, utilizado por Arendt, Kant diferencia o que apraz simplesmente no ajuizamento, o prazer suscitado no juízo estético, do que deleita, ou seja, o que apraz na sensação. E, os exemplos citados por Arendt para ilustrar a reflexão que ocorre na atividade que constitui o juízo, são exemplos que se referem ao deleite e não ao prazer suscitado no juízo estético. No início da *Analítica*, Kant já observa a distinção entre os três modos de complacência, agradável, bom e belo. “*Agradável* chama-se para alguém aquilo que o **deleita**; belo, aquilo que meramente o **apraz**; bom, aquilo que é **estimado**, aprovado.”⁷⁶ Dos três modos de complacência apenas o prazer no belo é uma complacência desinteressada e livre, já que o juízo sobre o belo é meramente contemplativo e indiferente quanto à existência do objeto da complacência. Os dois outros modos não pressupõem o simples juízo sobre o objeto, mas expressam um interesse na existência do mesmo, pois o prazer sentido não está ligado apenas ao objeto, mas também à sua existência.

Segundo Kant, o deleite, ao contrário do prazer no belo, não pode ser imputado a qualquer um. O deleite “parece consistir sempre num sentimento de promoção da vida inteira do homem, por conseguinte também do bem-estar corporal, isto é, da saúde.”⁷⁷ Nesse aspecto, Kant diz que se pode conceder a Epicuro que todo deleite, mesmo que tenha sido causado por idéias estéticas, é sensação corporal. A diferença entre os modos de complacência nos permite, segundo Kant, compreender como um deleite pode desaprazer mesmo àquele que tem a sensação dele, ou ao contrário, como uma dor pode aprazer aquele que a sente. É nesse contexto que seus exemplos se enquadram. O que Kant observa

⁷⁴ TASSIN, Etienne. *Sens commun et communauté: la lecture arendtienne de Kant*. p. 104.

⁷⁵ Aqui se faz presente, mesmo que de modo implícito, o princípio transcendental da publicidade apresentado por Kant em *À Paz perpétua*. Como o estatuto do juízo político não comporta princípios e normas positivas, o princípio da publicidade subjacente a ele só pode ser aquele apresentado por Kant em sua forma negativa: “Todas as ações relativas ao direito de outros homens cuja máxima não se conciliar com a publicidade são injustas.” Cf. KANT, Immanuel. *À Paz perpétua*. Traduzido por Marco Antonio Zingano. São Paulo: L&PM Editores S/A, 1989. p. 73.

⁷⁶ KANT, Immanuel. *Crítica da faculdade do juízo*. § 5, p. 54.

⁷⁷ Idem, *ibidem*. § 54, p. 175.

aqui, através dos exemplos, é como podemos perceber a distinção entre os modos de complacência. Em um juízo sobre o belo, o único fundamento determinante é um sentimento, ao contrário do que ocorre nos juízos sobre o agradável e o bom, onde estão envolvidos ou sensações ou conceitos. Ao se referir aos exemplos Kant diz que “a complacência ou descomplacência assenta aqui sobre a razão e identifica-se com a aprovação ou desaprovação”.⁷⁸ O que quer dizer que tal sensação que imediatamente agrada, ao passar pelo crivo da razão, que olha para as conseqüências, pode desagradar. Como os conceitos de aprovação e desaprovação⁷⁹ estão ligados à razão prática, tais juízos, em Kant, possuem um estatuto diferente do juízo reflexionante estético, se caracterizando como determinantes.

Como vimos acima, o que Arendt precisa em sua própria teoria do juízo é explicar como se efetua a passagem do juízo de gosto, que é privado e subjetivo, para o juízo político. Ela afirma que essa passagem é possibilitada por duas faculdades do espírito: a imaginação e o senso comum. Arendt se utiliza dessa observação de Kant do § 54, pois ela lhe permite explicitar através de exemplos, como a operação de reflexão sobre a sensação do prazer sentido, que constitui o juízo, toma em consideração todos os demais e seus possíveis juízos, já que está arraigada no senso comum, além de lhe possibilitar colocar como critério da reflexão a comunicabilidade pública da sensação experimentada. Nessa operação constituinte do juízo, encontram-se implicados tanto conceitos kantianos da terceira *Crítica*, como de seus escritos políticos, em especial o princípio transcendental de publicidade constante em *À Paz perpétua*. Portanto, uma leitura ortodoxa do § 54 da *Crítica da faculdade do juízo*, além de fazer soar como estranha e equivocada a interpretação arendtiana, não alcança o sentido de seu escrito.

⁷⁸ KANT, Immanuel. *Crítica da faculdade do juízo*. § 54. p. 176.

⁷⁹ Idem, *ibidem*. § § 4 e 5, p.52-5.

2.4 PENSAR ALARGADO

A faculdade da imaginação e o senso comum tornam possível o “pensar alargado”, que segundo Arendt, desempenha um papel crucial na *Crítica da faculdade do juízo* de Kant, bem como em sua filosofia política. Para Kant, o pensar alargado diz respeito à maneira de pensar, não se tratando da faculdade de conhecimento (especialmente em seu uso intensivo), mas de fazer dela um uso conveniente.⁸⁰ Reconhece-se uma pessoa com a maneira de pensar alargada, não pelo grau de seu conhecimento, mas por sua capacidade de desconsiderar as condições privadas subjetivas de seu juízo, refletindo sobre ele a partir de um ponto de vista universal por se imaginar julgando a partir do ponto de vista dos outros. Esse modo de pensar, na *Crítica da faculdade do juízo*, é tratado por Kant no § 40, onde ele apresenta as máximas no entendimento humano comum. No entanto, se faz presente de modo importante, nesse mesmo §, como princípio da faculdade do *sensus communis* enquanto sentido comunitário, pois em sua reflexão essa faculdade “toma em consideração em pensamento (*a priori*) o modo de representação de qualquer *outro*”.⁸¹

O pensar alargado ou pensar com “mentalidade alargada” é alcançado por meio da consideração do pensamento dos outros, ou seja, comparamos nosso juízo com os possíveis juízos dos outros, colocando-nos potencialmente no lugar de qualquer outro homem. Arendt observa que não podemos saber de fato o que o outro pensa, mas através da imaginação, liberamo-nos de nossas condições privadas e subjetivas, de nossos interesses próprios, colocando-nos no lugar do outro, supondo o seu possível julgamento.

Nas *Lições*, Arendt diz que a arte do pensamento crítico kantiano, que pressupõe a publicidade, o colocar em exame o próprio pensamento através do contato com o pensamento dos outros, propicia o alargamento do espírito. Pensar com mentalidade alargada só é possível se abstrairmos das limitações que contingentemente estão presentes em nosso juízo, ou seja, se desconsiderarmos os

⁸⁰ KANT, Immanuel. *Crítica da faculdade do juízo*. § 40, p.141.

⁸¹ Idem, *ibidem*. p. 140.

nossos interesses próprios. Desse modo, o pensar alargado nos possibilita ter uma visão imparcial,⁸² uma visão de uma perspectiva geral, já que a partir da consideração do ponto de vista dos outros sobre nosso próprio juízo podemos liberá-lo de todas as considerações privadas e subjetivas que o prejudicam em sua pretensão de imparcialidade. As condições subjetivas e privadas nos condicionam, limitam nosso juízo; a faculdade da imaginação, o senso comum e a operação de reflexão nos tornam capazes de liberarmos-nos delas e julgarmos de modo imparcial.

O pensamento crítico é possível apenas à medida que os pontos de vista dos outros estão abertos à inspeção. [...] embora seja uma ocupação solitária, não se separa de “todos os outros.” Certamente ele ainda se dá em isolamento, mas, pela força da imaginação, torna presente os outros e, assim, move-se em um espaço potencialmente público, aberto a todos os lados; em outras palavras, ele adota a posição do cidadão do mundo de Kant. Pensar com mentalidade alargada significa treinar a própria imaginação para sair em visita.⁸³

Tal modo de pensar corresponde ao modo de pensar do indivíduo esclarecido de Kant, o pensar livre de preconceito, autônomo. Assim, quanto mais amplo o domínio que o indivíduo consegue abranger, considerando seu ponto de vista a partir de várias perspectivas, mais geral e imparcial será seu pensamento. De acordo com Arendt, a generalidade de um ponto de vista não é mesma de um conceito, o qual é uma regra, mas essa generalidade está intimamente ligada a particulares, os quais consideramos para chegar ao nosso próprio ponto de vista. Um ponto de vista imparcial é aquele “a partir do qual consideramos, formamos juízos, ou, como diz Kant, refletimos sobre os assuntos humanos.”⁸⁴ Arendt salienta que o ponto de vista geral, como não é uma regra, não nos diz como agir, nem como aplicar a sabedoria alcançada por ele aos particulares no âmbito da vida política. É produto de uma constante reflexão sobre os assuntos humanos, e como tal não define regras para a ação.

⁸² Arendt observa que o termo “imparcialidade” não é mencionado por Kant, ele usa “alargamento” do espírito, do pensamento. Cf. ARENDT, Hannah. *Lições sobre a filosofia política de Kant*. p. 56.

⁸³ ARENDT, Hannah. *Lições sobre a filosofia política de Kant*. p. 57.

⁸⁴ Idem, *ibidem*. p. 58.

De acordo com Arendt, toda a ética ocidental possui seus fundamentos na seguinte sentença enunciada por Sócrates: “Como sou um, para mim é melhor discordar de todos que estar em discórdia comigo mesmo.”⁸⁵ Tal preceito diz respeito ao acordo com a própria consciência, em não estar em contradição consigo mesmo.⁸⁶ No entanto, para Arendt, esse princípio da concórdia com o próprio eu, por se referir apenas a própria conduta, não dá conta de julgar os eventos políticos, que dizem respeito a todos os demais. Aqui encontramos a distinção entre o homem enquanto ser pensante, para o qual tal asserção é verdadeira, e o homem enquanto agente, cidadão,⁸⁷ um ser preocupado com o mundo, para o qual tal asserção não pode ser tomada como verdadeira, pois se assim for, pode trazer conseqüências desastrosas ao mundo comum. Quaisquer que sejam, preceitos éticos originários do homem no singular não podem ser seguidos ao pé da letra em se tratando de uma comunidade política, fundada na pluralidade. Por isso a importância desse modo diverso de pensamento, o pensar alargado, que por princípio toma em consideração todos os demais.

A eficácia do juízo repousa em uma concórdia potencial com outrem, e o processo pensante que é ativo no julgamento de algo não é, como o processo de pensamento do raciocínio puro, um diálogo de mim para comigo, porém se acha sempre e fundamentalmente, mesmo que eu esteja inteiramente só ao tomar minha decisão, em antecipada comunicação com outros com quem sei que devo afinal chegar a algum acordo. O juízo obtém sua validade específica desse acordo potencial.⁸⁸

O modo de pensamento presente no julgamento de eventos políticos não é o mesmo da ética tradicional e da lógica, pautado no axioma de contradição, mas é um modo de pensar pautado na pluralidade, na consideração do possível julgamento de todos os demais e na concórdia potencial com este, condição unicamente pela

⁸⁵ ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. p. 274.

⁸⁶ Aqui passaremos por alto esse ponto, pois será tratado mais detalhadamente no quarto capítulo, onde abordaremos a faculdade do pensamento e sua conexão com o juízo.

⁸⁷ É importante observar que ao tratar do juízo a partir da perspectiva do espectador, Arendt irá colocar o pensar como pré-condição do julgar, e essa asserção socrática será utilizada por ela como princípio básico da atividade do pensamento. No entanto, aqui ao mencionar tal asserção ela quer chamar a atenção à perspectiva do juízo do ator e a troca de opiniões entre cidadãos, para salientar o perigo da verdade filosófica invadir o âmbito público. Cf. ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. p. 304.

⁸⁸ ARENDT, Hannah. op. cit. p. 274.

qual pode operar. Liberando-se das condições privadas e subjetivas que não são adequadas para adentrarem no âmbito público, pois nele perdem a sua validade, e transcendendo as limitações individuais, buscando pensar não apenas a partir da própria perspectiva, mas a partir da perspectiva de todos os demais que porventura estejam presentes, tal é o modo de pensar alargado, presente na efetivação de um juízo político.

Em *A Crise na cultura* Arendt diz que devido a esse modo de pensar alargado o juízo é dotado de uma certa validade específica, ou seja, por ter o caráter de opinião e não pretender uma validade universal, sua pretensão de validade deve se restringir ao domínio público onde se encontram as pessoas cujos possíveis juízos foram tomados em consideração. Aqui ela diz que um juízo político, para ser válido, depende da presença dos outros. “Como a lógica para ser correta precisa do eu, o juízo para ser válido depende da presença dos outros”.⁸⁹ Mais adiante ela diz que “julgar é a faculdade de ver as coisas não apenas do próprio ponto de vista mas na perspectiva de todos aqueles que porventura estejam presentes”.⁹⁰ Tais afirmações podem parecer ambíguas, pois não fica suficientemente claro se trata-se ou não da presença efetiva dos outros. No entanto, o caráter do modo de pensar alargado que constitui o juízo, não deixa dúvida que se trata da presença dos outros e de seus possíveis juízos em nossa imaginação, ou seja, se trata de uma consideração imaginativa dos demais. Todavia, em se tratando da legitimação do juízo enquanto opinião no espaço público onde se efetiva o livre debate, a presença efetiva dos outros é condição prévia essencial. Em outras palavras, o modo de pensar alargado, pautado no princípio da intersubjetividade (senso comum), se constitui no modo de pensar com os outros e de buscar com eles um acordo. O ponto importante aqui é que se trata de um acordo de princípio (senso comum), que não coincide necessariamente com o acordo de fato.⁹¹

⁸⁹ ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. p. 275.

⁹⁰ Idem, *ibidem*.

⁹¹ Cf. ROVIELLO, Anne-Marie. *Senso comum e modernidade em Hannah Arendt*. Traduzido por Bénédicte Houart e João Filipe Marques. Lisboa: Instituto Piaget, 1997, p. 121.

3 O JUÍZO SOB DUAS PERSPECTIVAS: O JUÍZO DO ATOR E O JUÍZO DO ESPECTADOR

Em sua obra, Arendt apresenta suas discussões sobre o juízo político sob duas perspectivas. Na primeira perspectiva temos o juízo do ator, que é complementar da ação, pois é pronunciado pelos agentes políticos envolvidos diretamente nos eventos públicos, e na segunda perspectiva temos o juízo do espectador, que é proferido pelo observador não partícipe dos eventos políticos. Contudo, não se trata de dois níveis radicalmente distintos do juízo, como se pudéssemos separar com precisão notas características de cada um, mas trata-se da mesma atividade emergindo de pólos diferentes. Em outras palavras, o juízo político é uma faculdade que tem o seu *modus operandi* próprio e que é comum a ambos, ator e espectador, o que muda é a posição em que cada um deles se encontra ao realizar o julgamento, ou seja, as condições de um e de outro em relação ao objeto ao operar tal faculdade.

Uma questão muito discutida pelos intérpretes da obra de Arendt diz respeito a essas duas perspectivas do juízo. Alguns¹ comentadores argumentam que se trata de duas teorias do juízo distintas entre si e que representam dois momentos distintos no pensamento de Arendt. A primeira teoria constaria em seus primeiros textos sobre a faculdade do juízo (*A Crise na cultura e Verdade e política*), a segunda em seus últimos escritos, quando ela volta a sua atenção para as atividades do espírito. Em seu ensaio interpretativo sobre as *Lições*, Beiner apresenta essa linha de interpretação, de que existem duas teorias do juízo em Arendt, excludentes entre si, e que ao se voltar à investigação das atividades do espírito, ela opta inteiramente pela teoria do juízo do ponto de vista da contemplação, isto é, do juízo a partir da

¹ Cf. BEINER, Ronald. *Interpretive essay: Hannah Arendt on judging*. In: ARENDT, Hannah. *Lectures on Kant's Political Philosophy*. Chicago: University of Chicago Press, 1989. p. 89-156; BERSTEIN, Richard. *Judging: the actor and the spectator*. In: _____. *Philosophical Profiles: Essays in a pragmatic mode*. University of Pennsylvania Press, 1986. p. 221-37; D'ENTRÈVES, Maurizio Passerin. *Arendt's theory of judgment*. In: DANA VILLA. *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. New York: Cambridge University Press, 2000, p.246.

perspectiva do espectador. No entanto, como já mencionamos anteriormente, não podemos concordar com essa posição, pois a supremacia do juízo do espectador já é salientada por Arendt nos primeiros textos² em que discute a questão do juízo e onde suas considerações dão uma ênfase maior à ação e ao ator político. Mesmo da perspectiva do ator envolvido e participe dos eventos políticos, um aspecto importante salientado por Arendt é o da busca da imparcialidade no juízo individual, seja na deliberação pública para a tomada de uma decisão, seja no julgamento de uma ação ou acontecimento. O que muda nas duas perspectivas é o modo como se chega a um juízo individual imparcial, bem como o grau de imparcialidade que um e outro podem alcançar. Não podemos negar que ocorre uma mudança de ênfase nos últimos textos de Arendt, em que a dimensão do juízo do espectador se mostra predominante, mas isso não significa que ela esteja excluindo teses anteriores.

Como veremos adiante mais detalhadamente, o juízo do ator político é prospectivo, se refere ao presente e ao futuro da ação. Diz respeito ao julgamento do agente envolvido no acontecimento que requer uma tomada de decisão. Ou então, é aquele juízo pronunciado no espaço público privilegiado pelo diálogo e troca de opiniões, no qual os partícipes buscam um acordo mútuo para dar início a uma ação. O juízo emitido a partir dessa perspectiva exige a liberdade de expressão, bem como a presença dos outros para obter validade. Outra característica importante do juízo do ator é que se trata de um julgamento realizado a partir da posição que o agente ocupa no mundo público, o que acarreta em um juízo que de certo modo é marcado pelo seu envolvimento no evento, pelas circunstâncias e condições nas quais ele se encontra naquele momento específico. Em outras palavras, trata-se de um juízo parcial e interessado, já que o ator envolvido não dispõe do tempo necessário para parar e pensar antes de julgar, bem como não se encontra distanciado o suficiente para que o seu juízo não se comprometa com condições privadas e subjetivas.

O juízo do espectador se refere ao passado ou a uma ação ou acontecimento do presente do qual ele não participa. Tal juízo se caracteriza como um juízo

² Cf. ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. Traduzido por Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2005. Os textos contidos nesta obra nos quais Arendt aborda a questão do juízo são: *A Crise na cultura: sua importância social e política*, p. 248-81 e *Verdade e política*, p. 282-325.

retrospectivo, isto é, busca-se o sentido de ações e acontecimentos já ocorridos. O juízo do espectador também se caracteriza pela retirada temporária do mundo das aparências, pelo recolhimento reflexivo, o que implica o seu não envolvimento direto com a ação ou acontecimento a ser julgado. O espectador, ao contrário do ator, dispõe de tempo para, antes de julgar, parar e realizar o diálogo silencioso consigo mesmo que caracteriza o pensar. Do mesmo modo, por não estar envolvido diretamente no evento pode realizar o julgamento com o distanciamento necessário para que seu juízo seja imparcial e desinteressado, ou seja, não comprometido com condições circunstanciais, privadas e subjetivas.

No entanto, para Arendt, ator e espectador não estão totalmente separados. Ela afirma que o juízo é a faculdade que ator e espectador têm em comum, e todo ator enquanto ser capaz de exercer a atividade do pensamento pode julgar na posição de espectador. Para que isso ocorra é necessário a sua retirada temporária do âmbito político efetivo para o recolhimento reflexivo e a avaliação da questão a partir de outra perspectiva. Portanto, mesmo que Arendt apresente duas diferentes perspectivas do juízo, o que é inegável, isso não se constitui em uma separação radical nas suas reflexões. Se prestarmos atenção em seus textos, veremos que há uma continuidade em seu pensamento sobre o juízo, e não uma mudança de teoria ou uma nova concepção em detrimento de outra.³ O que ocorre é que em seus últimos escritos suas preocupações estão centradas nas implicações políticas das atividades do espírito em momentos de emergências políticas, isto é, em momentos em que o espaço público da palavra e da ação é destruído e o livre debate e troca de opiniões não podem ocorrer. Por isso, Arendt dá uma ênfase maior àquela perspectiva do juízo que pode ocorrer em solidão.

É importante observar que mesmo que o juízo do espectador ocorra na solidão do recolhimento reflexivo, isso não significa que seja um juízo subjetivo, desvinculado dos demais com os quais compartilhamos o mundo das aparências. No ato reflexivo do juízo por meio das faculdades da imaginação e do senso comum o

³ Cfe LAFER, Celso. *A reconstrução dos direitos humanos: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987, p. 298; VILLA, Dana Richard. *Politics, philosophy, terror: essays on the thought of Hannah Arendt*. Princeton University Press. Princeton, New Jersey, 1999, p. 99.

espectador toma todos os demais e seus possíveis juízos em consideração, o que caracteriza o seu juízo como intersubjetivo.

3.1 O JUÍZO DO ATOR

Nas *Lições*, Arendt apenas menciona o juízo do ator como parcial, mas não desenvolve sua caracterização. No entanto, podemos buscar compreender o que ela entende por essa perspectiva do juízo a partir de seus textos *A Crise na cultura e Verdade e política*, onde o juízo é apresentado como uma faculdade política por excelência, especialmente quando pronunciado pelo ator político, apesar de Arendt já enunciar neles a superioridade do juízo imparcial do espectador. Em tais textos, que são da década de 60, é onde Arendt primeiramente aborda o tema do juízo, e onde o juízo é considerado por ela de modo mais acentuado a partir da perspectiva da ação política, do agente político. Por isso, ela dá uma ênfase maior ao caráter intersubjetivo e opinativo do juízo político. Aqui ele é tratado como opinião elaborada intersubjetivamente.

3.1.1 Juízo, Pensamento Representativo e Opinião

Arendt afirma que o “pensamento político é representativo.”⁴ Assim, ao exercermos tal atividade, tomamos em consideração as opiniões dos demais fazendo uso do artifício da “mentalidade alargada”, que nos permite fazer presente em nossa mente a opinião daqueles que estão ausentes. Desse modo, “mesmo se evito toda companhia ou me acho completamente isolado ao formar uma opinião, não estou simplesmente junto apenas a mim mesmo, na solidão da meditação filosófica; permaneço nesse mundo de interdependência universal, onde posso fazer-me representante de todos os demais.”⁵ Formamos uma opinião considerando

⁴ ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. p. 299.

⁵ Idem, *ibidem*.

um tema de diferentes pontos de vista, imaginando as possíveis posições dos que não estão presentes. É importante salientarmos que não se trata de nossa representação possuir a posição efetiva dos ausentes, ou como diz Arendt “não é uma questão de empatia, como se eu procurasse ser ou sentir como alguma outra pessoa, nem de contar narizes e aderir a uma maioria, mas de ser e pensar em minha própria identidade, onde efetivamente não me encontro.”⁶

A referência ao outro presente na mentalidade alargada não implica a perda da autonomia no pensar, pois a partir da consideração dos possíveis juízos dos outros, por nós mesmos, autonomamente, tomamos a nossa decisão. E, quanto maior for nossa capacidade de representação, mais imparcial será o julgamento. Portanto, tal atividade exige que nos desvinculemos de nossos interesses privados pessoais, pois nosso julgamento deve ser desinteressado, já que a autêntica qualidade da opinião e de um juízo, depende do grau de sua imparcialidade. É importante observar aqui, que a imparcialidade da opinião do ator não é a mesma do juízo do espectador, ou melhor, não é alcançada da mesma maneira. A imparcialidade da opinião do ator se refere ao interior do âmbito político, isto é, é adquirida dentro desse domínio, pois é formada intersubjetivamente por meio do debate e troca de opiniões. Já a imparcialidade do juízo do espectador diz respeito a um ponto de vista exterior a ele, pois é um juízo formado na solidão do recolhimento reflexivo, no diálogo silencioso do eu consigo mesmo.⁷

3.1.1.1 *O Campo de Validade do Juízo Político*

Como vimos, o juízo político nada mais expressa senão uma opinião, um ponto de vista, e, portanto, jamais pode pretender valer incondicionalmente. Ao contrário das proposições científicas, embasadas no pensamento lógico, a opinião não é auto-evidente e sua validade depende do assentimento dos outros. Ao contrário das verdades científicas, nenhuma opinião possui validade de antemão. Sua validade é elaborada intersubjetivamente, sendo que só é possível na presença

⁶ ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. p. 299.

⁷ Idem, *ibidem*. p. 320.

dos outros e na medida em que consegue deles o seu consentimento. Segundo Arendt, o consentimento é alcançado através da persuasão, pois a pessoa que julga pretende a concordância dos demais a respeito do seu juízo.

Como a opinião não está situada na esfera gnosiológica, com tais proposições não se pretende alcançar a verdade ou falsidade, porém não deixam de ser dotadas de sentido, com as quais podemos concordar ou não, independente de serem em si mesmas verdadeiras ou falsas. O que caracteriza essas proposições é a disposição humana de buscar o sentido de um determinado evento, de buscar compreender e falar com os outros sobre o mundo a partir do lugar que se ocupa nele. A comunicabilidade necessária à opinião a remete à alteridade, fazendo com que as características subjetivas sejam depuradas e ela naturalmente tenda para a imparcialidade. Emitir uma opinião, um julgamento, não significa enquadrar um evento a um quadro teórico com pretensão de verdade absoluta, ou buscar uma explicação pré-concebida, mas buscar compreender o sentido do evento em sua singularidade, a partir da consideração de várias perspectivas emitidas pelos outros.

3.1.1.2 A Característica Persuasiva do Juízo

Ao se referir ao estatuto análogo dos juízos de gosto e juízos políticos, Arendt diz que os julgamentos de gosto são considerados arbitrários, já que não são fatos demonstráveis ou uma verdade racional evidente que nos forçam a um acordo. Como as opiniões públicas, eles também possuem a característica de serem persuasivos. Na concepção de Arendt isso quer dizer que ao pronunciarmos um juízo de gosto não podemos forçar os demais a concordarem com ele, mas podemos apenas “suplicar a aquiescência de cada um dos demais”⁸ em busca de um acordo. Essa noção de “suplicar” ou “cortejar” a aquiescência dos demais, Arendt retira do § 19 da *Crítica da faculdade do juízo*, interpretando-a como sinônimo de persuadir, que segundo ela, corresponde estreitamente ao *peíthein* dos gregos, ou seja, “o discurso convincente e persuasivo tido por eles como a forma tipicamente política de

⁸ ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. p. 277.

falarem as pessoas umas às outras”.⁹ A persuasão como forma de regulação das relações entre os cidadãos da *polis* grega excluía a violência física do âmbito público, assim como se distinguia da forma coercitiva de regulação, regida por uma verdade absoluta. A característica persuasiva do juízo político se apresenta no livre debate entre cidadãos, “na judiciosa troca de opiniões sobre a esfera da vida pública e do mundo comum e a decisão quanto ao modo de ação a adotar nele além do modo como deverá parecer doravante e que espécie de coisas não de surgir”¹⁰. Aqui Arendt está a falar do juízo político a partir da perspectiva da ação política propriamente dita, ou seja, a partir da perspectiva do ator.

Nas *Lições*, onde Arendt direciona sua discussão sobre o juízo a partir da perspectiva do espectador não-partícipe, ela também fala dos juízos de gosto ou estéticos como persuasivos em contraposição aos juízos cognitivos. Ela chama a atenção para a diferença entre as proposições cognitivas ou científicas que são coercitivas e possuem validade universal e os juízos estéticos e políticos que podem apenas cortejar ou pretender a concordância dos demais. Segundo ela, esse cortejar a concordância dos demais caracteriza o juízo como uma atividade persuasiva, que para se efetivar apela ao sentido comunitário. No entanto, é importante salientarmos que essa é uma interpretação peculiar de Arendt, tendo em vista sua própria teoria do juízo, e não é a posição de Kant, que no § 53 da *Crítica da faculdade do juízo* fala da eloquência como arte de persuadir, e a censura como possibilidade de ser utilizada em proveito de juízos estéticos.¹¹

3.1.1.2.1 § 19 da Crítica da Faculdade do Juízo: *Implicações da Leitura Apropriativa de Arendt*

Arendt interpreta como persuasiva¹² a pretensão à comunicabilidade dos juízos estéticos¹³, tal como apresentada por Kant no § 19. Nesse parágrafo Kant diz

⁹ ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. p. 277.

¹⁰ Idem, *ibidem*.

¹¹ KANT, Immanuel. *Crítica da faculdade do juízo*. § 53, p. 172.

¹² ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. p. 277.

que “o juízo de gosto imputa o assentimento a qualquer um; e quem declara algo belo quer que qualquer um *deva* aprovar o objeto em apreço e igualmente declará-lo belo.”¹⁴ O juízo de gosto imputa o assentimento de qualquer um, pois ao contrário dos juízos sobre o agradável, que são juízos privados e não possuem a pretensão de valer universalmente, os juízos sobre o belo são pretensamente públicos e presumem a adesão dos outros. Ao proferirmos um juízo sobre o belo, reivindicamos a adesão dos outros por crermos ter a nosso favor uma “voz universal” (que é apenas uma idéia) que nos permite pensar nosso juízo como válido para qualquer um. Como observa Allison, nossa referência à idéia de uma voz universal no ato de julgar, indica que um juízo pode ser universalmente compartilhado porque ele apela para uma condição subjetiva que é acessível a todos.¹⁵ Tal condição subjetiva seria a comunicabilidade universal do juízo de gosto, que por sua vez, só é possível por termos um sentido comum, o *sensus communis*.¹⁶

Em um juízo estético a necessidade não é objetiva como nos juízos de conhecimento ou nos juízos práticos, mas é uma necessidade pensada no juízo e “que só pode ser denominada *exemplar*, isto é, uma necessidade do assentimento de todos a um juízo que é considerado como exemplo de uma regra universal que não se pode indicar.”¹⁷ Ou seja, quando proferimos um juízo de gosto estamos afirmando ter julgado um objeto como ele deve ser julgado, e essa é a base para a nossa exigência de um assentimento dos outros. E, fizemos essa afirmação porque assumimos que nosso juízo exemplifica uma regra universal, que é baseada em um sentimento e não em conceitos e por isso não pode ser indicada.¹⁸

Kant observa ainda que a necessidade subjetiva exemplar do juízo estético, em conformidade com seu estatuto e ao contrário do juízo determinante, é também condicional. Aqui, a característica de ser condicional indica que como tal

¹³ TASSIN, Etienne. *Sens commun et communauté: la lecture arendtienne de Kant*. In: *Les Cahiers de Philosophie, Hannah Arendt, Confrontations*, n. 4, Paris, p.81-113, 1987. p. 93.

¹⁴ KANT, Immanuel. *Crítica da faculdade do juízo*. § 19, p. 83.

¹⁵ ALLISON, Henry. *Kant's theory of taste: a reading of the Critique of aesthetic judgment*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001, p.111.

¹⁶ “O próprio juízo de gosto não *postula* o acordo unânime de qualquer um (pois isto só pode fazê-lo um juízo lógico-universal, porque ele pode alegar razões); ele somente imputa a qualquer um este acordo como um caso da regra [...]” Cf. KANT, Immanuel. op. cit., § 8, p. 60.

¹⁷ KANT, Immanuel. Op. cit.. § 18, p. 82.

¹⁸ ALLISON, Henry. Op. cit. p. 146.

necessidade não possui como fundamento um princípio objetivo determinado, a necessidade do juízo não pode ser incondicionada. Mas, “ela é condicional sobre a correta subsunção do caso (a avaliação particular) sob a regra que não se pode indicar”.¹⁹ O que quer dizer que não podemos estar seguros da correteza do nosso juízo, já que não possuímos um princípio objetivo no qual possamos subsumi-lo como ocorre no caso do juízo determinante. Porém, o juízo de gosto não é desprovido de princípio, ele possui um princípio subjetivo que é capaz de determinar através do sentimento o que apraz ou desapraz. Tal princípio subjetivo é a idéia do *sensus communis* enquanto sentido comum. E a pretensão de ganhar o assentimento dos demais em nosso juízo de gosto só é possível por que se tem para isso um fundamento que é comum a todos, qual seja, um sentido comum.

No entanto, a pretensão de ganhar o assentimento dos outros no juízo estético, em Kant, está situada no interior de sua investigação transcendental, e enquanto tal faz parte da investigação das condições de possibilidades de se proferir um juízo de gosto puro. Como se pode perceber, aqui não estamos no âmbito empírico, e a pretensão de ganhar o assentimento dos outros em nosso juízo não faz uso do discurso persuasivo, nem mesmo o juízo estético possui o caráter de ser persuasivo, mas como vimos acima, faz parte da natureza do juízo estético pensar como necessária tal pretensão.

3.1.1.2.2 Kant: Eloquência e Persuasão

Embora Arendt não faça referência, Kant discute a eloquência como persuasão no § 53 da *Crítica da faculdade do juízo*. Ele diz que a eloquência, enquanto “arte de persuadir, isto é, de iludir pela bela aparência (como *ars oratória*)” pretende, “antes do ajuizamento, ganhar os ânimos para o orador e em seu benefício, tirando-lhe a liberdade”.²⁰ Kant ainda acrescenta que mesmo que a arte da persuasão seja utilizada para objetivos em si legítimos e louváveis, contudo torna-se censurável pelo fato de que assim as máximas e disposições são subjetivamente

¹⁹ ALLISON, Henry. *Kant's theory of taste: a reading of the Critique of aesthetic judgment*. p.148.

²⁰ KANT, Immanuel. *Crítica da faculdade do juízo*. § 53, p. 172.

pervertidas, mesmo que o ato seja objetivamente conforme a lei. Nesse sentido, como observa Tassin, “a persuasão é contraditória com o exercício do juízo de gosto porque ela torna o juízo heterônomo”.²¹ Realmente, vista sob a perspectiva da compreensão de Kant, a persuasão torna-se contraditória com o exercício do juízo enquanto atividade autônoma. Como “o gosto reivindica simplesmente autonomia”,²² o único fundamento determinante do juízo deve ser o próprio sentimento despertado no sujeito em sua relação com o objeto, pois “fazer de juízos estranhos fundamentos de determinação do seu seria heteronomia”.²³

Entretanto, aqui se apresenta uma distinção importante na teoria do juízo de Arendt e que precisa ser observada para que não se aponte o juízo político como heterônomo. Essa distinção reside em que a característica persuasiva do juízo político não consiste em impedir que o outro julgue e apenas concorde com o nosso juízo. Esse modo de persuasão, que de certa forma é coercitivo, é característico justamente daquilo que Arendt insiste em lutar contra: a perda da liberdade de pensamento e troca de opiniões. Seguindo o pensamento de Arendt, podemos dizer que não é dessa forma, forçosamente, que devemos buscar a concordância dos demais. Ao contrário, o que Arendt pretende é mostrar que a característica persuasiva do juízo se expressa no livre debate, na mais pura expressão da liberdade política. Ou seja, a própria compreensão de Arendt sobre a persuasão é distinta da maneira como Kant a compreende, e para não cairmos em um mal entendido é importante prestarmos atenção nisso. Mesmo que Arendt não deixe claro no texto podemos buscar o sentido através de seus escritos.

3.1.2 O Caráter Autônomo do Juízo do Ator

Como podemos perceber claramente, a pretensão de ganhar o assentimento dos outros em nosso juízo, na teoria estética kantiana possui um significado distinto daquele sugerido por Arendt. Como já apontamos, tal interpretação é deliberada e

²¹ TASSIN, Etienne. *Sens commun et communauté: la lecture arendtienne de Kant*. p. 93.

²² KANT, Immanuel. *Crítica da faculdade do juízo*, § 32, p. 129.

²³ Idem, *ibidem*.

nos resta agora buscar compreender o porquê de tal distorção do texto kantiano. Podemos dizer que o que Arendt faz é ler Kant de um modo que seu texto se ajuste aos seus próprios propósitos. No entanto, essa leitura apropriativa, por vezes traz alguns problemas à própria teoria de Arendt. Aqui a questão que se coloca é a da possibilidade de se proferir um juízo autônomo e imparcial tendo em vista essa característica persuasiva. De início, é importante observarmos que interpretar o “suplicar a aquiescência de cada um dos demais”²⁴ como sinônimo de persuadir e indicá-lo como correspondendo estreitamente ao discurso persuasivo que regulava as relações da *polis* grega, é uma atitude deliberada de Arendt e com vistas a uma apropriação conceitual.

A característica persuasiva do juízo político, no caso do juízo do ator, se manifesta de modo mais acentuado no livre debate e troca de opiniões entre cidadãos, que, por sua vez, exige a presença efetiva dos outros. Tal característica é decisiva no que concerne a validação do juízo enquanto opinião. Como observa Arendt, “Todas as verdades – não somente as várias espécies de verdade racional, mas também a verdade fatural – são opostas à opinião em seu modo de *asseverar a validade*. A verdade carrega dentro de si mesma um elemento de coerção.”²⁵ Uma vez que se faz uma asserção, se percebe e se declara ela como verdadeira, ela passa a estar além de acordo, disputa, opinião ou consentimento, pois o seu conteúdo é de natureza coercitiva. Já a validade da opinião depende da presença efetiva e assentimento dos outros. Através da característica persuasiva do juízo, Arendt quer ressaltar a importância de distinguir no âmbito público, verdade e opinião.

Como vimos, Arendt insiste em demarcar a distinção entre juízo cognitivo e juízo político, determinante e reflexionante. O que ela se esforça em demonstrar é o quanto pode ser perigoso quando as relações no âmbito político passam a ser reguladas por juízos determinantes, pautados em verdades inabaláveis, onde o debate e a troca de opiniões entre os cidadãos não podem ser empreendidos. Desse modo, o que Arendt busca é uma teoria do juízo político pautada na vida em

²⁴ ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. p. 277.

²⁵ Idem, *ibidem*. p. 297.

comunidade, na qual a comunicação intersubjetiva desempenha um papel fundamental.

No juízo do ator a característica persuasiva do juízo está mais intimamente ligada ao discurso persuasivo para obter a legitimidade da opinião. No entanto, o juízo também conserva essa característica persuasiva em seu interior.²⁶ Ou seja, mesmo que emitido solitariamente, ao pautar-se na mentalidade alargada, imaginando pontos de vista possíveis, mais imparcial poderá ser o juízo e mais forte será sua capacidade de persuasão. Podemos apenas pretender a concordância dos demais com relação ao nosso juízo, mas não forçá-los a concordar. É essa pretensão pautada na mentalidade alargada que caracteriza o juízo como uma atividade persuasiva. Mesmo que nosso juízo não é tornado público, em um debate, onde se pode verificar empiricamente a concordância ou não dos demais com relação a ele, mesmo assim, ao elaborarmos o juízo pressupomos a concordância potencial dos outros envolvidos. Isso também implica o que Arendt chama de validade específica do juízo, o que significa que ele nunca é universalmente válido.

Suas pretensões a validade nunca se podem estender além dos outros em cujo lugar a pessoa que julga colocou-se para suas considerações. O juízo, diz Kant, é válido 'para toda e qualquer pessoa individual que julga', mas a ênfase na sentença recai sobre 'que julga'; ela não é válida para aqueles que não julgam ou para os que não são membros do domínio público onde aparecem os objetos do juízo.²⁷

Uma observação importante feita pelos intérpretes da obra de Arendt e que não pode passar despercebida é que ela traduz o termo kantiano *allgemein* como instância de validade geral, ao invés de universal. A razão dessa distorção de significado do termo se deve a adequação do alcance de validade a que podem aspirar os juízos políticos. Desse modo, o campo de validade dos juízos estéticos²⁸ e políticos fica restrito ao âmbito público compartilhado onde aparecem os objetos do

²⁶ Cf. BEINER, Ronald. *Interpretive essay: Hannah Arendt on judging*. p. 120.

²⁷ ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. p. 275.

²⁸ Aqui mencionamos lado a lado juízo reflexionante estético e político porque Arendt lê *Allgemein* por geral ao fazer referência sobre a validade do juízo sobre o belo na *Crítica da faculdade do juízo*. No entanto, é importante lembrar que apesar do caráter análogo entre tais juízos, eles possuem diferenças que nos permitem discrimina-los.

juízo, de modo que tais juízos dependem da presença dos outros para obter validade. Ao contrário dos juízos determinantes, que podem obter validade universal compulsivamente, os juízos reflexionantes estéticos e políticos podem apenas pretender a concordância dos demais (caráter persuasivo) e nunca forçá-los a um acordo, pois não dispõem de regras universais *a priori* nas quais possam subsumir o caso particular. Desse modo, a distorção hermenêutica efetuada por Arendt permite que ela contraponha opinião e validade geral (juízo reflexionante estético/político) à verdade racional e validade universal (juízo determinante). O objetivo de Arendt é resgatar a dignidade da opinião no âmbito político frente à primazia da verdade racional instaurada pela tradição, o que implica que o juízo político não deve pautar-se em regras universais como modelos para a aplicação em casos particulares.

O caráter persuasivo do juízo político está intimamente ligado ao conceito de mentalidade alargada e imparcialidade, já que quanto mais ampla for a capacidade de “imaginar” ou ter presente no espírito pontos de vista possíveis daqueles que fazem parte do âmbito público onde se encontra o objeto do juízo, maior será a capacidade de persuasão. Não se trata de colocar a público qualquer juízo e buscar simplesmente convencer os outros através do discurso, mas de elaborar o juízo considerando os demais e seus possíveis juízos.

Desse modo, o juízo enquanto atividade persuasiva não implica na perda de seu caráter autônomo. Como condição de um juízo imparcial se requer o exercício da mentalidade alargada, que como tal toma em consideração (em pensamento) o possível juízo dos demais. Não se trata de comparar nosso juízo com os juízos efetivos dos outros, mas através da imaginação tornamos presente seus possíveis juízos, e tal operação do espírito “não prescinde de pensar por si mesmo (*Selbstdenken*) e, portanto, não é incompatível com a afirmação da capacidade humana de julgar autonomamente”.²⁹ Ao formarmos nossa opinião exercemos essa atividade por nós mesmos, autonomamente, pois não tomamos em consideração opiniões efetivas para disso resultar nossa própria opinião. A presença efetiva dos outros somente é requerida para nossa opinião obter legitimidade. E aí se instaura

²⁹ DUARTE, André. *A Dimensão política da filosofia kantiana segundo Hannah. Arendt*. In: ARENDT, Hannah. *Lições sobre a filosofia política de Kant*. Traduzido por André Duarte de Macedo. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993. P. 125.

um outro processo, o do livre debate, onde opiniões conflitantes são postas a prova. Então, o discurso persuasivo entra em cena, e o que resulta daí é o consentimento ou não por parte dos outros a respeito de nossa opinião e vice-versa.

Como sua natureza não é coercitiva, o pensamento político nos possibilita mudar de opinião depois de considerar o ponto de vista dos outros, o que não resulta necessariamente em um juízo heterônomo, já que o ajuizamento reflexivo é posterior a consideração das demais opiniões. Como observa Roviello, para Arendt, “a liberdade de pensar é também liberdade de mudar de opinião, o que não é sinônimo de liberdade arbitrária, mas de liberdade da opinião subjetiva relativamente a si própria.”³⁰ Isto é, as opiniões podem evoluir no decorrer do debate ou após passarmos por novas experiências, pois o sentido que uma opinião pretende defender é indeterminado, ou seja, está aberto para receber outros sentidos possíveis emitidos por outras opiniões.

3.2 O JUÍZO DO ESPECTADOR

Como vimos até agora, temos de um lado o espetáculo e os espectadores, e de outro, os atores e os eventos singulares, os acontecimentos contingentes e casuais. Como o espectador não está envolvido no evento, que é o caso do ator, ele é capaz de perceber o que está oculto para este. Arendt observa que para Kant, o juízo do espectador é estético reflexionante e o fundamento existencial para o vislumbre do espectador é o desinteresse, sua não-participação, seu não-envolvimento no acontecimento. Sendo assim, a visão do espectador, por ser liberta de qualquer interesse particular específico, consegue captar o sentido fundamental do evento.

³⁰ ROVIELLO, Anne-Marie. *Senso comum e modernidade em Hannah Arendt*. Traduzido por Bénédicte Houart e João Filipe Marques. Instituto Piaget. Lisboa, 1997, p. 113.

3.2.1 O “Entusiasmo” do Juízo do Espectador: Kant e a Revolução Francesa

Arendt vê na reação de Kant diante do fenômeno da Revolução Francesa a distinção existente entre as duas perspectivas do juízo. Como diante do mesmo fenômeno reações distintas são ocasionadas no mesmo sujeito, a atitude de Kant, à primeira vista, parece ser contraditória.

Da perspectiva do espectador, Kant vê na Revolução Francesa um evento público de significação para a história do mundo, um fenômeno que “*não mais se esquece* na história da humanidade”.³¹ Como observa Arendt, para Kant a importância desse acontecimento não consiste nas ações, grandes feitos ou crimes cometidos pelos homens, que fazem com que uma estrutura política seja superada e substituída por outra, mas reside exclusivamente no “modo de pensar dos espectadores, que se trai *publicamente* neste jogo de grandes transformações, e manifesta, no entanto, uma participação tão universal e, apesar de tudo, desinteressada [...]”.³² O sentido do evento reside na visão do observador não engajado que torna pública a sua opinião. É a participação do espectador que confere sentido ao acontecimento, “a reação deles diante do evento prova o ‘caráter moral’ da humanidade”³³, já que sua adesão é desinteressada. A reação dos espectadores diante da Revolução Francesa, isto é, o “entusiasmo” ou a manifestação de uma simpatia universal e desinteressada é o sinal da moralidade³⁴ que nos leva a crer no progresso para o melhor. Esse “entusiasmo” provocado nos espectadores diante de tal acontecimento seria causado por uma disposição moral do gênero humano que atua constantemente para o seu progresso.³⁵ Portanto, da perspectiva do juízo do espectador a reação dos espectadores diante da Revolução Francesa é vista por Kant como um sinal do progresso do gênero humano.

³¹ KANT, Immanuel. *O Conflito das faculdades*. Traduzido por Artur Morão, Lisboa: Edições 70, 1993. p.105.

³² Idem, *ibidem*. p. 101.

³³ ARENDT, Hannah. *Lições sobre a filosofia política de Kant*. p. 61.

³⁴ Cf. TERRA, Ricardo R. *Passagens: estudos sobre a filosofia de Kant*: Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2003. p. 128.

³⁵ TERRA, Ricardo R. *Algumas questões sobre a filosofia da história em Kant*. In: KANT, Immanuel. *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Org. Ricardo R. Terra; Traduzido por Rodrigo Naves e Ricardo R. Terra. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004, p. 46-7.

No entanto, Arendt observa que isso não significa que Kant fosse a favor de futuras revoluções. Da perspectiva da ação, o ponto de vista de Kant é outro. Em várias passagens de seus escritos políticos³⁶ ele deixa claro a sua posição de que a revolução é ilegal e ilegítima, e não deve ser o meio utilizado pelo povo para perseguir os seus direitos. “Este direito, no entanto é sempre apenas uma idéia, cuja realização está restringida à condição da consonância dos seus *meios* com a moralidade, que o povo não pode transgredir – o que não pode ter lugar mediante a revolução, que é sempre injusta.”³⁷ Kant condena a violência revolucionária como meio para se atingir algum fim por melhor que ele seja. Todavia, é importante observar que para Kant a ilegalidade inicial da revolução não impede a legalidade da constituição proveniente dela. Ao ser instituído um novo regime e se estabelecer uma nova constituição, é obrigação dos súditos seguir o poder estabelecido.³⁸

Arendt também examina a posição de Kant diante da guerra, e afirma que “se na questão da revolução suas simpatias estavam claramente com ela, na questão da guerra suas simpatias estavam clara e absolutamente com a paz”.³⁹ De acordo com Arendt, Kant expressa sua posição sobre a guerra de modo mais enfático na *Crítica da faculdade do juízo*, na seção sobre o sublime. Kant aqui salienta o lado sublime da guerra, a admiração que ela desperta naquele que apenas a observa. Tal é o juízo do espectador, um juízo estético.⁴⁰ A posição do espectador diante da Revolução, o “entusiasmo”, mesmo carregando o sentido fundamental do evento, não forneceu nenhuma máxima para a ação. Diante da guerra, o espectador vê esse evento como sublime e essa sublimidade ainda pode coincidir com o desígnio oculto da natureza⁴¹, mas a razão, que fornece as máximas para a ação, nos proíbe de forma categórica de nos engajarmos em tal ato. Aqui fica claro qual deve ser a posição adotada pelo ator ou a máxima de sua ação. No entanto, esta não é a

³⁶ KANT, Immanuel. *O Conflito das faculdades*. p. 103-4; KANT, Immanuel. *À Paz perpétua*. Traduzido por Marco Antonio Zingano. São Paulo: L&PM Editores S/A, 1989, p. 74; KANT, Immanuel. *Metafísica dos costumes*. Traduzido por Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2004, v.1, *Princípios metafísicos da doutrina do direito*. p. 136-7.

³⁷ KANT, Immanuel. *O Conflito das faculdades*. p. 104.

³⁸ KANT, Immanuel. *Metafísica dos costumes*. p. 136-7. Cf. também TERRA, Ricardo R. *Passagens: estudos sobre a filosofia de Kant*: p. 101–29.

³⁹ ARENDT, Hannah. *Lições sobre a filosofia política de Kant*. p. 68.

⁴⁰ Idem, *ibidem*. p. 69.

⁴¹ O desígnio da natureza seria o de produzir uma harmonia entre os homens. Harmonia essa que seria produzida mesmo contra a vontade dos homens e através da discórdia. Cf. KANT, Immanuel. *À Paz perpétua*. p. 46.

posição do puro observador, aquele que não está envolvido, que não age e apenas julga a partir daquilo que vê, e o que vê é o lado sublime da guerra ou então sua contribuição para o progresso. A partir dessa perspectiva, Kant admira a coragem humana, e ainda acredita que a guerra também colabora para o progresso da humanidade. Enquanto ator, Kant prioriza o dever moral, pois da perspectiva da ação “a razão prático-moral expressa em nós o seu veto irresistível: *não deve haver guerra [...]*.”⁴²

O que ocorre na atitude de Kant diante da Revolução Francesa e também em suas análises sobre a guerra é o conflito entre o princípio pelo qual julgamos (espectador) e o princípio pelo qual devemos agir (agente/ator). De um lado, um juízo desinteressado, liberto de qualquer interesse específico e não submetido ao constrangimento de uma lei universal. Por outro lado, um juízo interessado, empenhado na ação e que “deve” ser regido por um princípio universal, a lei moral. De acordo com Arendt, esse conflito se deve ao princípio que rege toda a ação política, o princípio transcendental de publicidade, que é apresentado por Kant em *À Paz perpétua, Apêndice II*, quando trata da possibilidade do acordo da política com a moral.

3.2.1.1 O Princípio Transcendental de Publicidade

Nessas passagens Kant salienta a diferença existente entre o político moral e o moralista político, sendo que tal diferença reside fundamentalmente em que o princípio da ação do primeiro é meramente formal, enquanto o princípio que rege a ação do último é material.⁴³ O fundamento determinante da ação do moralista político é o fim visado, o objetivo a ser alcançado, de modo que a política desempenha o papel de suprir os meios para alcançar o fim pretendido. Nesse caso, a ação política se justifica por meio de um imperativo hipotético: “se se quer tal fim, os meios se justificam”. Aqui há um desacordo entre direito e moral, pois a arte

⁴² KANT, Immanuel. *Metafísica dos Costumes*. p. 171.

⁴³ Cf. TERRA, Ricardo Ribeiro. *Juízo político e prudência em À Paz perpétua*. In: ROHDEN, Valério (Coord.). *Kant e a Instituição da Paz*. Porto Alegre: Ed. Universidade/UFRGS, Goethe-Institut/ICBA, 1997. p.228-229.

política é utilizada para as conveniências dos governantes. No caso do político moral, o princípio que rege a ação é um princípio formal, o princípio do direito⁴⁴ que conduz ao acordo com a filosofia prática, de modo que tal princípio é expresso na lei moral, na forma do imperativo categórico. O fundamento determinante da ação é o respeito à lei moral, independentemente do fim a ser alcançado, de modo que o direito racional⁴⁵ e a prudência política estejam de acordo com a moral.

Kant introduz a noção de publicidade em sua teoria do direito na tentativa de determinar o acordo entre a política e a moral. Segundo ele, o princípio transcendental da publicidade expressa o princípio transcendental do direito público. Kant primeiramente formula este princípio de modo negativo, isto é, de modo que ele nos permita reconhecer o que não é justo. “Todas as ações relativas ao direito de outros homens cuja máxima não se conciliar com a publicidade são injustas.”⁴⁶ Portanto, se a máxima de uma ação precisa ser ocultada para que esta seja bem sucedida, ela é injusta, está em desacordo com a moral (como doutrina do direito). A publicidade de uma tal máxima despertaria nos outros a resistência e oposição à execução da ação, já que sua injustiça ameaça a todos.⁴⁷ Kant observa que esse princípio não deve apenas ser considerado como ético, mas também como jurídico, o que significa que o fundamento determinante da ação pode ser além do respeito à lei moral (ética), um móbil que determine o arbítrio de modo patológico⁴⁸ (aversão / medo da lei), pois no direito o que conta é a exterioridade da ação e não a intenção do agente, como ocorre na ética.

⁴⁴ Segundo Kant, a lei universal do direito é “age externamente de modo tal que o uso livre do teu arbítrio possa coexistir com a liberdade de cada um segundo uma lei universal.” Tomar como máxima o agir conforme com o direito é uma exigência que a ética faz a cada um. Cf. KANT, Immanuel. *Metafísica dos Costumes*. p.37.

⁴⁵ Em Kant o direito natural, que é o direito racional, se apresenta como condição de uma política cognoscível *a priori*, isto é, ele fornece os padrões, os modelos para a ação política. A execução do direito em consonância com a prudência que considera o conhecimento do mecanismo da natureza, da natureza humana, constitui a ação política que não está em desacordo com a moral. Cf. TERRA, Ricardo Ribeiro. *Juízo político e prudência em A Paz perpétua*. p. 228.

⁴⁶ KANT, Immanuel. *A Paz perpétua*. p. 73.

⁴⁷ Como exemplo da aplicação desse princípio Kant cita a rebelião como meio para um povo derrubar um governante. Se a máxima do propósito de uma tal rebelião fosse tornada pública ela derrotaria seu próprio objetivo, que é o de estabelecer um novo governo, um Estado. Pois, nessa situação de revolta do povo contra o governante como condições para o estabelecimento de governo, nenhum Estado é possível.

⁴⁸ KANT, Immanuel. *Metafísica dos costumes*. p.23-4.

No entanto, Kant observa que este princípio é meramente negativo, isto é, ele não nos diz o que é justo, mas nos permite apenas reconhecer o que não é justo contra outrem. E, disso não se segue que as máximas que são compatíveis com a publicidade são justas exatamente por isso, pois quem tem o poder superior de decisão não precisa fazer segredo de suas máximas. Com o intuito de fazer com que a política esteja de acordo com a moral, Kant propõe um princípio transcendental da publicidade de forma positiva: “Todas as máximas que necessitam da publicidade (para não malograr em seu fim) concordam com o direito e a política unidos”.⁴⁹ Desse modo, o fim expresso na máxima só pode ser alcançado através de sua publicidade, o que faz afastar toda a desconfiança com relação às máximas da política, já que elas devem então ser conformes ao fim geral do público (a felicidade).⁵⁰ Esse princípio positivo possibilita a abertura para os direitos do público, somente no qual é possível a união dos fins de todos. A exigência de publicidade das máximas para se efetivar uma ação e para que os resultados esperados sejam produzidos, faz com que esta esteja de acordo com o fim geral de todos, de modo que os cidadãos se sintam satisfeitos com sua situação, o que se caracteriza como a tarefa própria da política.⁵¹

Nessa análise, o que Arendt pretende salientar é a diferença existente, na sua concepção, na posição de Kant a partir das duas perspectivas do juízo. Ou seja, a posição desinteressada do espectador, seu não-envolvimento, o possibilita perceber um sentido no curso do evento que é ignorado pelo ator. Essa posição exterior ao acontecimento lhe permite perceber e admirar o lado sublime do evento, além de considerar em sua avaliação a idéia de progresso, isto é, julga-se o evento de acordo com a promessa que ele contém para as futuras gerações. No entanto, tal juízo não implica em conseqüências práticas para a ação. Já a posição do ator, do agente, tendo em vista o seu envolvimento no evento, implica que seu juízo “deve” ser guiado por princípios práticos que tenham em vista as conseqüências da ação. Portanto, quanto à ação a razão nos ordena a agir de acordo a lei moral. Porém, o juízo do agente baseado nas máximas pelas quais devemos agir, não anula a

⁴⁹ KANT, Immanuel. *À Paz perpétua*. p. 79.

⁵⁰ É importante observar que Kant salienta que o princípio é transcendental e não contém nenhuma condição empírica como matéria da lei, ou seja, é afastada qualquer possibilidade de a felicidade ser fundamento do princípio. Cf. KANT, Immanuel. *À Paz perpétua*. p.79.

⁵¹ Idem, *ibidem*. p. 79.

possibilidade do juízo reflexionante do espectador, o que mostra que apesar da aparente contradição da posição de Kant em suas análises da Revolução Francesa e da guerra, há uma compatibilidade dos dois aspectos do juízo. Isto é, há a possibilidade de julgarmos o mesmo evento a partir das duas perspectivas, sendo que para julgarmos na posição de espectador devemos cumprir as condições necessárias para alcançarmos um julgamento imparcial, desinteressado, autônomo e livre.

3.2.1.1.2 A Apropriação Arendtiana do Princípio de Publicidade: a Publicidade como Critério no Juízo

É importante salientarmos que o princípio transcendental de publicidade, no contexto da filosofia política kantiana é o princípio que deve reger toda a ação política para que esta esteja de acordo com o direito público e com a moralidade. Arendt se apropria de tal princípio e o utiliza em sua teoria numa perspectiva distinta, na qual ele desempenha um papel distinto, qual seja, o de ser um critério⁵² de aprovação ou desaprovação da nossa escolha no juízo. Desse modo, o critério da publicidade no ato do juízo, tal como é concebido por Arendt, pode apenas desempenhar o papel de um critério negativo, isto é, que nos permite reconhecer o que não é certo, o que não é o bem, o que não é justo contra os outros que compartilham conosco o âmbito público. Como já vimos, o critério que utilizamos para aprovar ou desaprovar nossa escolha imediata é a comunicabilidade ou publicidade da sensação experimentada, ou seja, sua expressão pública. Nesse ato reflexivo, que está arraigado no senso comum, enquanto sentido e princípio subjetivo comum, consideramos os outros e seus possíveis juízos e pretendemos

⁵² Aqui é importante observar que há uma distinção relevante entre princípio e critério. Além do princípio da publicidade na filosofia de Kant ser um princípio transcendental, ponto considerado por Arendt em sua teoria, ela utiliza a publicidade como critério. Utilizar a publicidade como critério de avaliação entre a aprovação e a desaprovação de uma escolha, significa que ela desempenha o papel de norma para o julgamento. Já enquanto princípio a publicidade desempenharia o papel de ser algo primeiro, universal, expressando uma regra formal que deveria ser causa determinante na avaliação. Portanto, na teoria arendtiana a publicidade como critério não é algo que expresse necessidade e universalidade, tal como ocorre com o princípio transcendental da publicidade de Kant em sua forma positiva. No entanto, isso não significa que o ato reflexivo do juízo seja desprovido de princípio. O princípio que guia o ato de julgar é o senso comum enquanto sentido comunitário.

que nosso juízo seja por eles aprovado. Se o sentimento despertado em nós for incompatível com a sua expressão pública, não reconhecemos nosso juízo como válido de um modo geral.

O critério da publicidade desempenha aqui um papel meramente negativo, no sentido de que não serve como norma positiva de avaliação. Como Arendt coloca, é um critério que tem como regra de decisão o senso comum, que como tal nos permite antecipar por meio da imaginação os possíveis juízos dos outros. No entanto, esse ato de reflexão não nos capacita saber de fato como os outros irão julgar, mas o senso comum enquanto sentido comunitário, cumprindo sua função normativa nos diz apenas como os outros “devem” julgar, de modo que nos guiamos por ele e acreditamos que conseguiremos a aprovação de todos os demais. Se o resultado da operação de reflexão nos indica que nossa escolha é compatível com a sua expressão pública, acreditamos na corretude e justeza de nosso juízo e o consideramos válido de um modo geral.

3.2.1.3 Kant e a Tradição: a Supremacia do Juízo do Espectador em Relação ao Juízo do Ator

Arendt observa que encontramos duas noções no pensamento de Kant e que estão subjacentes em suas avaliações sobre a Revolução e a guerra. A primeira noção se refere à superioridade da posição do espectador em relação ao ator. A segunda noção diz respeito à idéia de progresso, idéia essa que serve como padrão a partir do qual se julga o evento. Segundo Arendt, a noção de que apenas o espectador sabe o que se passa, e não o ator, é muito antiga. Tal noção está embasada na idéia de que o alheamento de qualquer fazer ou perturbação é a condição necessária para as atividades do espírito. Arendt diz que na sua forma mais antiga e mais simples, a noção da superioridade do modo contemplativo de vida aparece numa parábola atribuída a Pitágoras:

A vida [...] é como um festival; assim como alguns vêm ao festival para competir, e alguns para exercer os seus negócios, mas os melhores vêm como espectadores [*theatai*], assim também na vida os homens servem à caça da fama [*doxa*] ou do lucro, e os filósofos à caça da verdade.⁵³

Nesta parábola, segundo Arendt, evidencia-se a noção cultivada pela tradição filosófica da supremacia do modo contemplativo de vida. Apenas o espectador ocupa uma posição que lhe possibilita ver o todo, o que lhe permite emitir um juízo imparcial, já que ocupa uma posição que é exterior ao evento. O ator, que está envolvido no acontecimento, não pode ter mais do que uma visão parcial, pois, sendo parte do todo precisa representar o seu papel. “O ator [...] não só é uma ‘parte’ por definição, está amarrado ao particular que encontra o seu derradeiro significado e a justificação da sua existência somente como constituinte de um todo.”⁵⁴ Além de ser parcial por definição, o ator também se preocupa com a *doxa*, a fama, a opinião dos outros.⁵⁵ A fama é alcançada a partir do ponto de vista dos espectadores, sendo para o ator decisivo o modo como aparece aos outros, o que significa que o ator depende da opinião do espectador, não é senhor de si próprio. Seu sucesso ou fracasso depende do juízo dos espectadores, e por isso ele se conduz e age de acordo com o que os espectadores esperam dele, isto é, o padrão para as suas ações é dado pelo espectador.

Como vimos acima, na visão da tradição existe uma supremacia do modo de vida do espectador, que através da contemplação, ao retirar-se do envolvimento dos negócios humanos marcados pela contingência, alcança o domínio das verdades necessárias. No entanto, Arendt observa que o que é acentuado na parábola de Pitágoras como mais nobre do que a competição pela fama e pelo lucro não é de maneira nenhuma uma verdade invisível e inacessível aos homens comuns, e nem o lugar para o qual se retiram os espectadores pertence a uma região mais elevada. Os espectadores continuam a pertencer a esse mundo e seu lugar é no mundo. A nobreza de sua atividade reside apenas em não participarem no que está a

⁵³ DIÓGENES LAÉRCIO apud ARENDT, Hannah. *Lições sobre a filosofia política de Kant*. p. 71

⁵⁴ ARENDT, Hannah. *A Vida do espírito*. Traduzido por João C.S. Duarte. Lisboa: Instituto Piaget, 1999. v. 1, *Pensar*. p. 106.

⁵⁵ Arendt busca o significado etimológico da palavra *doxa*, que significa não só opinião, mas também glória e fama. Cf. ARENDT, Hannah. *Lições sobre a filosofia política de Kant*. p. 72.

acontecer e olharem para isso como um simples espetáculo. O que se extrai disso é que o afastamento e a não-participação no acontecimento é o preço a ser pago para que possamos ocupar a posição de espectador, que por sua vez, é a única posição que nos possibilita ajuizar e compreender o seu sentido. O alheamento necessário para a atividade de julgar é distinto do alheamento do filósofo da tradição. O espectador não deixa o mundo das aparências, mas afasta-se do envolvimento ativo nele para uma posição privilegiada com o fim de contemplar o todo.

Arendt esclarece que Kant tem uma visão diferente da tradição filosófica em relação ao retirar-se do envolvimento direto dos negócios humanos. Para Kant, a posição do espectador, do observador, que se retira para dar o seu ponto de vista, é a posição do juiz. Arendt observa que apesar das diferenças, em ambas as visões, tanto da tradição como de Kant, o espectador encontra-se em uma situação em que, concentrado no espetáculo, está fora dele, abandona a perspectiva que determina sua existência cotidiana, com as condições circunstanciais e contingentes. Na visão de Kant, assim se alcançaria um ponto de vista geral, com a “imparcialidade que se supõe que o juiz deve exercitar quando estabelece o seu veredito”.⁵⁶ Para os gregos, seria o abandono do *dokei moi* o “assim me parece”, e do desejo de aparecer para os outros, ou seja, o abandono da *doxa*.

Em Kant, à noção do espectador como juiz está associada a noção de progresso, que fornece o padrão a partir do qual o espectador julga o evento. Para os gregos, o espectador julga o evento particular em seus próprios termos, sem relacioná-lo a um processo mais amplo. Assim sendo, o sentido do evento não depende, nem de causas, nem de conseqüências. A história, uma vez que chega ao fim, contém todo o seu sentido. Ela permanece sendo uma história única, mesmo que contenha regras válidas para as gerações futuras. Já em Kant, com a noção de progresso como padrão a partir do qual se julga, a importância da história ou do evento, reside não no seu final, mas no fato de que ele abre novos horizontes para o futuro. Esta noção traz consigo uma espécie de promessa para o futuro. No caso da Revolução Francesa, foi a esperança para as gerações futuras contida nela que a fez um evento tão importante para a história da humanidade. Segundo Arendt, em

⁵⁶ ARENDT, Hannah. *Lições sobre a filosofia política de Kant*. p. 72.

Kant, o sujeito que corresponde à história do mundo é a espécie humana, e a ela está associada a noção do progresso perpétuo. Portanto, não há fim para o progresso da humanidade, e conseqüentemente, não há fim da história para Kant. Portanto, no centro da filosofia da história de Kant encontra-se a noção do progresso perpétuo do gênero humano. O espectador, ocupando o lugar de juiz, é quem decide, a partir de um ponto de vista geral, tendo uma idéia do todo, se em algum evento singular, o progresso está sendo efetuado. É importante observar que o juízo pelo qual o espectador julga a história em Kant, é o juízo teleológico⁵⁷, o qual Arendt recusa como juízo político. Segundo ela, o juízo teleológico, que contém implícito a idéia de finalidade, julga os acontecimentos históricos particulares não pelo que eles revelam em sua aparição, mas o particular adquire significação a partir da referência a um progresso infinito da espécie humana.

Arendt se posiciona a favor da visão do espectador grego. Para ela, “o sentido do que acontece e aparece enquanto está a acontecer é revelado quando isso já desapareceu”⁵⁸, ou seja, o sentido da história é revelado apenas no seu final. A recordação, pela qual trazemos de volta ao espírito o que é passado, revela o sentido do acontecimento sob a forma de uma narrativa. A narrativa das coisas feitas sobrevive à futilidade do ato, e é a possibilidade do homem, através dos seus atos e feitos, ser conduzido à imortalidade. O homem que revela o sentido através da narrativa é aquele que não está envolvido pelas aparências, ou seja, o espectador. Aqui, o espectador aparece em Arendt, na figura do “poeta cego”⁵⁹, aquele homem escudado contra o visível, de modo a ser capaz de ver o invisível. O que ele vê - não o próprio feito, nem quem o realizou, mas a significação - é posto em palavras sob a forma de narrativa. Como observa Arendt, “Se o juízo é a nossa faculdade para lidar com o passado, o historiador é o homem que investiga, e que, ao relatá-lo, se constitui como juiz dele.”⁶⁰ Arendt não quer com essa observação negar a importância da história, mas sim, resgatar ao homem a incumbência de ajuizar os acontecimentos, e não conceder à história o direito de ser o árbitro final. Cabe ao

⁵⁷ Kant aborda o juízo teleológico na 2ª parte da *Crítica da faculdade do juízo*.

⁵⁸ ARENDT, Hannah. *A Vida do espírito*. p. 151.

⁵⁹ Arendt inspira-se na prática dos poetas gregos como Homero, Heródoto e Tucídides, que contavam as glórias e feitos de heróis gregos e troianos.

⁶⁰ Idem, *ibidem*. p. 238.

espectador julgar o acontecimento histórico, buscando o seu significado, considerando-o em sua singularidade, sem tomá-lo como parte de um processo.

3.3 A SUPREMACIA DO JUÍZO DO ESPECTADOR

Arendt diz que Kant pode chegar a uma filosofia política porque, para ele, os espectadores existem no plural, ou seja, “os espectadores, embora não comprometidos com a particularidade característica do ator, não são solitários”.⁶¹ Embora o espectador não esteja envolvido no ato, está sempre envolvido com os outros espectadores. O juízo do espectador não é independente do juízo dos demais, ele os toma em consideração por meio da faculdade da imaginação, alargando o seu pensamento, para então emitir o seu próprio juízo. Em outras palavras, o espectador não é auto-suficiente e seu juízo se apóia nos juízos dos demais espectadores. E é essa participação compartilhada (por meio da faculdade do juízo) do público não envolvido no acontecimento, os espectadores, e seu veredicto, que dá sentido a um evento.

3.3.1 Ator e Espectador: Uma Analogia Entre Gênio e Gosto

Segundo Arendt, na *Crítica da Faculdade do Juízo*, ao discutir a produção de obras de arte em sua relação com o gosto que as ajuiza, Kant se confronta com um problema análogo a relação entre o ator e o espectador no domínio dos assuntos humanos. Na relação entre ator e espectador, a questão que surge é a da predominância de um ou de outro. Afinal, quem confere sentido ao espetáculo, quem é peça predominante, o ator ou o espectador? Segundo Arendt, a resposta para essa questão pode ser encontrada nos §§ 46 a 50 da terceira *Crítica* onde Kant faz uma distinção entre o gênio e o gosto e discute a relação entre ambos. Kant diz que se requer o gênio para a produção de obras de arte, enquanto que para julgá-las,

⁶¹ ARENDT, Hannah. *A Vida do espírito*. p. 107.

necessitamos do sentido do gosto. “Para o *ajuizamento* de objetos belos enquanto tais requer-se *gosto*, mas para a própria arte, isto é, para a *produção* de tais objetos, requer-se *gênio*.”⁶² O gênio é uma questão de imaginação produtiva e originalidade, já o gosto é uma questão de julgamento. Arendt diz que ao se perguntar qual das faculdades é a mais nobre, Kant chega à conclusão de que a mais nobre faculdade é a de julgar, pois a maioria dos juízes da beleza é desprovida da faculdade do gênio (imaginação produtiva), já os poucos gênios não são desprovidos da faculdade do gosto, e como tal também estão habilitados para julgar.

Kant admite uma subordinação do gênio ao gosto, apesar de reconhecer que sem o gênio não haveria nada para se julgar, ou seja, mesmo havendo uma primazia do gosto sobre o gênio no que tange ao ajuizamento da arte bela, existe uma interdependência entre ambos. Ele observa que uma arte com relação ao gênio⁶³ merece ser antes chamada de uma arte rica de espírito, pois se trata da riqueza e originalidade de idéias oriundas da faculdade da imaginação em sua liberdade sem leis, e unicamente em relação ao gosto uma arte merece ser chamada de arte bela. Por isso, o gosto, enquanto condição indispensável, é mais importante a se considerar no ajuizamento da arte como bela, pois a faculdade do juízo cumpre a função de ajustar a faculdade da imaginação em sua capacidade produtiva às regras do entendimento, de modo a tornar as idéias consistentes e capazes de uma aprovação universal e duradoura. “O gosto é, assim como a faculdade do juízo em geral, a disciplina (ou cultivo) do gênio, corta-lhe muito as asas e torna-o morejado e polido.”⁶⁴

A primazia do gosto em relação ao gênio é apresentada por Kant no § 50, intitulado *Da ligação do gosto com o gênio em produtos da arte bela*. No entanto, a concepção do gênio presente nesse parágrafo, não é a única apresentada por Kant na 3ª *Crítica*. Na interpretação de Allison, no § 50 o gênio parece estar limitado simplesmente a uma capacidade imaginativa, e desse modo, não envolve em si mesmo, entendimento, juízo ou gosto.⁶⁵ Por isso, a ênfase dada por Kant para a

⁶² KANT, Immanuel. *Crítica da faculdade do juízo*. § 48, p. 156.

⁶³ Idem, *ibidem*. § 50, p. 164.

⁶⁴ Idem, *ibidem*.

⁶⁵ ALLISON, Henry. *Kant's theory of taste: a reading of the Critique of aesthetic judgment*. p. 301.

necessidade de disciplinar o gênio ou “cortar-lhe as asas” por meio do gosto ou faculdade do juízo.

A outra concepção do gênio está presente durante toda a discussão sobre a bela arte (§§ 46 a 49), onde essa capacidade é caracterizada como uma “originalidade exemplar”. Tal originalidade enquanto capacidade do gênio inclui como seus componentes essenciais, além da imaginação criativa, entendimento e juízo. Nesse sentido, é o gênio que fornece as regras para a arte, permitindo distinguir produtos genuínos do gênio de um “disparate”. Allison sugere que essa última concepção é a que deve ser atribuída a Kant quando se quer reconstruir sua visão sobre a natureza da arte bela e as condições de possibilidade de sua produção, já que Kant apela para a primeira concepção quando sua preocupação é salientar os perigos envolvidos na liberdade sem leis da imaginação produtiva quando não disciplinada e cultivada pela faculdade do juízo. No entanto, o que importa para nossa investigação é que Kant realmente atribui uma primazia do gosto sobre o gênio, o que torna cabível a analogia feita por Arendt.

Arendt observa que Kant diz que para a arte bela são requeridos a faculdade da imaginação, entendimento, espírito e gosto, e acrescenta em uma nota que “as três primeiras faculdades obtêm sua unificação antes de tudo pela quarta”,⁶⁶ pelo gosto - isto é, pelo juízo. Em sentido estético, *espírito* significa o princípio vivificante no ânimo. Ou seja, é um talento que permite ao gênio tornar comunicável universalmente, ou expressar o inefável no estado de ânimo por ocasião de uma dada representação. Segundo Arendt, o espírito é que possibilita ao gênio encontrar uma forma de expressão para as idéias, que o possibilita comunicar aos demais seu estado de espírito subjetivo. Esta é a tarefa reservada ao gênio, tornar “comunicável em geral” tal estado do espírito. “A faculdade que guia essa comunicabilidade é o gosto, e o gosto, ou juízo, não é privilégio do gênio.”⁶⁷

Arendt quer salientar que a interdependência existente entre o gênio e o gosto, também existe, de forma análoga, entre o ator e o espectador. Como vimos, da perspectiva da estética é essencial que o gênio consiga expressar aos críticos da

⁶⁶ KANT, Immanuel. *Crítica da faculdade do juízo*. § 50, p. 165.

⁶⁷ ARENDT, Hannah. *Lições sobre a filosofia política de Kant*. p. 80.

beleza o elemento inefável do estado do espírito. Da mesma forma, é necessário que o ator consiga se fazer entender, comunicar a novidade ao espectador através de seus atos e feitos. É essa possibilidade de comunicação, guiada pela faculdade do juízo, que liga ator e espectador e permite a interação entre ambos. Arendt diz que em cada ator subsiste um espectador, ou seja, mesmo que um homem esteja engajado em um determinado evento, pode lhe ocorrer um momento de distanciamento, para uma reflexão a partir de outras perspectivas, para um julgamento na posição de espectador.

Com essas observações Arendt quer chegar ao seguinte ponto: “A condição *sine qua non* da existência de objetos belos é a comunicabilidade”⁶⁸, ou seja, é o gosto enquanto faculdade de julgar, presente tanto no espectador como no criador e que possibilita a interação entre ambos por meio da comunicabilidade, que cria o espaço público sem o qual nenhum objeto belo poderia aparecer. De forma análoga, em termos políticos, o domínio público não é concebido como pré-existente, mas deriva idealmente da própria faculdade de julgar, pois é por meio dela que flui a comunicação possível entre atores e espectadores, e é só diante dos espectadores judicantes que os atores encontram sentido para as suas ações. Para Arendt, o domínio público é constituído pelos críticos e espectadores, não pelos atores e criadores. É a faculdade crítica de julgar que permite ator e espectador interagir, pois sem essa faculdade aquele que age ou faz estaria tão isolado do espectador que nem seria percebido. O ponto aqui é que o que o ator e o espectador compartilham, têm em comum, é a faculdade do juízo.

Arendt diz que no que concerne ao fazer, esse *insigth* é muito antigo e se encontra expresso, pela primeira vez, no *Da Oratória*, de Cícero: “Pois todos discriminam, distinguem entre o certo e o errado em questões de arte [...] por meio de algum sentido silencioso, sem qualquer conhecimento de arte [...] quão pequena é a diferença entre o culto e o ignorante no julgar, enquanto há a maior diferença no fazer.”⁶⁹ O que Cícero quer dizer é que todos parecem aptos para a atividade de julgar, de discriminar entre o certo e o errado em questões de arte, enquanto poucos são aqueles capazes de fazer algo que possa ser considerado uma obra de arte. O

⁶⁸ ARENDT, Hannah. *Lições sobre a filosofia política de Kant*. p. 80.

⁶⁹ CÍCERO apud ARENDT, Hannah. *Lições sobre a filosofia política de Kant*. p. 81.

sentido silencioso que possibilita que todos sejam aptos para julgar é o sentido do gosto, compartilhado por todos, cultos e ignorantes, atores e espectadores. A justeza de tal juízo seria independente do grau de conhecimento e formação da pessoa por estar radicado no senso comum.

3.3.2 Juízo do Espectador: a Importância da Conexão Entre Pensamento e Juízo

Como podemos observar até agora, Arendt atribui uma supremacia ao juízo do espectador em relação ao juízo do ator. O que caracteriza essa supremacia são as condições necessárias salientadas por Arendt para se alcançar um juízo imparcial, entre elas, a mais importante é o recolhimento reflexivo característico do pensar. Todo agente que participa ativamente no âmbito político, ao realizar um julgamento, apesar de considerar o fato de viver com outros seres humanos, o faz a partir da posição que ocupa no mundo, do papel que nele desempenha, o que caracteriza o seu juízo como parcial. Porém, isso não significa que ator e espectador estão completamente separados. Como Arendt observa, em cada ator subsiste um espectador, ou seja, todo ator, na medida em que é capaz de pensamento, traz consigo um espectador.

Ao enfatizar a supremacia do juízo do espectador em relação ao ator, Arendt não quer diminuir o agir, ou separá-lo do pensar. Ela não quer dizer com isso que o espectador não possa participar ativamente da vida política, porém, se ele quiser compreender o sentido, buscar a significação do todo, o retirar-se do envolvimento e o desinteresse são condições prévias essenciais. O envolvimento no jogo, ou um interesse específico, não permite ao espectador mover-se em várias perspectivas. Já o fato do espectador não possuir nenhuma intencionalidade específica no campo da ação, o não-envolvimento e o desinteresse se apresentam como condições que permitem a significação emergir. Sem a postura do espectador, o sentido permaneceria oculto.

A retirada e desinteresse do espectador, não significa que ele queira distanciar-se completamente do mundo. Embora ocorra um alheamento temporário com relação ao mundo das aparências, ele não se dirige a uma região superior, nem enseja a contemplação, pois como qualquer outro homem, o espectador pertence a esse mundo e é sobre ele e sobre os eventos que nele ocorrem que dirige sua atenção, exercita o seu pensamento e busca a significação. Como salienta Arendt,

*somos do mundo e não estamos meramente nele; também nós somos aparências, em virtude de chegarmos e partirmos, de aparecermos e desaparecermos; e embora venhamos de parte nenhuma, chegamos bem equipados para lidar com seja o que for que apareça e para tomar parte no jogo do mundo. Estas propriedades não se desvanecem quando calha estarmos empenhados em atividades do espírito [...].*⁷⁰

O espectador dirige sua atenção para as aparências deste mundo, pensa e persegue o sentido latente no espetáculo das aparências; ele não está à procura de uma verdade última, mas quer compreender, e a compreensão não visa imprimir ações na realidade. A busca de sentido do espectador não é conduzida por padrões estabelecidos, mas é uma busca desinteressada e livre, e é isso que o possibilita captar o sentido do acontecimento em sua singularidade.

Em *A Vida do espírito*, Arendt apresenta a faculdade do pensar como aquela que é a mais importante condição para julgarmos com imparcialidade. A partir do julgamento de Eichmann, Arendt passa a investigar se a capacidade de julgar, de distinguir o certo do errado, o bem do mal, pode ter alguma relação com a capacidade de pensar, isto é, se o problema do mal pode estar em conexão com a faculdade de pensar e de julgar. E, se há tal conexão, importa saber se as capacidades de pensar e de julgar podem fazer com que o homem se abstenha de praticar o mal, ou então, se podem o condicionar contra ele. Arendt conclui que a incapacidade de julgar, de distinguir o certo do errado, o bem do mal, está relacionada com a incapacidade de pensar ou com a “ausência de pensamento.”⁷¹ Portanto, para buscarmos compreender as características do julgar imparcial se faz necessário analisar alguns pontos importantes da faculdade de pensar para então

⁷⁰ ARENDT, Hannah. *A Vida do espírito*. p. 33.

⁷¹ Idem, *ibidem*. p. 14.

tentarmos mostrar como esta faculdade está intimamente relacionada com a faculdade de julgar, e especialmente como e por que o pensar é condição de possibilidade para julgarmos na posição de espectador.

4 IMPLICAÇÕES ÉTICAS DA ATIVIDADE DE JULGAR

As implicações éticas e políticas das faculdades do espírito passam a ser uma preocupação para Arendt a partir de suas reflexões acerca do caso Eichmann. Naquele homem, que fora responsável pela deportação de milhares de judeus para os campos de concentração do regime nazista a fim de que fossem exterminados cruelmente, Arendt observou um comportamento no mínimo “incomum” para ser compatível com as características esperadas de serem observadas em um grande criminoso. Arendt realizou a cobertura jornalística do julgamento de Eichmann em Jerusalém, e o que despertou sua curiosidade e a intrigou foi ter observado que aquele homem que havia cometido o mal em proporções gigantescas não havia sido motivado pelo mal tal como nós o conhecemos, nem mesmo por uma convicção ideológica firme, mas seus atos monstruosos se deviam ao fato de ser um seguidor incondicional das regras que lhe foram prescritas.

Durante o julgamento Eichmann afirmou não ter agido por motivos vis, por inclinação de matar, nem por ódio aos judeus, mas que não podia ter agido de outra maneira, pois obedecia a ordens superiores e por isso não se sentia culpado. Como funcionário exemplar do governo nazista, sua meta era apenas cumprir com zelo sua tarefa e cuidar para que sua conduta estivesse de acordo com as novas regras jurídicas do país. O que o motivava a servir com zelo o regime não era algum ódio enraizado, mas apenas a pretensão de alcançar progressos pessoais, uma posição mais elevada na SS.¹ Também por estar respaldado pela legalidade de seus atos, esse homem se considerava apenas um mero cumpridor de seu dever e não sentia arrependimento, remorso, nem qualquer problema de consciência. Ao contrário, só teria problemas de consciência se não tivesse cumprido as ordens que lhe eram dadas.

¹ A SS era uma das organizações paramilitares do governo nazista e fora criada a princípio para ser uma guarda especial para o Führer. Acabou por tornar-se a maior organização de polícia e segurança do Reich.

A partir das reflexões realizadas durante o julgamento, Arendt elabora o conceito de “banalidade do mal”, pelo qual compreende se tratar do fenômeno de atos maus praticados em proporções gigantescas, cuja raiz não se encontra em nenhuma particularidade de maldade, patologia ou convicção ideológica do agente.² “Quando falo da banalidade do mal, falo num nível estritamente factual, apontando um fenômeno que nos encarou de frente no julgamento.”³ Foi o fenômeno da total indiferença e incapacidade de reflexão de Eichmann, observado por Arendt durante o seu julgamento, que a colocou na posse desse conceito. Para Arendt, a banalidade do mal não se constitui em uma teoria ou doutrina, mas em algo factual, a natureza factual do mal praticado por uma massa burocrática de homens incapazes de submeter seus atos ao pensamento e ao juízo.

O mal praticado no sistema totalitário chocou Arendt porque se apresentou ao pensamento como uma experiência totalmente nova. Ou seja, uma experiência sem precedentes que não podia ser pensada pelos padrões tradicionais do pensamento moral e político por “contradizer as nossas teorias a respeito do mal.”⁴ O chocante é que a maldade se manifestou de uma forma tal que não dispúnhamos de um aparato conceitual que nos permitisse compreendê-la. A banalidade do mal se apresentou como algo factual, embora inimaginável, portanto, algo desafiador à palavra e pensamento.

Arendt observa que o mal tal como conhecíamos até então através de nossa tradição literária, filosófica e religiosa era representado pelas figuras de Satã ou Lúcifer, que se refere à maldade como algo demoníaco, movida pelo orgulho. Conhecíamos também a maldade motivada pela inveja e fraqueza como aquela cometida por Caim, bem como por Ricardo III de Shakespeare. Sabíamos que a maldade ainda podia se enraizar em sentimentos como a cobiça ou o ódio pela pura bondade, a exemplo de Iago. No entanto, o mal tal como se manifestou no

² ARENDT, Hannah. *Pensamento e considerações morais*. In: _____. *A Dignidade da política*. Traduzido por Helena Martins., et al. Coletânea organizada por Antônio Abranches. 3.ed. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993. p.145

³ ARENDT, Hannah. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. Traduzido por José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1999. p. 310.

⁴ ARENDT, Hannah. *Responsabilidade pessoal sob a ditadura*. In: _____. *Responsabilidade e julgamento*. Editado por Jerome Kohn. Traduzido por Rosaura Einchenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2004. p. 80

fenômeno totalitário diferia de tudo isso, pois não possuía suas raízes em nenhum desses sentimentos ou maus instintos humanos. O mal aqui fora cometido por homens normais que não eram movidos por tais sentimentos e que encaravam o assassinato em massa como uma tarefa qualquer. Colaborar para que tudo ocorresse de maneira eficaz no extermínio de milhares de seres humanos, esse era o seu trabalho, a sua tarefa a desempenhar junto ao governo.

A ausência de pensamento de Eichmann e sua incapacidade de julgar não o tornavam um monstro, nem um demônio, mas ainda assim um agente do mal mais extremo. Arendt observa que se não se pode extrair de Eichmann nenhuma motivação maligna ou demoníaca, essa banalidade está longe de se chamar “lugar-comum”, pois essa distância da realidade comum e apego a realidade de um regime totalitário pode causar um desastre maior do que todos os maus instintos humanos juntos. Segundo Arendt, mesmo que isso não explique o fenômeno totalitário do nazismo, foi essa a lição que pudemos tirar do julgamento em Jerusalém. Arendt observou que Eichmann não era uma figura demoníaca, nem estúpida, nem insana, mas uma pessoa normal, porém incapaz de parar para pensar no que estava fazendo. Foi esta ausência de pensamento, essa visível incapacidade de reflexão observada naquele homem, que despertou o interesse de Arendt.

A ausência de pensamento com que eu estava confrontada não brotava nem do esquecimento de maneiras e hábitos anteriores e presumivelmente bons, nem da estupidez no sentido da incapacidade para compreender – nem sequer no sentido de ‘insanidade moral’, porque era igualmente visível em instâncias que não tinham nenhuma relação com as assim chamadas decisões éticas ou questões de consciência.⁵

Eichmann era incapaz de se desprender da realidade do sistema totalitário, incapaz de realizar o afastamento necessário do mundo das aparências a fim de realizar o recolhimento reflexivo, o diálogo silencioso consigo mesmo e repensar em seus atos e palavras. “Foi pura irreflexão – algo de maneira nenhuma idêntico à burrice – que o predispôs a se tornar um dos grandes criminosos desta época.”⁶ Ele

⁵ ARENDT, Hannah. *A Vida do espírito*. Traduzido por João C.S. Duarte. Lisboa: Instituto Piaget, 1999. v. 1, *Pensar*. p. 15.

⁶ ARENDT, Hannah. *Eichmann em Jerusalém*. p. 311.

nunca colocou em questão seus atos criminosos que eram rotineiros, pois era o seu trabalho e seu dever embarcar milhares de pessoas para a morte. Enquanto homem, não nutria nenhum tipo de sentimento por essas pessoas, nem bons, nem maus. A sua relação com elas era a da total indiferença, pois além de não pensar por si mesmo, ele era completamente incapaz de se colocar no lugar do outro.

Arendt supôs que a incapacidade de pensar e julgar de Eichmann contribuiu fortemente para que ele praticasse tais atos. Intrigada com a disparidade entre as características de pessoa comum do agente e a proporção gigantesca do mal cometido por ele, passa a investigar a relação entre o problema do bem e do mal e as faculdades do espírito, pensar e julgar. Ela vislumbra uma possível conexão entre a faculdade de julgar, a faculdade que nos permite distinguir o certo do errado, e a faculdade de pensar. Diante das perplexidades despertadas pela ausência de pensamento representada pela figura de Eichmann, a questão que se impunha a Arendt era:

Pode a atividade do pensamento enquanto tal, o hábito de examinar tudo o que calha acontecer ou despertar atenção, independentemente de resultados e conteúdo específico, pode essa atividade estar entre as condições que fazem com que os homens se abstenham de praticar o mal, ou mesmo que os condicione efetivamente contra ele?⁷

Uma proposição fundamental de Arendt com relação a essa questão é que se existe uma conexão entre a capacidade de distinguir o bem do mal e a capacidade de pensar, então tal faculdade deve ser atribuída a todas as pessoas sãs e não ser privilégio de poucos, não importando quanto possam ser eruditas ou ignorantes, inteligentes ou estúpidas. Outro ponto importante é que se existe uma tal conexão ela não se dá “no sentido em que o pensamento seja alguma vez capaz de produzir um ato bom como resultado, como se a ‘virtude pudesse ser ensinada’ e aprendida – só hábitos e costumes podem ser ensinados.”⁸ Arendt quer chamar a atenção para o fato de que a posse de regras de comportamento socialmente estabelecidas não é uma garantia contra o mal no âmbito público. Se podemos ser capazes de evitar a

⁷ ARENDT, Hannah. *A Vida do espírito*. p. 15.

⁸ Idem, *ibidem*.

prática do mal na política, temos que poder contar com algo mais que um código moral.

4.1 A ATIVIDADE DE PENSAR E SUA CONEXÃO COM O JUÍZO

Na investigação acerca da relação entre o problema do mal e as faculdades do espírito, por vezes o texto de Arendt parece um tanto confuso no sentido de que em algumas passagens o condicionamento do homem contra a prática do mal parece ser prerrogativa apenas do pensamento, enquanto em outras parece ser de responsabilidade da conexão entre pensamento e juízo.⁹ No entanto, considerando o conjunto de seus escritos sobre a faculdade de julgar, bem como o primeiro volume de *A Vida do espírito* que trata da faculdade de pensar, podemos dizer que as implicações éticas e políticas das faculdades do espírito devem ser buscadas na conexão das faculdades de pensar e julgar. Como observa acertadamente André Duarte,

Se a autora detectou na própria dinâmica interna ao pensamento, isto é, em seu *modus operandi* específico, as condições básicas para a exploração das conseqüências ético-políticas da vida do espírito, por outro lado ela também afirmou que a própria manifestação efetiva desse efeito importante colateral no mundo das aparências depende da capacidade de julgar, da habilidade para estabelecer as diferenças e discernir o certo e o errado em circunstâncias políticas particulares.¹⁰

Como veremos adiante, o pensamento é pré-condição do juízo, e o juízo, por sua vez, é a faculdade que permite que o pensamento se manifeste no mundo das aparências.

⁹ Essas passagens aparecem em *Pensamento e considerações morais*, p. 146 e em *A Vida do espírito*, p. 15.

¹⁰ DUARTE, André. *O Pensamento à sombra da ruptura: política e filosofia em Hannah Arendt*. São Paulo: Paz e Terra, 2000. p.346

4.1.1 A Distinção Kantiana Entre Razão (*Vernunft*) e Intelecto (*Verstand*)

Segundo Arendt, para uma investigação acerca da faculdade de pensar é de crucial importância considerarmos a distinção feita por Kant entre razão (*Vernunft*) e intelecto (*Verstand*)¹¹. A distinção kantiana entre estas duas faculdades tem como consequência necessária a distinção entre duas atividades, pensar (atividade da razão) e conhecer (atividade do intelecto). A partir dessa perspectiva, pensar e conhecer são atividades distintas, com preocupações distintas. A primeira quer buscar o sentido, para além de todo conhecimento, a segunda se ocupa com os processos cognitivos e, portanto, tem em vista o conhecimento. Na interpretação de Arendt, a faculdade do intelecto, responsável pela atividade da cognição, quer apreender o que é dado aos sentidos e tem como seu mais alto critério a verdade. “Esse critério deriva do mundo das aparências no qual nos orientamos por meio das percepções sensoriais, cujo testemunho é auto-evidente, isto é, inabalável por argumentos e substituível apenas por outra evidência.”¹² Desse modo, para Arendt, a verdade, enquanto critério da atividade da cognição, se localiza na evidência dos sentidos. Tal atividade usa o pensamento como meio para um fim que é o conhecimento possível e pode, desse modo, produzir um resultado tangível.

A faculdade da razão, responsável pela atividade do pensamento, busca a significação, quer compreender o sentido de tudo o que acontece. “E verdade e sentido não são o mesmo. A falácia básica, que toma precedência sobre todas as falácias metafísicas específicas, é interpretar o sentido segundo o modelo da verdade.”¹³ Na sua demanda de sentido, a razão não pergunta pela existência de algo, pois isso já é tomado como certo, mas pergunta qual é o sentido da sua existência. O pensamento enquanto tal é uma necessidade da razão humana, que

¹¹ Arendt propositalmente traduz o termo *Verstand* por “intelecto” e não por “entendimento” como usualmente é feito pelos tradutores das obras kantianas. Cf. ARENDT, Hannah. *A Vida do espírito*. p.23. Kant faz a distinção entre pensar e conhecer na *Crítica da razão pura*, § 21, B 146-148. Segundo Kant, o conhecimento requer dois elementos: o conceito pelo qual o objeto é pensado (categoria) e a intuição sensível pela qual o objeto é dado. Para pensar basta o conceito puro (categoria), o que corresponde a um pensamento segundo a forma, mas sem nenhum objeto. Nesse caso, é impossível o conhecimento de qualquer coisa, já que não há nada (nenhuma intuição) a que possamos aplicar nosso pensamento. Pois, o pensamento de um objeto em geral só pode se converter em conhecimento se o conceito puro do entendimento se referir a um objeto dos sentidos que nos é dado pela intuição.

¹² ARENDT, Hannah. *A Vida do espírito*. p.68.

¹³ Idem, *ibidem*. p. 25.

faz perguntas e busca respostas, mesmo que os resultados alcançados não sejam tangíveis, concretos.

Arendt observa que embora Kant tenha insistido na distinção entre pensar e conhecer, por estar ainda limitado pelo enorme peso da tradição da metafísica, não se deu conta do grau em que tinha libertado a razão, justificando-a em termos das questões fundamentais de Deus, liberdade e imortalidade. Para Arendt, Kant ignorou que a necessidade de refletir abarca quase tudo o que nos acontece, tanto aquilo que podemos conhecer como aquilo que nos é incognoscível. Arendt diz que Kant,

afirma defensivamente que 'tinha achado necessário negar o conhecimento...para abrir espaço para a fé', mas não tinha aberto espaço para a fé; tinha aberto espaço para o pensamento, e não tinha *negado o conhecimento*, mas sim desligado o conhecimento do pensar.¹⁴

A razão e a atividade do pensar transcendem os limites do conhecimento e não há nenhum problema nisto, já que seu interesse não é o mesmo do intelecto, a cognição, mas compreender o sentido de questões que são de interesse existencial para o homem. O pensar não é instigado pela demanda de verdade, não usa os mesmos critérios, nem quer alcançar os mesmos resultados da cognição. A atividade do pensar emerge da própria natureza da razão, é inspirada pela demanda de sentido que se caracteriza por uma busca interminável, não alcançando resultados estáveis, duradouros.

Embora a distinção entre pensar e conhecer seja fundamental, Arendt observa que disso não se segue que as duas atividades não estejam ligadas. O homem se caracteriza como um ser que põe perguntas, especialmente questões de sentido, as quais muitas vezes são irrespondíveis. No entanto, ao colocar tais questões de sentido muitas respostas são encontradas, de modo que verdades e conhecimento são construídos. Desse modo, Arendt posiciona a razão como condição *a priori* do intelecto e da cognição, ou seja, por detrás das questões cognitivas para as quais o homem encontra respostas, encontram-se as questões de

¹⁴ ARENDT, Hannah. *A Vida do espírito*. p. 24.

sentido, que incitam o homem a refletir, a buscar a compreensão. No entanto, o que ocorre é que a atividade cognitiva usa o pensamento como meio para um fim, que é o conhecimento possível. Já o pensamento como pura atividade se ocupa tão somente com a compreensão do sentido das coisas e não com o seu conhecimento, verdade ou falsidade. Outro ponto importante é que ao contrário do conhecimento científico ou da filosofia, o pensamento não é uma atividade ou atributo de poucos, mas qualquer ser humano possui potencialmente essa capacidade, pois ela emerge da própria natureza da nossa razão.

4.1.2 As Atividades do Espírito e o Primado da Aparência

Em *A Vida do espírito*, Arendt torna explícita sua interpretação fenomenológica do mundo. Aqui ela ressalta o primado da aparência e afirma, contra a antiga distinção entre os dois mundos, mundo sensível e mundo inteligível, que “Neste mundo em que entramos, aparecendo vindos de parte nenhuma, e do qual desaparecemos para parte nenhuma, *Ser e Aparência coincidem*”.¹⁵ Tal afirmação traz consigo a implicação de um importante conceito em seu pensamento, a pluralidade, já que tudo o que existe nesse mundo, tanto a matéria morta como os seres vivos, para “ser” verdadeiramente precisa ser percebido, isto é, pressupõe outro ser para o qual possa aparecer, um espectador. Arendt diz que os homens e animais também são aparências, que percebem e são percebidos, e, desse modo, são simultaneamente, sujeito e objeto, espectadores e atores. É justamente a aparição de um objeto e a sua percepção por um sujeito que lhe confere realidade objetiva. Daí a afirmação de que “homens e animais, não estão apenas no mundo, são do *mundo*.”¹⁶ O ponto importante aqui é que a interpretação fenomenológica do mundo, o primado da aparência, ressalta como condição humana primordial o partilhar um mundo comum. “Nada do que é, na medida em que aparece, existe no singular; tudo está destinado a ser percebido por alguém. Não é o Homem mas sim os homens quem habita o planeta. A pluralidade é a lei da terra.”¹⁷ A existência

¹⁵ ARENDT, Hannah. *A Vida do espírito*. p. 29.

¹⁶ Idem, *ibidem*. p. 30.

¹⁷ Idem, *ibidem*. p. 29.

humana implica essencialmente em aparecer, perceber e ser percebido, partilhando com os outros o mundo tal como ele nos aparece, por meio da troca de pontos de vista. É esse compartilhar que nos concede a confirmação da realidade objetiva do mundo, dos outros seres e de nós mesmos.

Para Arendt, as atividades do espírito, pensar, querer e julgar, consideradas do ponto de vista do mundo das aparências possuem como principal característica a sua invisibilidade. Embora tais atividades se manifestem ao eu que pensa, que quer e julga, o qual é consciente delas, elas nunca aparecem, ou seja, não se mostram exteriormente durante a sua atividade. Ao contrário de outras atividades humanas, como o labor, a fabricação e a ação¹⁸ que são visíveis e podem se manifestar no mundo das aparências durante a sua atividade, as atividades do espírito, quando exercidas, apenas manifestam exteriormente uma indiferença com relação ao que acontece a nossa volta. No entanto, mesmo que durante o seu exercício se caracterizam como atividades invisíveis, pensamento, vontade e juízo, podem tornar manifesto no mundo das aparências o resultado de sua atividade por meio de atos e palavras.

Enquanto atividades reflexivas, as atividades do espírito exigem um alheamento em relação ao mundo das aparências. Como Arendt observa, não é exatamente um alheamento do mundo, mas da situação do mundo estar presente aos sentidos.¹⁹ *“Todo ato do espírito assenta na faculdade do espírito de ter presente diante de si o que está ausente dos sentidos.”*²⁰ Arendt observa que seria errado estabelecer uma ordem hierárquica entre as atividades do espírito, mas que não se pode negar que existe uma ordem de prioridades. Ela diz que não se pode conceber como seríamos capazes de querer ou julgar, isto é, lidar com coisas que ainda não são e com coisas que já não são, se o poder de representação do espírito não as tivesse preparado para a ulterior reflexão. A atividade de pensar, apesar de incapaz de mover a vontade ou providenciar um juízo de acordo com regras gerais, tem de

¹⁸ Arendt observa que nem laborar nem fabricar requerem a mostração da própria atividade, apesar de não serem invisíveis. No entanto, o agir e o falar precisam de um espaço de aparecimento, o espaço público, para que possam ser exercidas. Cf. ARENDT, Hannah. op. cit. p. 84.

¹⁹ Como vimos no Capítulo 2, essa atividade do espírito, de alheamento do mundo das aparências, para o recolhimento reflexivo a partir de re-presentações é possibilitada pela faculdade da imaginação.

²⁰ ARENDT, Hannah. op. cit. p. 88.

preparar as coisas singulares dadas aos sentidos de tal modo que o espírito seja capaz de as manipular em sua ausência. Ou seja, a atividade de pensar, auxiliada pelas faculdades da imaginação e da memória, precisa tornar os objetos dados aos sentidos em objetos não-sensíveis ou objetos-do-pensamento.²¹

Como a pluralidade é uma das condições existenciais básicas da vida humana na terra, a característica mais saliente da vida do espírito é a atualização da relação plural do eu consigo próprio, isto é, aquele estado no qual fizemos companhia a nós mesmos.²² Em outras palavras, isso ocorre porque durante a atualização das atividades do espírito a pluralidade é reduzida à dualidade original ou a cisão do eu consigo mesmo inerente a toda consciência (*consciousness*). Essa dualidade é endossada pela própria natureza reflexiva das atividades do espírito, pois o agente mental só está ativo quando está agindo sobre si mesmo.

4.1.3 Atividade de Pensar e Demanda de Sentido

A atividade do pensar, por ter a tendência de generalizar, de se preocupar com o geral como oposto do particular, possui a tendência de alhear-se completamente do mundo. Para essa atividade, o alheamento do mundo das aparências é a condição prévia essencial. Como atividade reflexiva, não é guiada por necessidades e objetivos práticos, e por isso o pensar interrompe qualquer fazer, ele exige um “*parar - e - pensar*”. Arendt diz que o pensar está “deslocado” ou “fora de ordem”, pois além de fazer cessar todas as outras atividades, inverte todas as relações ordinárias. Isto é, na atividade de pensar lidamos com objetos que não estão mais presentes nos nossos sentidos, que são transformados em objetos não-

²¹ Arendt cita Agostinho como tendo mais bem descrito o processo de preparação dos objetos dos sentidos em objetos-do-pensamento. Nesse processo estão envolvidas as faculdades da memória e da imaginação. “A imaginação que transforma um objeto visível numa imagem invisível é condição *sine qua non* para dar ao espírito objetos-do-pensamento apropriados; mas estes objetos-do-pensamento surgem apenas quando o espírito recorda activa e deliberadamente, rememora...” Cf. ARENDT, Hannah. *A Vida do espírito*. p. 90.

²² Arendt faz uma importante distinção quando fala desse estado no qual fizemos companhia a nós próprios. Este estado ela chama de “solidão” para distinguir de “desacompanhamento”, o estado no qual estamos sós e também abandonados não só pela companhia humana, mas também da possível companhia de nós próprios. Cf. ARENDT, Hannah. op. cit. p. 86.

sensíveis pela faculdade da imaginação e que podem por ela ser trazidos de volta ao nosso espírito. No recolhimento reflexivo do pensar, objetos que estavam diretamente afetando nossos sentidos são afastados para longe, e somos então tomados por objetos não-sensíveis que trazemos de volta ao nosso espírito e que são objeto da nossa reflexão. Segundo Arendt, o pensar aniquila tanto as distâncias temporais como as espaciais, pois podemos antecipar o futuro, pensar nele como se já fosse presente, e podemos recordar o passado como se ele não tivesse desaparecido. Desse modo, o espaço e o tempo são abolidos do processo do pensar.

Como a atividade de pensar é motivada pela demanda de sentido, se caracteriza de certa forma, como uma atividade autodestrutiva. Arendt diz que a “tarefa do pensar é como a teia de Penélope; desfaz todas as manhãs o que terminou na noite anterior.”²³ A necessidade de razão ou necessidade de pensar nunca é totalmente satisfeita por um resultado produzido, pois a satisfação consiste em que pensemos novamente o seu resultado, de modo a destruí-lo e substituí-lo por outro. A demanda de sentido não produz nenhum resultado final que sobreviva à própria atividade de pensar, que faça sentido depois da atividade ter chegado ao fim, constituindo-se em uma atividade que é um fim em si mesma. Por isso Arendt diz que a única metáfora possível de se conceber para a vida do espírito é a sensação de estar vivo. “*Sem o sopro da vida o corpo humano é um cadáver; sem o pensar o espírito humano está morto.*”²⁴ A constante busca de sentido que acompanha o homem como ser pensante enquanto durar a sua vida nunca chega a um resultado final, nem deixa nenhum produto final tangível no mundo das aparências.

O pensar se caracteriza por essa atividade interminável que é a compreensão, ou a constante busca do sentido. A compreensão como modo de pensamento torna-se o meio pelo qual, “em constante mudança e variação, aprendemos a lidar com nossa realidade, reconciliamo-nos com ela, isto é, tentamos

²³ ARENDT, Hannah. *A Vida do espírito*. p. 101.

²⁴ Arendt se inspira em uma metáfora de Aristóteles: “A actividade de pensar ^a[*energeia* que tem o seu fim em si mesma] é vida”. Cf. ARENDT, Hannah. op. cit. p.136.

nos sentir em casa no mundo.”²⁵ Por meio dessa atividade produzimos o sentido, o significado daquilo que fazemos ou sofremos em nosso processo de vida, e esse resultado permite reconciliarmo-nos com tais acontecimentos.

Partindo do suposto de que o pensar é uma necessidade humana cuja atividade tem o seu fim em si mesma, Arendt busca uma resposta à questão “O que nos faz pensar?” e observa que as respostas historicamente dadas pelos filósofos esbarram sempre com a dificuldade do próprio eu pensante tentar descrever a si próprio em sua atividade. O eu pensante é “um indivíduo escorregadio, invisível não só para os outros mas também para o eu (*self*), impalpável, impossível de compreender inteiramente”.²⁶ Na busca da compreensão da questão posta, isto é, para tentar compreender as características fenomenológicas do eu pensante, Arendt toma Sócrates como ponto de partida. Ela vê em Sócrates o modelo, o exemplo de pensador que une na sua pessoa o pensar e o agir, as duas atividades que aparentemente são contraditórias. Essa união se dá não no sentido de que Sócrates estaria pronto para aplicar os seus pensamentos ou então para estabelecer normas teóricas para a ação, mas no sentido de estar igualmente à vontade em ambas as esferas, e de sua passagem de uma esfera a outra ser realizada com enorme facilidade.

Segundo Arendt, Sócrates pensa o que acontece ao seu redor sem a ânsia de submeter a ação a regras ou padrões teóricos, a uma doutrina ou sistema. Seu pensar se caracteriza pelo diálogo constante e é guiado apenas pelo desejo da busca do sentido das coisas, pela busca constante da compreensão, independente de preconceitos e utilidade. Arendt vê em Sócrates um exemplo, porque entre outras características ele foi um homem, um pensador que não se incluiu nem na maioria nem na minoria; um pensador que não evitou a praça pública e que permaneceu sempre um homem entre os homens, um cidadão entre os cidadãos.²⁷

²⁵ ARENDT, Hannah. *Compreensão e política*. In: _____. *A Dignidade da política*. Ensaios e conferências. Coletânea organizada por Antônio Abranches. Traduzido por Helena Martins, et al. 3. ed. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993. p. 39.

²⁶ ARENDT, Hannah. *A Vida do espírito*. p. 185.

²⁷ Idem, *ibidem*. p. 186.

Arendt observa que se atribui a Sócrates a crença de que a virtude pode ser ensinada, e realmente parece que ele sustentou que falar e pensar sobre conceitos como piedade, justiça, coragem, poderia tornar os homens melhores, mesmo que não lhes proporcionassem definições ou valores para guiar sua conduta futura. Segundo ela, essa convicção de Sócrates pode ser melhor ilustrada pelos símiles que ele próprio se aplicava. Sócrates chamava a si próprio de “moscardo” ou “parteira”. Como um moscardo, Sócrates sabia como “ferroar” os cidadãos e despertá-los, fazendo-os pensar e examinar as questões propostas por ele. Como uma parteira, e devido a sua própria esterilidade, auxiliava os cidadãos a dar à luz aos seus pensamentos, fazendo-os compreender as implicações de suas opiniões. Além disso, Sócrates reconheceu como adequada a comparação que lhe foi feita com uma “arraia-elétrica”, um peixe que paralisa os outros pelo seu contato. Sócrates salientava que não paralisava as pessoas deixando-as perplexas por conhecer as respostas de suas questões, mas porque conseguia contagiá-las com sua própria paralisia, com suas próprias perplexidades, fazendo com que examinassem suas próprias opiniões e crenças. Para Arendt, isso resume de forma elegante a única maneira pela qual o pensar pode ser ensinado, ainda que Sócrates, como disse repetidamente, nada ensinasse, pela simples razão que nada tinha para ensinar.

4.1.3.1 O Efeito Debilitante da Atividade de Pensar

Sócrates explicou a atividade que lida com invisíveis, a atividade de pensar, por meio de uma metáfora: “Os ventos são em si mesmos invisíveis, e não obstante o que eles fazem é manifesto para nós e de algum modo sentimos a sua aproximação.”²⁸ O que o vento invisível do pensamento faz é provocar perplexidade e abalar mesmo que de forma sutil, o que se encontrava solidificado. Trata-se de conceitos, afirmações, crenças, doutrinas, valores. O vento do pensamento, a atividade de pensar, tem um efeito destrutivo sobre tudo o que se encontra estabelecido. “A conseqüência é que o pensar tem inevitavelmente um efeito

²⁸ ARENDT, Hannah. *A Vida do espírito*. p. 192.

destrutivo, debilitante, de todos os critérios estabelecidos de valores, medidas do bem e do mal, em suma, desses conceitos e regras de condutas que tratamos na moral e na ética.”²⁹ Toda vez que se inicia o processo do pensar, a reflexão característica tem a particularidade de fazer desaparecer as suas manifestações anteriores, pois não produz resultados definitivos, ou seja, o pensar é uma atividade que implica sempre um começar de novo.

Devido a esse efeito debilitante da atividade do pensar, ao retornarmos ao mundo das aparências depois do recolhimento reflexivo, pode ocorrer de sentirmo-nos desorientados, inseguros com aquilo que até então estava para além da dúvida. O resultado de nossa reflexão pode ser o de tornar para nós algo “problemático”, e então nossa desorientação, especialmente se o que se torna problemático é a posse de regras que estávamos acostumados a aplicar em situações particulares sem submetê-las a um exame.

4.1.4 Pensamento e Inversão de Valores

As implicações da característica destrutiva do pensar não se reduzem a fazer abalar nossas crenças e valores, a provocar perplexidades e nos deixar desorientados. Para Arendt, pensar também pode ser um empreendimento perigoso, pois a constante busca de sentido, que faz com que refletimos sobre as doutrinas e regras aceites, pode ter como resultado uma inversão de valores. O perigo inerente à atividade de pensar encontra-se especialmente no desejo de encontrar resultados duradouros que tornariam desnecessário todo o pensar ulterior. No processo do pensar a demanda de sentido pode virar-se contra si, e ao inverter os velhos valores declara seus contrários como sendo novos valores e prende-se a eles com a mesma força de antes, de modo que tais valores serão usados com a mesma rotina irrefletida de antes. Desse modo, a aplicação irrefletida dos novos valores no reino dos assuntos humanos ocorre como se o processo do pensar acerca deles nunca tivesse ocorrido. A atividade de pensar por si só não produz nenhum valor ou

²⁹ ARENDT, Hannah. *A Vida do espírito*. p. 193.

resultado positivo que possa ser aplicado a situações particulares de nosso cotidiano como ocorre com os resultados da cognição. Ao contrário, “pensar significa que de cada vez que estamos confrontados com alguma dificuldade da vida temos de decidir a partir do zero.”³⁰

Num primeiro aspecto, pensar é perigoso porque pode gerar o efeito contrário do que constitui a própria essência da atividade, isto é, pode produzir resultados com a pretensão de firmarem como duradouros, estáveis. Por outro lado, não pensar pode ser tão ou mais perigoso, pois as pessoas que tentam se proteger deste empreendimento reflexivo podem acabar por agarrar-se firmemente a quaisquer regras prescritas de conduta que as façam sentir-se mais seguras. As pessoas se habituem à posse de regras sob as quais possam subsumir casos particulares e se esquecem ou fogem da reflexão acerca dos seus conteúdos. O que tem prevalência para a maioria das pessoas é que existam valores e regras gerais de conduta nas quais possam se apoiar em situações particulares, ou seja, que tenham a seu dispor um código socialmente estabelecido. No que diz respeito ao conteúdo das regras, o que ele significa para a comunidade ou para a humanidade dificilmente é posto em exame, já que uma reflexão a respeito certamente levaria a perplexidades.

Como vimos, a inversão de valores pode ocorrer tanto quando o pensar se volta contra si, como quando o recolhimento reflexivo do pensar não ocorre. No último caso, o não pensar faz com que as pessoas aceitem sem questionar as regras de conduta que lhes são impostas, de modo a abrir a possibilidade de aceitarem quaisquer regras, até mesmo a total inversão das regras anteriores. Como as pessoas estão acostumadas com a posse de regras gerais de conduta para aplicação em casos particulares há uma maior facilidade de abolir antigos valores, quaisquer que sejam, desde que se ofereçam novos valores, novas regras gerais. A ausência de pensamento torna-se perigosa quando em assuntos políticos, especialmente em situações de emergências políticas, as pessoas utilizam apenas os juízos provisórios ou preconceitos, embasados no hábito e no costume.

³⁰ ARENDT, Hannah. *A Vida do espírito*. p. 195.

Arendt faz referência ao fenômeno que ocorreu na Alemanha nazista, pois a maioria do povo alemão se converteu ao nazismo com facilidade, aceitando sem questionar as novas regras. Do mesmo modo, após a derrota do regime ocorreu o mesmo fenômeno, uma nova inversão de valores, pois os alemães voltaram a cultivar os antigos valores esquecendo-se rapidamente e com facilidade dos “valores” nazistas. A inversão de valores ocorre com essa enorme facilidade devido aos perigos implicados na ausência de pensamento e falta de capacidade de julgar da maioria das pessoas.

Esse fenômeno da inversão de valores diante do totalitarismo representa o que Arendt chamou de “colapso moral” do ocidente. Até então, o conjunto de regras e padrões tradicionais que os homens usavam para distinguir o certo do errado em seus juízos morais havia se mostrado razoavelmente eficiente. No entanto, com o fenômeno totalitário tudo isso desmoronou, e a moralidade de repente parecia ter se revelado no significado original da palavra, como um conjunto de costumes (*mores*), e nunca ter significado nada além de usos e hábitos, os quais poderiam ser trocados por outros sem maior dificuldade.

Se os assuntos éticos e morais fossem de fato o que indica a etimologia das palavras, não devia ser mais fácil mudar os costumes e hábitos de um povo do que seria mudar as suas maneiras à mesa. A facilidade com que, debaixo de certas condições, pode acontecer uma inversão desse gênero sugere que toda a gente estava de fato profundamente adormecida quando ela ocorreu.³¹

Para Arendt, a verdadeira questão moral implícita ao regime totalitário nazista não surgiu com o comportamento dos nazistas, mas daqueles que aceitaram e colaboraram com o sistema sem agir por convicção. Trata-se não de Hitler ou de seus carrascos, considerados os criminosos, mas de pessoas comuns que, “desde que os padrões morais fossem socialmente aceitos, jamais sonhariam em duvidar daquilo em que tinham sido ensinadas a acreditar”.³² Foi devido a esse fenômeno

³¹ ARENDT, Hannah. *A Vida do espírito*. p. 196.

³² ARENDT, Hannah. *Algumas questões de filosofia moral*. In: _____. *Responsabilidade e julgamento*. Editado por Jerome Kohn. Traduzido por Rosaura Einchenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2004. p. 118.

que ocorreu entre as pessoas comuns, a fácil assimilação dos novos valores impostos pelo regime nazista, que a moralidade desmoronou da noite para o dia e transformou-se num mero conjunto de costumes. E, a volta repentina à “normalidade” moral depois da derrota do regime não significa a resolução da questão moral posta pelo totalitarismo, mas novamente mostra a fragilidade de uma ordem moral socialmente estabelecida.

4.1.5 O Caráter Dialógico do Pensar e Suas Implicações Morais

Nas suas reflexões sobre o caráter dialógico do pensar e sua relação com o mal, Arendt faz referência a duas proposições socráticas, ambas apresentadas no *Górgias*. A primeira diz que “é melhor suportar a injustiça do que praticá-la” e a segunda, que ela afirma ser pré-requisito da primeira, diz que “Seria melhor para mim que multidões de homens discordassem de mim do que eu, *sendo um*, estivesse em desarmonia comigo próprio e me contradissesse.”³³ Arendt diz que foi a experiência do pensar que levou Sócrates a proferir estas afirmações e embora ele não as proferiu devido a cogitações sobre a moralidade, a condição de possibilidade do pensar presente na segunda proposição (o acordo consigo mesmo) traz implicações morais.

Ao discordamos dos outros, podemos nos afastar, nos esquivar de sua companhia. No entanto, não podemos nos afastar de nós mesmos. Por isso, a importância de estarmos em acordo conosco mesmos antes de levarmos os outros em consideração. Pois, se cometemos o mal somos condenados a viver junto com um malfeitor, nós mesmos, e numa intimidade insuportável, pois não podemos nos livrar de nós mesmos. Nesse sentido é que a segunda sentença socrática (o acordo consigo mesmo) é pré-condição da primeira, pois embora muitos prefiram praticar o mal em proveito próprio em vez de sofrê-lo, ninguém irá preferir viver junto com um malfeitor. Esse seria o significado moral da sentença que afirma que é melhor sofrer o mal do que praticá-lo. Até podemos conseguir ocultar dos outros o mal praticado

³³ ARENDT, Hannah. *A Vida do espírito*. p. 199.

por nós, mas somos nossa própria testemunha enquanto estamos agindo e de tal testemunha não podemos nos livrar.

A partir dessas considerações, Arendt afirma que para o juízo do espectador, tão ou mais importante que estar de acordo com os possíveis juízos dos outros é “estar de acordo consigo mesmo”, isto é, que ele não se contradiga em seu julgamento. Ela observa que, para Sócrates, mesmo que diante dos outros somos um, ao nos retirarmos para a atividade de pensamento, que é uma ocupação solitária, somos dois-em-um, pois dialogamos conosco mesmos. Desse modo, pode ocorrer de nos contradizermos e só aquele que sabe viver de acordo consigo mesmo está apto a viver com os outros, já que os dois tipos de convivência estão inter-relacionados, pois viver junto com os outros começa por viver junto a si mesmo. Podemos nos afastar e evitar a companhia de todos os demais, mas o nosso próprio eu é a única pessoa da qual não podemos nos separar, com o qual estamos fundidos. Por isso, a importância de estarmos em acordo conosco mesmos. Segundo Arendt, para Sócrates, o diálogo silencioso de mim comigo mesmo é a condição primeira do pensamento. Esse diálogo só é possível porque não somos um apenas para os outros, mas em um certo sentido somos também para nós mesmos, ao termos consciência (*consciousness*) de nós mesmos.³⁴ Tal é a dualidade do dois-em-um socrático, quando somos para nós mesmos não somos apenas um, mas insere-se uma diferença em nossa Unicidade³⁵, somos dois-em-um. Voltamos a ser um quando o mundo das aparências interrompe o nosso recolhimento reflexivo.

Para Sócrates, essa seria a essência do pensamento, a dualidade instalada na consciência que permite a atividade dialética da conversação reflexiva e silenciosa de mim comigo mesmo. Segundo Arendt, essa cisão entre eu e mim mesmo, essa dualidade que se atualiza quando estamos conscientes de nós mesmos no processo do pensar é a mais forte indicação da condição humana da pluralidade, pois “ainda que eu tivesse que viver inteiramente sozinho, estando vivo,

³⁴ Arendt observa que essa consciência da qual está falando não se refere a atos intencionais e cognitivos, mas a consciência no sentido de consciência-de-si, que permite ao eu pensante pensar acerca de algo, refletir sobre, e não pensar e conhecer algo. Cf. ARENDT, Hannah. *A Vida do espírito*. p. 205-9.

³⁵ ARENDT, Hannah. *Pensamento e considerações morais*. In: _____. *A Dignidade da política*. p. 163.

eu viveria na condição de pluralidade.”³⁶ Esse “outro eu” que nos acompanha, que dialoga conosco quando nos colocamos a pensar, de certo modo representa todos os outros homens, a humanidade, pois enquanto dialogamos conosco mesmos não estamos completamente separados dessa pluralidade e tomamos a humanidade em consideração.

Pensar é uma atividade solitária, mas não uma atividade desacompanhada. Arendt salienta que o estar desacompanhado acontece quando estamos ausentes de nós mesmos, quando não somos capazes de nos dividirmos no dois-em-um. Já o pensar, que requer a atualização do dois-em-um afasta a possibilidade de solidão no pensamento, pois nessa atividade nós mesmos nos fazemos companhia. Pensar nesse sentido é a atualização da diferença (dois-em-um) dada na consciência. Essa possibilidade de diálogo está presente em todas as pessoas, não é privilégio de poucos (intelectuais), mas para sua atualização é necessário que nos retiremos temporariamente do mundo das aparências e cessemos qualquer outra atividade. Então, o nosso outro irá nos inquirir. Nessa atividade, somos tanto aquele que pergunta como aquele que responde.

O critério do pensar socrático não é a verdade, mas unicamente o acordo consigo mesmo, ou seja, que não contradigamos a nós mesmos, pois em tal caso, seremos nosso próprio adversário. Em outras palavras, como o pensamento consiste numa conversação silenciosa que tem como o critério o acordo consigo mesmo, “se quisermos pensar temos que garantir que os dois que dialogam estejam em boa forma, que os interlocutores sejam *amigos*.”³⁷ Portanto, quando ocorre qualquer contradição entre os dois interlocutores, se destroem as próprias condições do pensar, pois o diálogo só pode ocorrer entre amigos. Se abirmos uma exceção para nós mesmos, em proveito próprio, temos de nos contradizer, pois estamos desrespeitando todos os demais representados pelo “outro eu” que dialoga conosco.

É importante observar que mesmo que Arendt afirme que em última instância “é para esta bastante simples consideração do acordo de mim comigo mesmo que

³⁶ ARENDT, Hannah. *Filosofia e política*. In: _____. *A Dignidade da política*. p. 101.

³⁷ Idem. *A Vida do espírito*. p. 206.

apela o Imperativo Categórico de Kant”³⁸, isso não significa que o acordo consigo mesmo que deve reger o diálogo silencioso do pensamento é equivalente ao princípio da razão prática de Kant. Arendt diz que o mandamento “Não te contradigas a ti mesmo” está subjacente ao imperativo categórico, que é a forma pela qual a Lei Moral se manifesta no homem, ordenando categoricamente. O imperativo categórico diz: “Age de tal modo que a máxima de tua vontade possa sempre valer ao mesmo tempo como princípio de uma legislação universal.”³⁹ Um assassino ou um ladrão não podem querer que as máximas que regem suas ações tornem-se leis universais, já que sua própria vida e sua propriedade estariam ameaçadas. Entretanto, ao abrirmos uma exceção para nós mesmos estamos nos contradizendo, pois estaríamos nos valendo de máximas que não poderíamos querer que fossem tomadas por outros.

Como observa Gérard Lebrun, não devemos concluir disso que Arendt reduza o pensamento à consciência da Lei Moral. “É, antes, à fonte da Lei Moral que ela pretende fazer-nos remontar – a exigência solitária e espontânea que desabrochará na *Moralität*.”⁴⁰ Ou seja, a cisão do eu que possibilita uma relação consigo mesmo, o pensamento enquanto diálogo silencioso consigo mesmo seria a fonte da consciência moral e não o seu equivalente. A atividade do pensamento faz despertar a consciência moral, que se encontra enquanto potencialidade em todo ser humano, mas que só é atualizada por meio desse exercício. Quando realizamos a avaliação de nossos atos e palavras por meio da conversação silenciosa do pensar, a consciência moral é liberada na forma do temor da antecipação dessa conversação, na qual o outro “eu” nos interroga, e para o qual teremos que dar contas de nós mesmos. No entanto, a consciência moral apenas se fará presente em nós quando e se pararmos para pensar, de modo que aqueles que nunca realizam essa conversação silenciosa permanecem sempre “um”, evitando a própria companhia, não se importando em contradizer-se.

³⁸ ARENDT, Hannah. *A Vida do espírito*. p. 206.

³⁹ KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*. Traduzido por Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2002. § 7, p. 51.

⁴⁰ LEBRUN, Gérard. *Hannah Arendt: um testamento socrático*. In: _____. *Passeios ao léu*. São Paulo: Brasiliense, 1983, p. 62.

Não realizar o recolhimento reflexivo, no qual examinamos nossos atos e palavras, isto é, evitar a própria companhia é característico das pessoas vis, que praticam o mal. Ao não realizarem a conversação silenciosa, tais pessoas fogem de si mesmas e não encaram o desacordo consigo mesmo. “*Não pensar naquilo que fazemos* é o único meio, e também o mais radical, para *não termos de responder por aquilo que fazemos*.”⁴¹ Dessa forma, a consciência moral está ausente e nenhum sentimento de arrependimento ou remorso é despertado. Como seus atos não são examinados, não se importará em praticar o mal, seja qual for a proporção, pois pode contar que cairá em esquecimento. Para Arendt, a lembrança desempenha um importante papel na questão da consciência moral, pois quando o ato de lembrar está conectado com a atividade do pensamento pode gerar o arrependimento, que podemos dizer que consiste em “voltar ao assunto”.⁴² Não voltar ao assunto é um modo cômodo de não se sentir responsável pelos próprios atos. Os maiores malfeitores são aqueles que procuram não lembrar dos atos cometidos, não pensar mais no assunto, e essa recusa os torna aptos a praticar o mal, qualquer que seja a sua proporção.

Arendt observa que assim como a atualização da atividade do pensar é uma possibilidade presente em todos os homens e não prerrogativa de uma minoria, a incapacidade de realizar tal reflexão “não é um defeito da maioria que tem falta de capacidade cerebral”⁴³, mas é também uma possibilidade presente em todos os homens, do mais simples ao intelectual.⁴⁴ Mesmo que pensamento e juízo sejam capacidades presentes em todo ser humano, isso não significa que seu exercício seja algo necessário, pois a sua atualização depende daquela conversação silenciosa, do recolhimento reflexivo e da disposição de viver explicitamente consigo mesmo. Assim como o exercício dessas faculdades é uma possibilidade, a sua ausência se constitui do mesmo modo e qualquer pessoa pode vir a evitar esse exercício, “uma vida sem pensar é absolutamente possível.”⁴⁵

⁴¹ ROVIELLO, Anne-Marie. *Senso comum e modernidade em Hannah Arendt*. Traduzido por Bénédicte Houart e João Filipe Marques. Instituto Piaget. Lisboa, 1997, p. 160.

⁴² ARENDT, Hannah. *Algumas questões de filosofia moral*. p. 158.

⁴³ ARENDT, Hannah. *A Vida do espírito*. p. 209.

⁴⁴ Arendt cita como exemplo de que os intelectuais podem ser tão facilmente induzidos ao crime quanto qualquer outra pessoa, os funcionários do alto escalão do Terceiro Reich, que levavam uma vida familiar impecável e nas horas de lazer liam obras clássicas e ouviam música erudita. Cf. ARENDT, Hannah. *Algumas questões de filosofia moral*. p. 161.

⁴⁵ Idem. *A Vida do espírito*. p. 210.

O fato dos intelectuais ou pessoas cultas conhecerem e estudarem obras clássicas, bem como apreciarem obras de arte não os imuniza contra essa possibilidade presente em todo ser humano. Segundo Arendt, é comum pessoas não realizarem o recolhimento reflexivo e nunca iniciarem o diálogo consigo mesmo que caracteriza o pensar.

Isto não é uma questão de perversidade ou de bondade, tal como não é uma questão de inteligência ou estupidez. Uma pessoa que não conhece essa conversação silenciosa (na qual examinamos o que dizemos e o que fazemos) não se importará com contradizer-se, e isto significa que nunca será capaz ou quererá explicar aquilo que diz ou faz; e também não se importará com cometer qualquer crime, dado que pode contar com ele ser esquecido no momento seguinte.⁴⁶

O critério para a ação a partir da atividade do pensar, não é estar de acordo com as regras morais socialmente aceitas e estabelecidas, mas é saber se seremos capazes de viver em paz conosco mesmos a partir do momento em que pensarmos sobre nossos atos e palavras. Esse outro que dialoga conosco pode ser considerado o espectador que trazemos junto de nós e que se manifesta nos inquirindo, julgando-nos quando paramos para pensar. O ato dialógico do dois-em-um mostra que ator e espectador estão contidos na mesma pessoa, e é a esse espectador que, enquanto agentes, devemos prestar contas.

Como a atividade de pensar se caracteriza como um ato dialético e crítico, uma reflexão, não prescreve nada de positivo. Ao contrário do que conhecemos por consciência moral, que se supõe estar sempre presente em nós e que nos diz o que fazer e do que devemos nos arrepender, a consciência moral socrática, tal como Arendt a interpreta, aparece como um repensar, um ato reflexivo despertado por nossas palavras e ações. E, um homem terá essa consciência moral apenas se realizar esse recolhimento reflexivo, pois é a antecipação da presença do outro eu que dialoga conosco que faz com que a consciência moral se faça presente em nós. O resultado dessa reflexão, do diálogo silencioso que travamos conosco mesmos e no qual examinamos nossos atos e palavras, não nos diz o que devemos fazer, mas

⁴⁶ ARENDT, Hannah. *A Vida do espírito*. p. 209.

tem como efeito colateral “encher um homem de obstáculos”⁴⁷ e apenas nos diz quando parar. Em outras palavras, a liberação da consciência moral por meio do pensar pode fazer com que um homem se abstenha de praticar o mal.

4.2 A PREOCUPAÇÃO COM O “EU” E A PREOCUPAÇÃO COM O MUNDO: ÉTICA E POLÍTICA

No exercício de pensar uma nova ética Arendt resgata lições sobre moral deixadas por Sócrates, nas quais o pensar enquanto diálogo silencioso do eu consigo mesmo desempenha um papel fundamental. Desse modo, para Arendt, a moralidade diz respeito ao indivíduo na sua singularidade. O padrão fundamental da conduta moral é o eu e o critério de certo e errado que utilizamos ao nos perguntarmos “O que devo fazer?”, depende do que decidimos a respeito de nós mesmos, ou seja, do que decidimos a partir da atividade de pensamento e da escolha de com qual outro seremos capazes de viver juntos. Ao decidirmos sobre o que devemos ou não fazer, consideramos o fato de sermos nossa eterna companhia e se então seremos capazes de viver conosco mesmos. A validade demonstrável dessa moralidade que tem como padrão o “eu” se encontra na fórmula geral “É melhor sofrer o mal do que fazer o mal”, que, por sua vez, baseia-se na proposição “É melhor estar em desavença com o mundo inteiro do que, sendo Um, estar em desavença comigo mesmo.” No entanto, essa validade só pode ser mantida na medida em que o homem exercer o pensamento enquanto atividade, isto é, se entregar àquele estado de estar só e refletir sobre seus atos e palavras. Quando o recolhimento reflexivo não ocorre, tal fórmula perde a sua validade, já que ela encontra-se somente na dualidade do ato dialógico do pensar, naquele estado em que fizemos companhia a nós mesmos.

A questão que surge agora é a de entender como algo que diz respeito ao homem no singular, a moralidade, que tem como padrão fundamental da conduta o

⁴⁷ Essa expressão é de Shakespeare, que é citado por Arendt para ilustrar o diálogo silencioso que travamos conosco mesmos. Ela cita parte do diálogo solitário de Ricardo III. Cf. ARENDT, Hannah. op. cit. p.207-9.

“eu”, se relaciona com um juízo que diz respeito aos homens no plural, isto é, com o juízo político. Em outras palavras, temos que entender qual é a relação entre a atividade de pensar - uma atividade que se dá em solidão, lida com invisíveis, considera o eu em sua singularidade e tem como critério o acordo consigo mesmo - e a atividade de julgar os eventos políticos, uma atividade que lida com particulares, tem como padrão fundamental o mundo e toma em consideração todos os demais e seus possíveis juízos. Ou ainda, precisamos compreender qual é a relevância política dessas atividades do espírito, de modo a serem capazes de evitar que o mal se propague no âmbito público.

O ponto importante e que Arendt quer salientar é que se é possível apelar ao homem em sua singularidade, isto é, se todo homem pudesse ser levado a pensar e julgar por si mesmo, então seria possível prescindir dos padrões e regras fixados. Arendt não quer negar a importância dos padrões e regras morais socialmente estabelecidos, mas quer salientar que em momentos de emergências políticas seria imprudente depositarmos qualquer confiança neles. Nos momentos de crise, em circunstâncias políticas excepcionais, quando todos os padrões e valores já não são válidos de qualquer modo, são invertidos ou esquecidos, a moralidade socrática torna-se politicamente relevante. Isso quer dizer que “o eu como critério fundamental da conduta moral é, politicamente, uma espécie de medida de emergência.”⁴⁸

Como já vimos acima, a moralidade socrática não prescreve nada de positivo, não estipula regras e nem tem como resultado qualquer afirmação positiva de como devemos agir em determinadas circunstâncias. Ou seja, não podemos esperar dela nenhum impulso para a ação. O único resultado possível de alcançarmos depois do recolhimento reflexivo do pensar é o de reconhecermos o que não podemos fazer, mesmo que isso esteja sendo feito por todos que estão ao nosso redor. Nossa consciência moral apenas dirá “não posso e não farei”. Devido a essa característica negativa de tal moralidade é que ela se torna relevante somente em circunstâncias de emergências políticas.

⁴⁸ ARENDT, Hannah. *Algumas questões de filosofia moral*. p. 170.

O efeito moral colateral da atividade de pensar de “encher um homem de obstáculos” a partir da consideração de que enquanto estamos vivos temos de ser capazes de viver conosco mesmos, é algo que apenas surge politicamente em situações de emergências políticas. Nesses momentos, o pensar deixa de ser uma atividade politicamente marginal.

Quando todo mundo é arrebatado sem pensar por aquilo que todos os demais fazem e acreditam, aqueles que pensam são puxados para fora de seus esconderijos porque a sua recusa a se juntar ao grupo é visível e, com isso, se torna uma espécie de ação. O elemento purificador do pensar, a maiêutica socrática, que traz à luz as implicações das opiniões não examinadas e com isso as destrói – valores, doutrinas, teorias e até convicções -, é político por implicação.⁴⁹

O pensar mostra-se político por implicação porque a partir do resultado dessa atividade reflexiva que tem inevitavelmente um efeito destrutivo e debilitante de tudo o que está posto e é examinado, libera-se a faculdade de julgar, que segundo Arendt, “podemos chamar com alguma justificação, a mais política das capacidades espirituais do homem.”⁵⁰ Pensar e julgar são duas faculdades autônomas e distintas, porém correlacionadas. Assim como o diálogo silencioso do pensar pode liberar a consciência moral, a capacidade de julgar, desde que esteja conectada com o pensar, pode torná-lo manifesto no mundo das aparências por meio de um ato do juízo que discrimina entre o certo e o errado em determinadas circunstâncias particulares, sem se apoiar em quaisquer regras gerais. Em outras palavras, depois do recolhimento reflexivo do pensar, ao retornarmos ao mundo das aparências, o qual compartilhamos com os outros, “revela-se que o espírito precisa de um novo ‘dom’” para lidar com os particulares. E, esse “dom” é aquele talento especial, mencionado por Kant na *Crítica da razão pura*⁵¹, que não pode ser ensinado, apenas exercido e cuja falta não pode ser suprida por nenhuma escola.

O efeito destrutivo do pensar prepara o caminho para a atividade de julgar particulares sem regras, na medida que desfaz o domínio do universal sobre o

⁴⁹ Idem. *Pensamento e considerações morais*. P. 256.

⁵⁰ Idem, ibidem.

⁵¹ KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Traduzido por Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 5. ed., 2001.B 171-174.

particular e, desse modo, libera o juízo de categorias solidificadas de pensamento e padrões universais de comportamento.⁵² Ou seja, o exercício do pensamento remove os obstáculos para a atividade do juízo, que, desse modo, torna-se a atividade que une moralidade e política na esfera da ação.

Para que o efeito colateral do pensar torne-se manifesto no mundo das aparências, isto é, para que tenha relevância ética-política no sentido de se tornar um obstáculo efetivo para a prática do mal, é preciso que o pensamento esteja conectado com a atividade de julgar, que é a capacidade de ajuizar os eventos particulares em sua singularidade sem os submeter a regras gerais previamente dadas. O pensamento, mesmo que seu caráter dialógico já indique a condição humana da pluralidade, precisa estar conectado à faculdade de julgar para se manifestar no mundo das aparências. O pensamento lida com invisíveis, com representações, conceitos universais, princípios e regras gerais. Para pensar uma circunstância particular concreta sem minar com sua singularidade faz-se necessário a capacidade de julgamento, pois somente ela a reconhece enquanto tal, já que é a faculdade que lida com particulares, com coisas que estão à mão.

A manifestação do vento do pensamento não é conhecimento; é a capacidade de distinguir o bem do mal, o belo do feio. E isto, nos raros momentos em que aquilo que se joga está em cima da mesa, pode na verdade impedir catástrofes, pelo menos para o eu (self).⁵³

Em situações de emergências políticas, as atividades do espírito, pensamento e juízo, desde que vinculados, podem tornar-se, mesmo que apenas negativamente, o último recurso de condicionamento da conduta humana contra a prática do mal na esfera política. Pois, apenas um homem capaz de viver de modo explícito consigo mesmo e julgar sem apoiar-se em regras gerais e convenções do momento pode reconhecer um momento de extremo perigo político e, assim, evitar atitudes catastróficas, pelo menos para si mesmo. Nesses momentos, a recusa daquele que pensa em tomar parte nesses acontecimentos vêm à tona sob a forma de não-

⁵² D'ENTRÈVES, Maurizio Passerin. *Arendt's theory of judgment*. In: DANA VILLA. *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. New York: Cambridge University Press, 2000. p. 248.

⁵³ ARENDT, Hannah. *A Vida do espírito*. p. 212.

colaboração, de resistência, e como tal, se converte em uma forma de ação. Nessas situações somos compelidos a pensar por conta própria e a julgar na posição de espectador, pois quando os padrões de juízo e valores se perdem somos condenados a um pensamento sem corrimão.

É importante salientarmos, como observa corretamente Richard Bernstein, que ao enfatizar a importância da conexão entre pensamento e juízo, Arendt não está especificando condições necessárias e suficientes que podem prevenir catástrofes na esfera pública. Pois, “não há garantias contra o mal. Acreditar que há (ou pode haver) é cair na ilusão que existem amparos firmes.”⁵⁴ O resultado a que chegamos em nosso juízo não nos propicia regras gerais para aplicação a casos particulares, não nos diz o que devemos fazer, mas pode nos impedir de tolerar ou de nos tornarmos indiferentes frente à prática do mal.

O ponto central na ênfase de Arendt acerca da conexão de pensamento e juízo no condicionamento contra a prática do mal é mostrar que os homens dispõem dessas capacidades autônomas do espírito e que elas os tornam capazes de diferenciar o certo do errado, o bem do mal, mesmo quando “tudo o que tem para guiá-los é o seu próprio juízo, que, além do mais, pode estar inteiramente em conflito com o que eles devem considerar como opinião unânime de todos a sua volta.”⁵⁵

Fazendo referência à experiência totalitária do nazismo, Arendt diz que os poucos que foram suficientemente arrogantes para confiar e guiar-se pelo seu próprio julgamento, não eram os mesmos que continuavam a se nortear pelos velhos valores ou por crenças religiosas. Numa situação política extrema em que as regras que deveriam ser seguidas sucumbiram, os poucos que julgaram por si próprios decidiam livremente a respeito de cada caso particular conforme ele surgia, mesmo porque não existiam regras às quais pudessem conformar tais acontecimentos, porque não existiam regras para o inaudito.⁵⁶ Em outras palavras, os poucos que não aceitaram como plausível a nova ordem das coisas foram aqueles que ousaram

⁵⁴ BERNSTEIN, Richard J. *Arendt on thinking*. In: DANA VILLA. *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. New York: Cambridge University Press, 2000. p. 285.

⁵⁵ ARENDT, Hannah. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. Traduzido por José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1999. p. 318.

⁵⁶ Idem, *ibidem*.

confiar na simples e comum experiência de pensar. Conversar consigo mesmo, perguntar e responder a si mesmo como reagir diante de acontecimentos sem precedentes de modo a poder continuar vivendo em paz consigo mesmo. Essa simples, no entanto, nobre atividade, permitiu que os poucos que a realizaram pudessem julgar por si mesmos, sem apoio em regras, toda vez que um novo acontecimento surgia. Fizeram uso de sua capacidade de julgar toda vez que um novo caso particular exigia. E, como não dispunham de regras pré-concebidas, reflexivamente buscavam o universal correspondente a cada caso.

O fato de Eichmann ou de qualquer outro criminoso não atualizarem as faculdades de que são dotados enquanto seres humanos (pensar e julgar) não os isenta da culpa ou da responsabilidade pelos seus atos. As afirmações de Arendt de se tratava de um novo tipo de criminoso, “efetivamente *hostis generis humani*, que comete seus crimes em circunstâncias tais que tornam praticamente impossível para ele saber ou sentir que está agindo de modo errado”⁵⁷, ou então que Eichmann “desconhecia por completo esse tipo de exigência” de parar para pensar e julgar o que acontece a nossa volta, não significa que ela o considera menos culpado ou menos responsável pelos seus atos.⁵⁸ Pois, desde que tais faculdades estão presentes em todo ser humano enquanto possibilidade cabe a cada um exercê-las, de modo que colaborar ou não com o assassinato em massa é uma decisão que qualquer homem em “sã consciência” está apto a tomar.

Mesmo que sob as condições impostas pelo sistema totalitário, o exercício das atividades de pensamento e juízo é ameaçado em função das características próprias do regime que impedem a condição plural e a comunicação intersubjetiva, mesmo sob essas condições, o ser humano dotado das capacidades de pensamento e juízo é capaz de guiar-se autonomamente e se recusar a colaborar com crimes contra outros homens. Por isso, Arendt considerou Eichmann culpado, porque ele poderia ter se recusado a obedecer a ordens superiores, poderia ter se recusado a colaborar com o assassinato em massa, pois acima do dever para com o

⁵⁷ ARENDT, Hannah. *Eichmann em Jerusalém*. p. 299.

⁵⁸ O livro de Arendt *Eichmann em Jerusalém*, no qual ela faz o relato do julgamento e também introduz o conceito de banalidade do mal gerou muitas críticas a ela, especialmente da comunidade judaica. Arendt foi mal compreendida, já que seu conceito de banalidade do mal não tem a pretensão de desculpar Eichmann ou torna-lo menos monstruoso.

governo e as leis do seu país deveria estar o acordo consigo mesmo enquanto homem.

Arendt salienta que em questões políticas e morais não existe obediência e aqueles que se recusaram a “obedecer”, e, desse modo, não deram seu apoio ao massacre nazista, foram os únicos capazes de perceber que os crimes, mesmo que legalizados, continuavam a ser crimes e que era melhor não participar deles em qualquer circunstância.⁵⁹ Para Arendt, sob uma ditadura, a simples recusa de colaborar ou obedecer, mesmo que sem uma resistência ativa ao sistema, pode ser uma arma eficaz. Muitos dos não-participantes não eram resistentes e não acreditavam que sua atitude tivesse quaisquer conseqüências políticas, não seguiam regras gerais, mas somente algo que para eles era evidente por si mesmo: o seu “outro eu” ou sua consciência, que lhes dizia, “isso não *posso* fazer”.⁶⁰ Por isso a ética de Arendt é negativa, pois ao invés do “eu devo”, sua fórmula se apresenta como “eu não posso”. E, essa fórmula provém da conexão entre pensamento e juízo, isto é, após o diálogo silencioso do pensar em que entramos em acordo conosco mesmos, temos que ser capazes de reconhecer e pensar uma dada situação política particular considerando todos os demais.

Como a faculdade do juízo político não faz uso de princípios e regras gerais, mas parte do particular em busca de um universal correspondente, nela está implicada a escolha de nossas companhias, isto é, daqueles com os quais desejamos passar a nossa vida. Segundo Arendt, essa escolha se dá através da atividade de pensar, que nos permite analisar e avaliar pessoas ou acontecimentos que para nós possuem uma validade exemplar. Os exemplos a serem pensados podem se referir a pessoas reais ou fictícias, vivas ou mortas, assim como os acontecimentos a serem pensados como exemplares não precisam ser atuais. O importante é encontrarmos um particular que sirva de referência e que se torne válido para pensarmos outros casos particulares. De acordo com Arendt, a maioria das virtudes e vícios políticos é pensada em termos de indivíduos exemplares. Os exemplos, que são os apoios da atividade do juízo, constituem também e de maneira especial, os sinais de orientação de todo pensamento moral. Aquele que realiza o

⁵⁹ ARENDT, Hannah. *Algumas questões de filosofia moral*. p. 142.

⁶⁰ Idem, *ibidem*.

diálogo silencioso do pensar dificilmente irá escolher um vilão como companhia. No entanto, o que é mais comum ocorrer é a total indiferença com relação a sua companhia, e, segundo Arendt, é aí que reside o maior perigo, pois essa indiferença está conectada com a recusa de julgar, que por sua vez, está conectada com a recusa em assumir qualquer responsabilidade pelo que acontece a sua volta.

Para Arendt, a perda de critérios no mundo moderno não é por si só catastrófica, mas a catástrofe reside no fato das pessoas, em sua maioria, terem renunciado ao julgamento. Segundo ela, a raiz do mal na atualidade reside na recusa ou incapacidade de efetivar o recolhimento reflexivo da atividade de pensar, e conseqüentemente, na renúncia de julgar. A partir dessa renúncia de escolher com qual outro queremos viver juntos, que ao mesmo tempo nos torna incapazes de estabelecer uma relação com os outros por meio do julgamento, é que abrimos precedentes para o inaudito na política. A recusa de julgar é perigosa porque dela “surgem os *skandala* reais, os obstáculos reais que os poderes humanos não podem remover porque não foram causados por motivos humanos ou humanamente compreensíveis. Nisso reside o horror e, ao mesmo tempo, a banalidade do mal.”⁶¹

Daí a importância da conexão entre pensamento e juízo. A pessoa capaz de realizar o diálogo silencioso consigo mesmo não adere irrefletidamente a regras e preconceitos, ao contrário, é capaz de resistir justamente nos momentos em que todos se deixam conduzir por aquilo que os outros fazem e crêem. Por isso que nos momentos de emergências políticas o juízo se torna o último recurso de sustentação do espaço público, pois essa capacidade subsiste no ser humano mesmo quando todos os valores e padrões de medida se perdem e ele precisa se orientar exclusivamente pelo próprio julgamento. Nesses momentos,

Embora não tenhamos os metros para medir e as regras sob quais podemos subsumir o particular, um ser cuja essência é o começo pode trazer dentro de si um teor suficiente de origem para compreender sem categorias preconcebidas e para julgar sem esse conjunto de regras comuns que é a moralidade. Se a essência de toda ação, e em particular a da ação política, é fazer um novo começo, então a compreensão torna-se o outro lado da ação, a saber, aquela forma de cognição, diferente das muitas outras, que permite aos homens de ação, (e não os que se engajam

⁶¹ ARENDT, Hannah. *Algumas questões de filosofia moral*. p. 212.

na contemplação de um curso progressivo ou amaldiçoado da história), no final das contas aprender a lidar com o que irrevogavelmente passou e reconciliar-se com o que inevitavelmente existe.⁶²

A conexão entre as faculdades do espírito, pensamento e juízo, torna-se assim, a capacidade humana de resistência capaz de impedir catástrofes maiores na esfera pública, pois é capaz de colocar obstáculos nas nossas formas de agir. Não nos diz como agir, mas pode nos impedir de praticar o mal, pois nos orienta para o que não podemos fazer se quisermos continuar vivendo em paz conosco mesmos e com os outros. Desse modo, em situações limites tais atividades do espírito se revelam como a face interna da ação, pois a recusa em participar de determinados eventos políticos, a atitude de não agir, implica em impedir um mal maior. As implicações morais efetivas da faculdade do juízo se mostram mesmo nas atitudes daqueles que não estão engajados ativa e efetivamente em uma luta de resistência, que ocupam uma posição de mero espectador, mas que por meio de um julgamento autônomo acerca dos acontecimentos a sua volta impedem a propagação do mal através de sua não-colaboração. Nesses momentos, aquele que resiste ativamente e aquele que simplesmente observa, ator e espectador, mais do que nunca se mostram unificados, já que a resistência ativa e a não-participação são devidas a consideração do outro que dialoga conosco, o espectador que trazemos junto de nós.

Como já colocamos acima, as pessoas que não se recusam a julgar mesmo quando não dispõem de regras pré-concebidas, contam apenas com sua própria faculdade de julgamento. O que Arendt quer salientar é que dispomos de uma faculdade que nos capacita a julgar racionalmente, sem nos deixarmos arrebatar pela emoção ou pelo interesse próprio, e que ainda, é uma faculdade autônoma e espontânea, isto é, é capaz de criar seus próprios princípios por meio de sua atividade. Em outras palavras, ao nos encontrarmos diante de acontecimentos sem precedentes, somos capazes de julgar racionalmente sem dispor de regras, pois no próprio ato do juízo pelo qual avaliamos o particular, podemos buscar um universal capaz de nos fazer compreender o seu sentido.

⁶² ARENDT, Hannah. *Compreensão e política*. p. 52.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As crises políticas do século XX, especialmente a experiência totalitária e o conseqüente colapso moral foram o foco do pensamento de Arendt por muitos anos. Pensar o impensável, buscar a compreensão de acontecimentos humanamente incompreensíveis e tentar reconciliar-se com o passado, com o que irrevogavelmente aconteceu, esse era o desafio. O que intrigava Arendt era que o colapso da moralidade não se devia a falta de conhecimento dos homens, nem mesmo a alguma maldade enraizada na subjetividade humana, mas era devido à ruptura do indivíduo enquanto ser pensante com a experiência do mundo. As regras morais socialmente estabelecidas revelaram-se inadequadas para julgar o que os homens mostraram de forma cabal serem capazes de fazer. Diante de tais acontecimentos não existiam regras pré-concebidas às quais se pudesse recorrer para realizar a avaliação, pois não existiam regras para o inimaginável. A tradição do pensamento moral fora rompida, não por novas idéias filosóficas, mas pelos acontecimentos políticos do século XX, e tal ruptura não podia ser restaurada.

Segundo Arendt, a experiência totalitária provocou a ruptura com a tradição, com as categorias do pensamento utilizadas até então para compreender o significado dos acontecimentos políticos, bem como com os padrões utilizados no juízo moral. As ações do sistema totalitário constituíram uma ruptura com a nossa tradição porque toda a sabedoria do passado não nos permitiu explicá-las nem mesmo compreendê-las. Diante dessa situação, a questão que se pôs a Arendt foi a de como poderíamos compreender tais acontecimentos, já que os critérios políticos e morais tradicionais de avaliação dos eventos políticos não eram capazes de nos auxiliar nessa tarefa. Tratava-se de um fenômeno totalmente novo, uma forma de dominação sem precedentes na história do ocidente. Apesar das dificuldades de compreensão impostas pela ruptura, Arendt vislumbra uma alternativa. Não era o caso de esquecer totalmente a tradição e o passado, nem mesmo de desesperar

com relação ao futuro devido ao presente catastrófico. Era preciso voltar ao passado, repensar a tradição, confrontar pensamentos, estabelecer um diálogo com grandes pensadores a fim de encontrar recursos teóricos capazes de tornar compreensível essa nova experiência, para então buscar uma resposta plausível ao sentido da atividade política.

Com esse propósito Arendt se preocupa em resgatar as condições de possibilidade do juízo e o princípio da sua investigação acerca da natureza da faculdade de julgar é justamente esse ponto: compreender como opera a faculdade humana de julgamento quando confrontada com ocorrências que significam o colapso de todos os padrões costumeiros, e assim, não possuem precedentes, no sentido em que não existem regras gerais, nem mesmo como exceção a essas regras.¹ Arendt parte da suposição de que a nossa capacidade de julgar, enquanto faculdade racional, é de natureza tal que ao não dispormos de regras gerais não fica limitada por isso, mas funciona espontaneamente e produz seus próprios princípios por sua própria atividade.

Para Arendt, o juízo é uma faculdade distinta das outras faculdades do espírito e possui a sua própria maneira de proceder, o seu próprio *modus operandi*. Em sua investigação acerca do modo de funcionamento da faculdade de julgar ela recorre a Kant como caminho heurístico. Arendt observa que somente com a *Crítica da faculdade do juízo* de Kant “é que esta faculdade se tornou um tópico de primeira importância de um pensador de primeira *plana*.”² E é da 3ª *Crítica* de Kant que Arendt retira os principais conceitos envolvidos em sua concepção de juízo político.

Tecer comentários acerca da leitura arendtiana da 3ª *Crítica* de Kant não é tarefa fácil, pois demanda muito cuidado tanto ao tratar dos textos kantianos, como ao apontar possíveis falhas de interpretação por parte de Arendt. Como sabemos, ao escrever a *Crítica da faculdade do juízo*, Kant tem em mente um Tratado de Estética e o que ele quer investigar são as condições de possibilidade da validade

¹ ARENDT, Hannah. *Responsabilidade pessoal sob a ditadura*. In: _____. *Responsabilidade e julgamento*. Editado por Jerome Kohn. Traduzido por Rosaura Einchenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2004. p. 89.

² ARENDT, Hannah. *A Vida do espírito*. Traduzido por João C.S. Duarte. Lisboa: Instituto Piaget, 1999. v. 1, *Pensar*. p. 237.

universal de nossos juízos estéticos. Trata-se de uma investigação transcendental e os conceitos envolvidos nela também possuem esse caráter. Uma crítica freqüente e cabível é que Arendt desconsidera a transcendentalidade da 3ª *Crítica*, particularmente dos conceitos que se apropria. Certamente essa atitude estabelece claros conflitos com os escritos de Kant, pois toda a sua filosofia está pautada no idealismo transcendental. No entanto, não podemos simplesmente dizer que tais conflitos são devidos a uma interpretação ingênua e errônea do texto de Kant. Arendt não está simplesmente deslocando os conceitos transcendentais kantianos para o âmbito empírico. Em suas análises acerca da atividade de julgar ela considera as condições de possibilidade meramente formais dessa faculdade para compreender o juízo efetivo e suas implicações políticas, mesmo que em seus escritos essa distinção torna-se um desafio para os leitores, pois a linha divisória entre o formal e o empírico é muito tênue.

Arendt também é criticada por ter buscado conceitos políticos na 1ª parte da obra kantiana que trata especificamente de estética e não ter atentado para a 2ª parte da *Crítica da faculdade do Juízo*, pois é nela que Kant discute os conceitos de “fins”, “conformidade a fins”, os quais seriam conceitos políticos kantianos, já que a política para Kant pretende ser a realização legal dos fins morais.³ Outra crítica é que Arendt desconsiderou a importância política da *Filosofia do Direito* e mesmo da filosofia moral Kantiana, visto que na concepção de juízo contida nesses textos poderia ter encontrado conotações políticas explícitas para as quais ela não atentou. E, constitui um erro grave, extrair forçosamente conceitos políticos de um texto que trata especificamente da estética.⁴

Compreender por que Arendt desconsiderou os reais textos políticos de Kant e retirou da *Analítica do Belo* sua filosofia política não escrita só é possível se tivermos em mente que o que ela pretende é fazer uso dos conceitos kantianos para elaborar sua própria teoria do juízo e não realizar uma investigação e exposição acerca da filosofia política propriamente kantiana. Portanto, tendo em vista a apropriação de conceitos que sejam adequados ao seu próprio pensamento a

³ Cf. RILEY, Patrick. *Hannah Arendt on Kant, truth and politics*. In: *Political Studies*, n. 35, p. 379-92, 1987. p. 379.

⁴ DOSTAL, Robert J. *Judging human action: Arendt's appropriation of Kant*. In: *Review of Metaphysics*, n. 37, p.725-55, 1984. p. 734.

respeito da política, Arendt recusa tanto os textos kantianos políticos, como *À Paz perpétua* e a *Metafísica dos costumes*, bem como sua filosofia moral, constante especialmente na *Fundamentação da metafísica dos costumes* e na *Crítica da razão prática*. Não entraremos aqui no mérito da argumentação de Arendt na sua recusa destas obras de Kant como textos que contenham sua real filosofia política. Apenas iremos expor brevemente os principais argumentos envolvidos nessa recusa para buscarmos reconhecer e compreender porque os conceitos da 3ª *Crítica* revelam para Arendt uma conotação política não encontrada por ela no restante da obra kantiana.

Ao comentar brevemente a 2ª *Crítica*, Arendt diz que a filosofia moral kantiana em sua principal questão “ ‘Que devo fazer’ e o seu correlato, que é a idéia da liberdade, dizem respeito à conduta do eu em sua independência com os outros.”⁵ Ela observa que aqui se encontra implícita a condição humana da pluralidade. Ou seja, ao emitirmos um juízo prático, pressupomos a existência dos outros homens, pois do contrário não nos ocuparíamos com a nossa própria conduta. No entanto, a insistência de Kant nos deveres morais para comigo mesmo, deveres libertos de toda inclinação, e a validade da lei moral estendida a todos os seres racionais no universo, e não apenas aos homens deste planeta, restringem ao mínimo a condição da pluralidade. Para Arendt, o juízo moral kantiano tem como noção subjacente a preocupação com o eu e não com o mundo. Ou seja, devemos agir de acordo com a lei moral com vistas a nossa auto-aprovação e o merecimento de uma felicidade que é inalcançável na terra. O rigorismo da filosofia moral kantiana implica em uma desconsideração das relações intersubjetivas nesse mundo e o conceito de autonomia constrange as relações de comunidade na formação do juízo.

Arendt argumenta que a concepção de juízo constante na filosofia moral de Kant seria inapropriada para fundamentar uma filosofia política, pois o juízo moral é determinante, regido por uma lei universal. No ato do juízo, o fundamento de determinação da vontade deve ser o respeito à lei moral. O ponto aqui é que existe um princípio, o imperativo categórico, ao qual o particular em questão deve ser subsumido. Arendt considera esse tipo de juízo insuficientemente político porque o

⁵ ARENDT, Hannah. *Lições sobre a filosofia política de Kant*. Traduzido por André Duarte de Macedo. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993. p.28.

agente que obedece a lei não se responsabiliza pelas conseqüências de seus atos e a noção kantiana de dever, como Eichmann⁶ mostrou, pode ser deturpada quando a incapacidade de pensamento impede a sua compreensão conceitual.⁷ A partir dessas considerações, Arendt descarta a possibilidade de tal juízo fundamentar uma filosofia política, que de acordo com ela, precisa ser pensada no âmbito inter-humano.

Arendt também recusa o juízo reflexionante teleológico como político, pois para ela esse juízo não lida com o julgamento do particular estritamente falando, e seu tema é a natureza como sistema de fins. O que Kant faz na 2ª parte da *Crítica da faculdade do juízo* é introduzir um princípio teleológico enquanto princípio heurístico para a investigação de leis particulares da natureza. Ele quer “encontrar um princípio de cognição e não um princípio para o juízo.”⁸ O juízo teleológico julga os acontecimentos históricos particulares não pelo que eles revelam em sua aparição, mas o particular adquire significação a partir da referência a um progresso infinito da espécie humana. Tal juízo traz consigo uma espécie de promessa para o futuro, pois nele está implícita a idéia de finalidade. Essa concepção é incompatível com a compreensão arendtiana de política, já que para Arendt a ação política é um fim em si mesmo. De acordo com ela, as categorias de meios e fins são mais adequadas à esfera da fabricação, já que na ação política o fim reside na própria atividade. O espectador ajuizante não pode dizer que sabe qual é o fim intentado da ação tal como definido pelo agente, e nem mesmo este saberá se o fim esperado será alcançado, já que sua ação incide sobre uma teia de relações humanas que lhe antecede, tornando o resultado imprevisível.⁹ É importante observar que isso não

⁶ Em seu julgamento Eichmann declarou que tinha vivido toda a sua vida de acordo com os princípios morais de Kant e segundo a definição kantiana do dever. Segundo Arendt, o que ocorreu foi que Eichmann distorceu o teor do imperativo categórico kantiano para o seguinte: “Aja de tal modo que o Führer, se souber de sua atitude, a aprove.” Claro que essa concepção não corresponde à teoria kantiana, mas também não se pode negar que Eichmann agia rigorosamente por dever, por respeito a uma lei, sem abrir exceções. O que Arendt pretende salientar aqui é que não existem leis universais totalmente seguras e eficientes contra o mal na política, bem como ressaltar as desastrosas conseqüências da incapacidade de pensamento e juízo. Cf. ARENDT, Hannah. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. Traduzido por José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1999. p. 153-155.

⁷ KOHN, Jerome. Introdução à edição americana de *Responsabilidade e julgamento*. p. 22.

⁸ ARENDT, Hannah. *Lições sobre a filosofia política de Kant*. p. 22.

⁹ Cf. ARENDT, Hannah. *A Condição humana*. Traduzido por Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1989.

destitui a ação de sentido, mas o sentido não é buscado nas suas causas ou no seu resultado, mas no próprio cometimento.

Quanto aos textos *Metafísica dos Costumes (Filosofia do Direito)* e *À Paz Perpétua*, apesar de Arendt não expor argumentos específicos para justificar sua recusa da teoria constante neles e simplesmente os despreza como textos de relevância política, podemos dizer que sua desconsideração se deve ao fato de que os juízos envolvidos na teoria política kantiana são tanto o juízo moral determinante como o reflexionante, especialmente o juízo teleológico. O que Kant quis fazer em seus escritos políticos, foi colocar a política de acordo com a moralidade, de modo que em Kant, “o julgamento político considera as instituições ou as ações, buscando, pela reflexão, seu princípio, sua máxima, e ele pode então julgá-los, determiná-los pela universalidade da lei, pela legalidade necessária. A faculdade de julgar concernida é tanto reflexionante como determinante.”¹⁰ Nesse procedimento se cruzam: juízo reflexionante estético – que permite a abertura para o inesperado; juízo reflexionante teleológico – que dá a abertura para o sentido histórico da ação, e o juízo determinante, que exige o respeito pelo direito racional¹¹ e em última instância se refere à lei moral.

Se considerarmos a teoria da ação política de Arendt, somada às suas reflexões sobre o totalitarismo, podemos compreender por que ela atenta apenas para um dos aspectos envolvidos no juízo político kantiano, o reflexionante estético. Toda a reflexão arendtiana é uma luta contra as tendências do pensamento político que procuram por meio de verdades evidentes regular e até mesmo anular as características incômodas inerentes ao âmbito público, como a particularidade, a contingência, a imprevisibilidade e a incerteza. Para Arendt, o âmbito inter-humano é o espaço privilegiado da opinião e comporta a diversidade, a pluralidade e a inovação. “É em nome da singularidade humana conjugada com o seu potencial de

¹⁰ TERRA, Ricardo Ribeiro. *Juízo político e prudência em À Paz Perpétua*. In: ROHDEN, Valério (coord.). *Kant e a instituição da paz*. Porto Alegre: Ed. UFRGS e Goethe – Institut/ICBA, 1997. p. 230-31.

¹¹ Princípio do direito racional: “É justa toda ação – ou toda máxima de uma ação – que permita a coexistência, segundo uma lei universal, entre a liberdade do arbítrio de cada um e a liberdade de todos.” Nesse caso basta a conformidade exterior da ação com a lei. Já na ética, a lei deve ser o princípio de determinação da ação. No entanto, a moral, para Kant, em seu sentido mais amplo, engloba tanto a ética como o direito, e o princípio supremo da doutrina dos costumes é o imperativo categórico. Cf. TERRA, Ricardo Ribeiro. Op. cit. p. 225.

imprevisibilidade que Arendt recusa, no campo da política, o paradigma determinante e o juízo determinante.”¹²

É importante salientarmos que ao basear-se no juízo estético, Arendt não quer nivelar ou confundir a esfera artística com a esfera política. Para ela, são esferas diferentes, com suas devidas peculiaridades, mas que possuem em comum o fato de serem “fenômenos do mundo público”¹³, com referência à sociabilidade humana.

O próprio Kant analisou julgamentos primariamente estéticos, porque lhe parecia que apenas nessa área julgamos sem ter nada para nos guiar, sem regras gerais que são ou demonstravelmente verdadeiras ou evidentes por si mesmas. Assim, se vou usar os seus resultados para o campo da moralidade, suponho que o campo da interação e conduta humanas e dos fenômenos com que nos confrontamos nessa área sejam, de certo modo, da mesma natureza.¹⁴

Para Arendt, assim como ocorre no juízo estético, julgar os eventos políticos é julgar o particular do modo como ele aparece para nós, isto é, julgamos aparências e não fins ou propósitos.¹⁵ Essa perspectiva fenomenológica da teoria de Arendt - que pressupõe uma forma pública de vida, pois a existência humana implica essencialmente “aparecer” para si mesmo e para os outros, pois não estamos apenas no mundo, mas somos do mundo¹⁶ - permite que ela estabeleça uma analogia entre juízos estéticos e políticos. Julgar um particular tal qual ele aparece para nós requer o esforço de pensá-lo sem a ânsia de submetê-lo a um geral dado, bem como o cuidado para não enquadrá-lo em nossos sentimentos privados e subjetivos. Por isso, a importância sempre enfatizada da referência aos outros no ato de julgar. O que Arendt esforça-se para discriminar é um modo de pensamento que

¹² LAFER, Celso. *A Reconstrução dos direitos humanos: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987. p. 288.

¹³ ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. Traduzido por Mauro Barbosa de Almeida. São Paulo: Perspectiva, 2005. p. 272.

¹⁴ ARENDT, Hannah. *Algumas questões de filosofia moral*. In: _____. *Responsabilidade e julgamento*. Editado por Jerome Kohn. Traduzido por Rosaura Einchenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2004. p. 204.

¹⁵ BEINER, Ronald. *Interpretive essay: Hannah Arendt on judging*. In: ARENDT, Hannah. *Lectures on Kant's Political Philosophy*. Chicago: University of Chicago Press, 1989. p. 141.

¹⁶ ARENDT, Hannah. *A Vida do espírito*. Traduzido por João C.S. Duarte. Lisboa: Instituto Piaget, 1999. v. 1, *Pensar*. p. 30.

não é para ser identificado com a expressão dos sentimentos privados, nem confundido com a universalidade da razão cognitiva e prática¹⁷, mas que seja capaz de captar a particularidade enquanto tal, sem o auxílio de princípios e regras gerais, e ainda assim nos possibilitar compreender o seu sentido.

Uma leitura atenciosa da Obra de Arendt nos permite perceber que em sua interpretação da 3ª *Crítica* de Kant, ela estava mais voltada a uma apropriação filosófica do que para o rigor e fidelidade ao texto. Podemos dizer que Arendt examina muito menos o que Kant escreveu sobre filosofia política, e muito mais o que aos seus olhos, ele poderia ter escrito. Não podemos ignorar que Kant possui uma filosofia política explícita escrita e nem mesmo Arendt ignorava isso. Como já vimos, ela despreza os textos políticos de Kant tendo em vista o estatuto do juízo político que ela pretende afirmar. É o estatuto do juízo reflexionante estético que se adapta à sua compreensão de política e não o estatuto do juízo político kantiano. Não podemos dizer que a atitude de Arendt com relação à obra kantiana seja inaceitável do ponto de vista filosófico, pois o que ela fez foi realizar um diálogo com Kant, e o tomou como ponto de partida para pensar, refletir e buscar compreender as questões políticas do seu tempo.

A atitude de Arendt com relação aos textos kantianos pode ser mais bem compreendida se levarmos em consideração o seu modo de proceder em suas investigações. Os intérpretes¹⁸ de Arendt concordam que ela usa duas abordagens que a auxiliam em seu modo de tratar o passado e compreender os acontecimentos diante da ruptura. Arendt se apropria de alguns aspectos da fenomenologia de Heidegger e também faz uso do modo de pensar fragmentário de Benjamin. Apesar de se tratar de duas diferentes abordagens, o modo como Arendt as utiliza faz com que elas não sejam excludentes em seu pensamento, mas complementares. Como observa André Duarte,

¹⁷ BERNSTEIN, Richard. *Judging: the actor and the spectator*. In: _____. *Philosophical Profiles: Essays in a pragmatic mode*. University of Pennsylvania Press, 1986. p. 236.

¹⁸ Cf. CANOVAN, Margaret. *Hannah Arendt: a reinterpretation of her political thought*. New York: Cambridge University Press, 2002; DUARTE, André. *O Pensamento à sombra da ruptura: política e filosofia em Hannah Arendt*. São Paulo: Paz e Terra, 2000; BENHABIB, Seyla. *The Reluctant modernism of Hannah Arendt*. Londres, SAGE, 1996.

Inspirando-se no pensamento de Heidegger e de Benjamin, Arendt refletiu em um duplo sentido, concentrando-se tanto na identificação da gênese de certas heranças conceituais que assumiriam traços de continuidade ao longo da tradição do pensamento político ocidental, quanto na recuperação dos fragmentos de eventos e de pensamentos que teimam em infligir cisões e descontinuidades a essa tradição e à própria história.¹⁹

A abordagem fenomenológica que Arendt busca em Heidegger fornece a ela os suportes para elaborar sua concepção de temporalidade própria à atividade do pensamento. Essa concepção é apresentada por Arendt através da seguinte parábola de Kafka:

Ele tem dois adversários: o primeiro acossa-o por trás, da origem. O segundo bloqueia-lhe o caminho à frente. Ele luta com ambos. Na verdade, o primeiro ajuda-o na luta contra o segundo, pois quer empurrá-lo para frente, e, do mesmo modo, o segundo o auxilia na luta contra o primeiro, uma vez que o empurra para trás. Mas isso é assim apenas teoricamente. Pois não há ali apenas os dois adversários, mas também ele mesmo, e quem sabe realmente de suas intenções? Seu sonho, porém, é em alguma ocasião, num momento imprevisto – e isso exigiria uma noite mais escura do que jamais o foi nenhuma noite - saltar fora da linha de combate e ser alçado, por conta de sua experiência de luta, à posição de juiz sobre os adversários que lutam entre si.²⁰

Para Arendt, essa parábola descreve a sensação de tempo do eu pensante, isto é, a nossa sensação em relação ao tempo quando nos alheamos temporariamente do mundo das aparências e passamos a dirigir nossa atenção para a própria atividade de pensar. O que temos aqui são lutas simultâneas, a luta dos adversários entre si (passado e futuro) e a luta do homem (ele) com cada um deles para garantir sua permanência na linha de confronto. O que Arendt pretende mostrar é que tanto o futuro quanto o passado se constituem como forças que nos movem, a primeira nos conduz ao passado, e a segunda nos lança para o futuro. No entanto, o fato de haver uma luta se deve à presença do homem, sem a qual os adversários teriam se destruído ou neutralizado suas forças. A inserção do homem, sua luta

¹⁹ DUARTE, André. *O Pensamento à sombra da ruptura: política e filosofia em Hannah Arendt*. p. 129-30. Canovan também compreende que as duas abordagens não são conflitantes no pensamento de Arendt, desde que consideremos o seu modo de proceder nas investigações. Cf. CANOVAN, Margaret. *Hannah Arendt: a reinterpretation of her political thought*. p. 4.

²⁰ ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. Traduzido por Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2005. p. 33.

constante com as forças antagônicas produz uma ruptura, um intervalo no tempo, um agora alargado, o presente. É devido à inserção do homem com o seu tempo de vida limitado e à sua luta para manter-se nesse intermédio, o “Agora presente”, que o *continuum* do tempo é repartido nos tempos verbais de passado, presente e futuro, isto é, no tempo como o conhecemos.

Como mencionamos acima, a parábola de Kafka se aplica apenas ao eu pensante²¹, isto é, àquela experiência do recolhimento reflexivo, do diálogo silencioso que caracteriza a atividade de pensar. “O intervalo entre o passado e o futuro só se abre na reflexão, cuja matéria é o que está ausente – quer o que já desapareceu quer aquilo que ainda não apareceu.”²² O afastamento temporário do mundo das aparências, o ato reflexivo do pensamento permite à “ele” tornar-se consciente de um passado que o impele para frente e de um futuro que o empurra para trás. Arendt observa que a parábola de Kafka, ao fazer menção ao sonho que “ele” tem de saltar fora da linha de combate, para então ocupar a posição de juiz, expressa o velho sonho da metafísica ocidental que sempre almejou uma esfera intemporal, fora do espaço e supra-sensível, como a região mais adequada ao pensamento. Todavia, tal parábola não contempla a possibilidade do pensador poder forjar o seu próprio espaço de pensamento sem precisar saltar fora da linha do tempo. Arendt dá um passo além de Kafka e sugere que o espaço no qual se localiza o eu pensante no tempo se constitui em uma terceira força temporal resultante em diagonal do embate entre o passado e o futuro²³. Essa força diagonal permaneceria no mesmo plano, na mesma dimensão das forças do tempo e se constituiria a região própria do pensamento, uma brecha intemporal que reúne em si os tempos ausentes - passado e futuro - e que permite ao pensador permanecer

²¹ É importante salientar que a metáfora, bem como as imagens que Arendt utiliza são aplicáveis somente ao eu pensante e não ao eu (self) como aparece e se movimenta no mundo. Tal metáfora não pode ser aplicada ao tempo histórico ou biográfico, pois nesses casos não adquire nenhum sentido. Cf. ARENDT, Hannah. *A Vida do espírito*. p. 232.

²² Idem, ibidem. p. 228.

²³ Para explicar o espaço privilegiado do pensamento Arendt apresenta o modelo do paralelogramo de forças. A terceira força diagonal brota do choque entre as forças do passado e futuro. Ela difere das outras de que é resultado no seguinte aspecto: as duas forças antagônicas são ilimitadas no sentido de suas origens, que são um passado e um futuro infinitos. Mas, apesar de não possuírem um início conhecido, possuem um término, que é o ponto no qual se chocam. A força diagonal, ao contrário, tem sua origem conhecida, já que seu ponto de partida é o entrechoque das duas forças antagônicas. No entanto, seu fim aponta para o infinito, visto que resulta de duas forças cuja origem é o infinito. Essa força diagonal cuja direção é determinada pelo passado e pelo futuro, mas cujo término aponta para o infinito se constitui, para Arendt, na metáfora perfeita da atividade do pensamento. Cf. ARENDT, Hannah. *A Vida do espírito*. p. 231.

ligado ao presente e aos acontecimentos, não sendo necessário “saltar fora da linha de combate” a fim de ajuíza-los.

É na lacuna entre o passado e o futuro, um agora alargado, um presente intemporal, que, segundo Arendt, encontramos o nosso lugar no tempo quando estamos a pensar. Se, ao nos situarmos nesse presente intemporal quando pensamos, conseguirmos nos afastar suficientemente do passado e do futuro, de modo a confrontar reflexivamente o passado com o auxílio do futuro, e o futuro com o auxílio do passado, não é necessário que nos situemos em uma região para além e acima do mundo e do tempo humanos ao exercer essa atividade.²⁴ Podemos então, ocupar a posição de juiz, de espectador com relação aos diversos assuntos da existência humana e confiar em descobrir o seu sentido. Mesmo que nesta posição nunca encontremos uma solução final para essas questões, ela nos possibilita formular perguntas relevantes e respostas sempre novas a respeito do que realmente está implicado nelas.

Essa luta empreendida por “ele” para se manter na lacuna entre o passado e o futuro representa, para Arendt, o modo como se adquire experiência na atividade do pensamento. Adquirir experiência em *como* pensar é o que Arendt pretende quando realiza “exercícios de pensamento”, seus escritos políticos. Ela pressupõe que o pensamento político emerge da concretude dos acontecimentos políticos, de incidentes da experiência viva, aos quais o exercício do pensar deve permanecer ligado, já são os únicos marcos pelos quais o pensamento pode obter orientação. Arendt diz que esses exercícios não contêm prescrições sobre o que pensar ou acerca de que verdade defender, nem mesmo são alguma tentativa de reatar o fio rompido da tradição, sua preocupação é somente como se movimentar na lacuna entre o passado e o futuro.²⁵ Em relação ao futuro, o exercício do pensamento - pensar um acontecimento político na lacuna entre o passado e o futuro - se constitui como experimento, mas que não pretende projetar qualquer utopia. Em relação ao passado e aos conceitos tradicionais tal exercício exige uma postura crítica, que busca descobrir a verdadeira origem e primitiva essência de conceitos que são utilizados pela filosofia política tradicional para explicar os acontecimentos políticos,

²⁴ ARENDT, Hannah. *A Vida do espírito*. p. 231.

²⁵ Idem. *Entre o passado e o futuro*. p. 40-1.

conceitos tradicionais que, segundo Arendt, se tornaram vazios e se mostram totalmente apartados da realidade fenomênica. O pensamento, assim exercitado, não nos oferece soluções categóricas às questões postas, mas pode nos auxiliar na compreensão das mesmas, bem como nos auxiliar no modo de lidar com problemas específicos com os quais somos confrontados no domínio público.

Em *A Vida do espírito*, logo após comentar a parábola de Kafka e apresentar sua concepção de temporalidade do eu pensante, Arendt faz menção a uma outra abordagem, o modo de pensar fragmentário, que diz respeito à sua concepção de temporalidade histórica e é extremamente elucidativo no que se refere ao seu modo de lidar com o passado. Com o pressuposto de que “o fio da tradição está quebrado e não seremos capazes de o renovar”²⁶, Arendt reafirma a sua posição de tentar dismantlar a metafísica e a filosofia da tradição com todas as suas categorias. O que ela quer salientar é que a partir da ruptura perdemos a continuidade do passado tal como era transmitida de geração em geração. No entanto, se perdemos a transmissibilidade do passado e a autoridade da tradição, isso não significa que perdemos nosso passado ou que ele fora destruído. Todavia, é preciso mudar o nosso modo de lidar com ele, pois nosso passado é “um passado *fragmentado*, que perdeu sua certeza de avaliação.”²⁷

Esse pensar, alimentado pelo presente, trabalha com os “fragmentos do pensamento”, que consegue extorquir do passado e reunir sobre si. Como um pescador de pérolas que desce ao fundo do mar, não para escavá-lo e trazê-lo à luz, mas para extrair o rico e o estranho, as pérolas e o coral das profundezas, e trazê-los à superfície, esse pensar sonda as profundezas do passado – mas não para ressuscitá-lo tal como era e contribuir para a renovação de eras extintas. O que guia esse pensar é a convicção de que, embora o vivo esteja sujeito à ruína do tempo, o processo de decadência é ao mesmo tempo um processo de cristalização[...].²⁸

²⁶ ARENDT, Hannah. *A Vida do espírito*. p. 234-5.

²⁷ Idem, *ibidem*. p. 234.

²⁸ ARENDT, Hannah. *Walter Benjamin*. In: _____. *Homens em tempos sombrios*. Traduzido por Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. p. 176. Ao fazer referência ao modo de pensar fragmentário de Benjamin Arendt utiliza um excerto de *The Tempest* de Shakespeare. “A cinco boas braças jaz o teu pai, /Dos seus ossos são feitos os corais,/Estas são pérolas que foram os seus olhos./Nada dele desapareceu/Mas sofreu uma transformação pelo mar/Em algo rico e estranho.” Cf. ARENDT, Hannah. *A Vida do espírito*. p. 234.

A técnica do desmantelamento não consiste em negar o legado teórico da tradição, mas de instaurar um diálogo duro e crítico com os grandes pensadores a fim de resgatar fragmentos de suas obras, conceitos cristalizados que pensados à luz da concretude dos acontecimentos podem lançar algum sentido e nos auxiliar na tarefa de compreendê-los. É esse exercício que Arendt faz em seus escritos. Para compreender o presente ela lida com os fragmentos do passado e procura extrair deles aquilo que permanece mesmo depois de ter sofrido transformações, “o rico e estranho”, “as pérolas e o coral”. O que permanece (as obras intemporais) passa por um processo de cristalização, e essa forma cristalizada, que por sua própria natureza pode ter muitas facetas, lança luz de diferentes fontes e nos fornece um amplo horizonte de sentido.²⁹ Arendt buscou na ruptura algo de reconfortante para o pensador político, pois ela observa que o fio da tradição que nos guiou com segurança através dos vastos domínios do passado foi também “a cadeia que aguilhou cada sucessiva geração a um aspecto predeterminado do passado. Poderia ocorrer que somente agora o passado se abrisse a nós com inesperada novidade[...].”³⁰

Arendt acredita que o aforismo de René Char contempla bem a situação do pensador político diante da ruptura com a tradição: “Nossa herança nos foi deixada sem nenhum testamento”.³¹ Portanto, é necessário que cada nova geração, que cada novo pensador volte os olhos para a tradição de modo a descobri-la novamente e reconstruí-la por meio da prática de exercícios de pensamento.

Como pensadora e como espectadora dos eventos políticos do seu tempo, Arendt buscou compreender o presente voltando-se para o passado, comparando experiências, resgatando “fragmentos de pensamento” de grandes pensadores da tradição, mas lidando com eles de um modo peculiar, tentando descobrir o passado por si mesma, pensando por si mesma (*Selbstdenken*), realizando o exercício de ler os autores da tradição como se ninguém os houvesse jamais lido antes.³² Se levarmos em consideração o modo como Arendt compreendia a tarefa do pensador,

²⁹ CANOVAN, Margaret. *Hannah Arendt: a reinterpretation of her political thought*. New York: Cambridge University Press, 2002. p. 4.

³⁰ ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. p. 130.

³¹ “*Notre héritage n’est précédé d’aucun testament*”. É com esse aforismo de René Char que Arendt inicia o prefácio de *Entre o passado e o futuro*. Idem, *ibidem*. p. 28.

³² Idem, *ibidem*. p. 257.

daquele que tem alguma pretensão de encontrar o sentido do que acontece no mundo, bem como o modo como ela mesma procedeu enquanto espectadora dos acontecimentos do século XX, podemos encontrar alguma justificação para o seu gesto interpretativo com relação à obra de Kant. Ela realizou um diálogo com esse grande pensador, repensou conceitos kantianos a partir de “incidentes da experiência viva” e resgatou de sua obra aquilo que considerou algo “rico e estranho”, “as pérolas e o coral”. Pois como ela salienta citando W. H. Auden “Alguns livros estão imerecidamente esquecidos, nenhum é imerecidamente recordado.”³³

O diálogo com a obra kantiana e a conseqüente apropriação de conceitos permitiram que Arendt encontrasse recursos teóricos capazes de formular perguntas relevantes acerca da relação do homem enquanto ser pensante e cidadão diante dos acontecimentos políticos de seu tempo. Do mesmo modo, tal atitude permitiu que ela apresentasse novas respostas às antigas questões de como pensamos e julgamos, o que nos faz pensar e julgar, o que está envolvido no exercício ou na recusa de pensar e julgar e quais as implicações práticas destas atividades do espírito no mundo público. As respostas de Arendt não podem ser tomadas como definitivas, pois a sua pretensão não foi explicar, mas buscar o sentido, compreender. Todavia, suas respostas a tais questões podem ser consideradas uma aposta no homem enquanto ser pensante e agente, pois ela sugere que confiemos em nossa capacidade de pensamento e discernimento mesmo em momentos que o espaço público da palavra e da ação é destruído, de modo a não podermos compartilhar de nosso pensamento e juízo com os demais. Essa aposta de Arendt nas capacidades espirituais do homem permite que ela vislumbre um modo de resgatar a dignidade da atividade política.

³³ ARENDT, Hannah. *A Vida do espírito*. p. 235.

OBRAS CONSULTADAS

Obras de Hannah Arendt:

ARENDR, Hannah. *The human condition*. Chicago: The University of Chicago Press, 1958.

_____. *A Condição humana*. Traduzido por Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1989.

_____. *A Dignidade da política: ensaios e conferências*. Coletânea organizada por Antônio Abranches. Traduzido por Helena Martins, et al. 3. ed. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.

_____. *Responsabilidade e julgamento*. Editado por Jerome Kohn. Traduzido por Rosaura Einchenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2004. p. 112-212.

_____. *The life of the mind*. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1978.

_____. *A Vida do espírito*. Traduzido por João C.S. Duarte. Lisboa: Instituto Piaget, 1999. v. 1, *Pensar*.

_____. *A Vida do espírito*. Traduzido por João C.S. Duarte. Lisboa: Instituto Piaget, 2000. v. 2, *Querer*.

_____. *Crises da república*. Traduzido por José Volkmann. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 2004.

_____. *Eichmann in Jerusalem: a report on the banality of evil*. New York: Viking Press, 1965.

_____. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. Traduzido por José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

_____. *Between past and future: eighth exercises in political thought*. New York: Harcourt, Brace and World, 1968.

_____. *Entre o passado e o futuro*. Traduzido por Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2005.

_____. *Essays in understanding (1930-1954)*. Coletânea editada por Jerome Kohn. Nova York: HB&C, 1993.

_____. *Homens em tempos sombrios*. Traduzido por Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

_____. *Lectures on Kant's Political Philosophy*. Editado por Ronald Beiner. Chicago: University of Chicago Press, 1989.

_____. *Lições sobre a filosofia política de Kant*. Traduzido por André Duarte de Macedo. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.

_____. *O que é política?* Traduzido por Reinaldo Guarany. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.

_____. *Origens do totalitarismo*. Traduzido por Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

Outras obras (artigos e comentários):

ALLISON, Henry. *El idealismo transcendental de Kant: una interpretación y defensa*. Barcelona: Anthropos, 1992.

ALLISON, Henry. *Kant's theory of taste: a reading of the Critique of aesthetic judgment*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

BEINER, Ronald. *Interpretive essay: Hannah Arendt on judging*. In: ARENDT, Hannah. *Lectures on Kant's Political Philosophy*. Chicago: University of Chicago Press, 1989. p. 89-156

BENHABIB, Seyla. *The Reluctant modernism of Hannah Arendt*. Londres: SAGE, 1996.

BERSTEIN, Richard. *Judging: the actor and the spectator*. In: _____. *Philosophical Profiles: Essays in a pragmatic mode*. University of Pennsylvania Press, 1986. p. 221-37

BERNSTEIN, Richard J. *Arendt on thinking*. In: DANA VILLA. *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. New York: Cambridge University Press, 2000. p. 277-92

CANOVAN, Margaret. *Hannah Arendt: a reinterpretation of her political thought*. New York: Cambridge University Press, 2002.

D'ENTRÈVES, Maurizio Passerin. *Arendt's theory of judgment*. In: DANA VILLA. *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. New York: Cambridge University Press, 2000. p. 245-60

DOSTAL, Robert J. *Judging human action: Arendt's appropriation of Kant*. In: *Review of Metaphysics*, n. 37, p.725-55, 1984.

DUARTE, André. *O Pensamento à sombra da ruptura: política e filosofia em Hannah Arendt*. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

_____. *A Dimensão política da filosofia kantiana segundo Hannah. Arendt*. In: ARENDT, Hannah. *Lições sobre a filosofia política de Kant*. Traduzido por André Duarte de Macedo. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993. p. 109-39.

ENEGRÉN, André. *La pensée politique de Hannah Arendt*. Paris: PUF, 1984.

GRAY, J. Glenn. *The winds of thought*. In: *Social Research*, New York, v. 44, n. 1, p. 44-62, 1977.

JONAS, Hans. *Acting, knowing, thinking: gleanings from Hannah Arendt's philosophical work*. In: *Social Research*, New York, v. 44, n. 1, p. 25-43, 1977.

KANT, Immanuel. *Anthropologie du point de vue pragmatique*. Traduzido por Alain Renaut. Paris: GF-Flammarion, 1993.

_____. *À Paz perpétua*. Traduzido por Marco Antonio Zingano. São Paulo: L&PM Editores S/A, 1989.

_____. *Crítica da faculdade do juízo*. Traduzido por Valério Rohden e Antonio Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

_____. *Crítica da razão prática*. Traduzido por Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. *Crítica da razão pura*. Traduzido por Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 5. ed., 2001.

_____. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Traduzido por Paulo Quintela, Lisboa: Edições 70, 2005.

_____. *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Org. Ricardo R. Terra; Traduzido por Rodrigo Naves e Ricardo R. Terra, 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

_____. *Metafísica dos costumes*. Traduzido por Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2004, v. 1, *Princípios metafísicos da doutrina do direito*.

_____. *O Conflito das faculdades*. Traduzido por Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1993.

KATEB George. *The Judgment of Arendt*. In: *Revue Internationale de Philosophie*, n. 21, Vol. 53. Presses Universitaires de France, p.133-54, 1999.

LAFER, Celso. *A reconstrução dos direitos humanos: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

LEBRUN, Gérard. *Hannah Arendt: um testamento socrático*. In: _____. *Passeios ao léu*. São Paulo: Brasiliense, 1983. p. 60-6.

REVAULT D'ALLONES, Myriam. *Vers une politique de la responsabilité: une lecture de Hannah Arendt*. In: *Esprit, Les équivoques de la responsabilité*, n. 206, p. 49-61, nov. 1994.

RILEY, Patrick. *Hannah Arendt on Kant, truth and politics*. In: *Political Studies*, n. 35, p. 379-92, 1987.

ROVIELLO, Anne-Marie. *Senso comum e modernidade em Hannah Arendt*. Traduzido por Bénédicte Houart e João Filipe Marques. Instituto Piaget. Lisboa, 1997.

TASSIN, Etienne. *Sens commun et communauté: la lecture arendtienne de Kant*. In: *Les Cahiers de Philosophie, Hannah Arendt, Confrontations*, n. 4, Paris, p.81-113, 1987.

TERRA, Ricardo R. *Algumas questões sobre a filosofia da história em Kant*. In: KANT, Immanuel. *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Org. Ricardo R. Terra; Traduzido por Rodrigo Naves e Ricardo R. Terra. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004, p. 25-67.

_____. *A política tensa. Idéia e realidade na filosofia da história de Kant*. São Paulo: Iluminuras, 1995.

_____. *Juízo político e prudência em À Paz Perpétua*. In: ROHDEN, Valério (coord.). *Kant e a instituição da paz*. Porto Alegre: Ed. UFRGS e Goethe – Institut/ICBA, p. 222-32, 1997.

_____. *Passagens: estudos sobre a filosofia de Kant*: Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2003.

VILLA, Dana Richard. *Politics, philosophy, terror: essays on the thought of Hannah Arendt*. Princeton University Press. Princeton, New Jersey, 1999.

WELLMER, Albrecht. *Hannah Arendt on judgment: the unwritten doctrine of reason*. In: *Hannah Arendt*. Cambridge: The MIT Press, 1997.

YOUNG-BRUEHL, Elisabeth. *Hannah Arendt: For Love of the World*. Yale University Press, 2004.