

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE OURO PRETO - UFOP**

**INSTITUTO DE FILOSOFIA, ARTES E CULTURA**

**Programa de Pós-Graduação em Filosofia**

**HANNAH ARENDT E A APROPRIAÇÃO DO JUÍZO DE GOSTO  
KANTIANO**

**Luciney Sebastião da Silva**

**OURO PRETO**

2014

**Luciney Sebastião da Silva**

**HANNAH ARENDT E A APROPRIAÇÃO DO JUÍZO DE GOSTO  
KANTIANO**

Dissertação apresentada ao Mestrado em Estética e Filosofia da Arte do Instituto de Filosofia, Artes e Cultura da Universidade Federal de Ouro Preto como requisito parcial para obtenção do título de mestre em filosofia.

Área de concentração: Estética e Filosofia da Arte

Orientador : Prof<sup>a</sup>. Dra Alice Mara Serra

**OURO PRETO**

2014

S586h Silva, Luciney Sebastião da.  
Hannah Arendt e apropriação do juízo de gosto Katiano [manuscrito] /  
Luciney Sebastião da Silva. - 2014.  
155f.:

Orientadora: Profa. Dra. Alice Mara Serra.

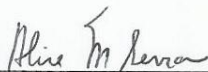
Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Ouro Preto. IFAC.  
Filosofia . Estética e Filosofia da Arte .  
Área de Concentração: Estética .

1. Arendt, Hannah, 1906-1975. 2. Ciência política - Filosofia. 3. Juízo  
(Estética). 4. Kant, Immanuel, 1724-1804 . 5. Analogia . I. Serra, Alice Mara.  
II. Universidade Federal de Ouro Preto. III. Título.

CDU: 111.852

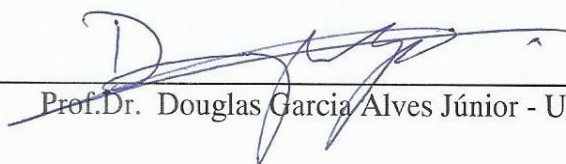
Universidade Federal de Ouro Preto  
Instituto de Filosofia, Artes e Cultura  
Mestrado em Estética e Filosofia da arte

Dissertação intitulada “**Hannah Arendt e a apropriação do juízo do gosto Kantiano**”  
de autoria do mestrando **Luciney Sebastião da Silva**, aprovada pela banca examinadora  
constituída pelos seguintes professores:



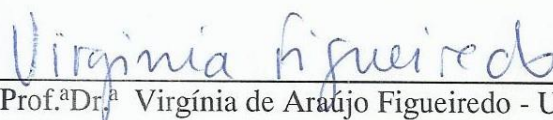
---

Prof.<sup>a</sup>Dr.<sup>a</sup> Alice Mara Serra – UFMG/UFOP – Orientadora



---

Prof.Dr. Douglas Garcia Alves Júnior - UFOP



---

Prof.<sup>a</sup>Dr.<sup>a</sup> Virgínia de Araújo Figueiredo - UFMG

Ouro Preto, 02 de julho de 2014

**Dedico esse trabalho aos meus filhos, Ícaro e Heitor, para que num futuro próximo eles possam igualmente desfrutar da oportunidade de reflexão política que, no presente, tive com os escritos de Arendt.**

## AGRADECIMENTOS

Ao professor Wagner Rocha pela sua iniciativa de estabelecer o convênio Unimontes-IFAC/UFOP e garantir, indistintamente, a oportunidade aos professores do Departamento de Filosofia da Unimontes que precisavam se qualificar e, sobretudo pela sua lucidez e sua retidão de caráter diante das intempéries no âmbito da Unimontes, mantendo-o seguro nas decisões e priorizando as questões acadêmicas, éticas e humanistas, em especial no respeito e confiança no meu trabalho.

Ao Programa de Mestrado em Estética e Filosofia da Arte, do Instituto de Filosofia, Arte e Cultura/IFAC, nas pessoas de professor Gilson Iannini e professora Cíntia Vieira da Silva, por resguardarem o convênio com a Unimontes e, mesmo diante dos contratemplos ocorridos, garantirem condições e apoio aos conveniados para desenvolverem suas pesquisas e concluírem seus trabalhos.

À estimada professora Alice Mara Serra, pelo rigor kantiano e seriedade na orientação deste trabalho dissertativo, sabendo compreender e se posicionar, com sua espessura intelectual e generosidade, diante das minhas limitações acadêmicas e fragilidade na argumentação filosófica.

Aos professores do Programa de Mestrado em Estética e Filosofia da Arte José Luiz Furtado, Olímpio José Pimenta e Douglas Garcia Alves que participaram da banca de avaliação e entrevista do projeto inicial e, a partir de então, entrevi os caminhos mais apropriados para desenvolver meu trabalho.

Aos professores Romero Freitas e Cíntia Vieira da Silva pelas aulas memoráveis junto ao IFAC, em que pude iniciar a interlocução entre filosofia política de Arendt e a teoria estética, sobretudo a *Crítica da Faculdade do Juízo* kantiana.

Aos colegas de mestrado pelas discussões, no Seminário de Pesquisa promovido e coordenado pelo professor Gilson Iannini e pela professora Alice Serra, que favoreceram o amadurecimento de minhas reflexões sobre meu objeto de estudo.

Aos demais professores e professoras do Programa de Mestrado - IFAC/UFOP, sobretudo o professor José Luiz Furtado pela leitura do meu trabalho e pelas valiosas sugestões e apontamentos que contribuíram significativamente para o melhoramento do mesmo.

Às professoras Sônia Schio, Simone Monteiro; ao professor Zezinho e ao amigo Elder Fernandes pelo apoio intelectual, diálogos e encorajamento nessa empreitada filosófica sobre política.

Aos funcionários do IFAC, sobretudo aos da secretaria, Toninho e Néia por conviverem com angústias pessoais, mas esclarecendo, orientando e viabilizando a resolução de algumas pendências acadêmicas.

À minha amável mãe “Zizi”, pelas suas preces; e à Leni Maria, minha terna companheira de longas datas, pela sua compreensão e apoio no cuidado dos nossos filhos quando estive ausente ao longo desse processo.

*A potência estética de sentir, embora igual em direito às outras – potências de pensar filosoficamente, de conhecer cientificamente, de agir politicamente –, talvez esteja em vias de ocupar uma posição privilegiada no seio dos Agenciamentos coletivos de enunciação de nossa época.*

**Félix Guattari**

## RESUMO

Esta dissertação tem como objetivo apresentar o caráter apropriativo do *Juízo de gosto* kantiano feito por Hannah Arendt para uma possível reabilitação do sentido da política na atualidade. A estratégia da analogia permite a Arendt distanciar-se da leitura fiel aos princípios dos textos de Immanuel Kant para assim empreender uma interpretação de cunho hermenêutico voltada para questões de natureza política. Não obstante a autora priorizar a *Analítica do Belo*, por pressupor aí encontrar uma verdadeira filosofia política que Kant não escreveu, ainda assim ela decompõe e analisa as obras de Kant em seu conjunto, não desconsiderando ou negligenciando seus elementos transcendentais. Tendo vivenciado momentos catastróficos, no contexto histórico-político do século XX, tais acontecimentos despertam a preocupação de Arendt para a questão do pensamento e do julgamento, o que a faz buscar na tradição filosófico-política os preceitos fundantes de sua teoria política. Assim Arendt terá como referência alguns pensadores, destacando Kant, o qual considera um filósofo exemplar, posto que seus empreendimentos votaram-se à faculdade do julgar por meio do alargamento do espectro do pensamento. Tendo em vista a interpretação apropriativa da letra de Kant em sentido político, no decorrer do trabalho, explicitamos o percurso de leitura de Arendt que redimensiona as relações entre filosofia teórica e filosofia prática e reabilita a esfera da sensibilidade vinculada ao julgamento e à sua comunicabilidade. Para tanto, destacamos sinteticamente as teorias do juízo nas três *Críticas*, a fim de situar o modo como Arendt se dedica a analisar a faculdade humana de julgar, sua relação com a sensibilidade e suas implicações para os eventos políticos. Na sequência, dedicamo-nos à análise da obra arendtiana *Lições sobre a filosofia política de Kant*, que contém o esboço e as linhas fundamentais da referida apropriação. Nossas considerações conclusivas pautaram-se pela compreensão de que o estilo de pensamento deliberado e criativo de Arendt constitui, inegavelmente, uma via de acesso intelectual às questões de âmbito político por meio da estética kantiana, sem comprometer a filosofia de Kant.

**Palavras-chave:** Hannah Arendt; Filosofia política; Juízo estético kantiano; Analogia; Juízo político.



## SUMMARY

The following dissertation has as an objective, introduce on appropriative character of judgment of taste by Kant, made by Hannah Arendt for a possible rehabilitation of the political sense nowadays. The strategy of the analogy allows Arendt to distance herself from the faithful reading of Immanuel Kant's texts principles, thus to undertake an interpretation of hermeneutics brand focused on political issues. The author can prioritize without interferences the Analytic of the Beautiful, by assuming to find a true political philosophy that Kant did not wrote, yet she decompose and analyzes the works of Kant in her work, not disregarding or neglecting its transcendental elements. Having experienced catastrophic moments, on the context of the historical-political context of the twentieth century, such events arouse the concern of Arendt's matter of thought and judgment, what does fetch on the philosophic-political tradition the founding precepts of hers political theory, so Arendt shall have as reference some thinkers, highlighting Kant, which considers an exemplary philosopher, knowing that his ventures turned to the faculty of judging through enlargement of the spectrum of thought. Given the appropriative interpretation of Kant's letter on the political sense, in this work is explained the trajectory of Arendt's reading that resizes the relations between theoretic philosophy and practical philosophy and rehabilitates the sphere of sensitivity linked to the judgment and its communicability. For this purpose the synthetically include theories of judgment in the three Critiques in order to situate how Arendt is dedicated to analyze human faculty of judgment, her relationship with sensitivity and its implications for political events. Following, we dedicated to the analysis of Arendt's work Lectures on Kant's political philosophy, containing the outline and the main lines of that appropriation. Our conclusive considerations were based on the understanding that Arendt's deliberate and creative way of thinking consist undeniably a route of access to intellectual issues of political scope through Kantian aesthetics without compromising the philosophy of Kant.

**Keywords:** Hannah Arendt, Political Philosophy, Kantian aesthetic judgment; Analogy; political judgment.

## **LISTA DE ABREVIATURAS**

### **Obras de Hannah Arendt**

CH = A condição humana

DP = A dignidade da política

EPF = Entre o passado e o futuro

LFPK = Lições sobre a filosofia política de Kant

OP? = O que é política?

OT = Origens do totalitarismo

PP = A promessa da política

VE = A vida do espírito

### **Obras de Immanuel Kant**

CRP = Crítica da razão pura

CRPr = Crítica da razão prática

CFJ = Crítica da faculdade do juízo

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>11</b>
<b>CAPÍTULO I – O HORIZONTE POLÍTICO DE HANNAH ARENDT.....</b>	<b>19</b>
1.1 Arendt: filósofa ou cientista política? .....	21
1.2 O retorno à tradição filosófico-política.....	24
1.3 A gênese da subordinação da política à filosofia teórica.....	34
1.4 A novidade totalitária e seus desdobramentos na vida pública.....	36
1.4.1 A ruptura totalitária e suas implicações políticas.....	41
1.5 A compreensão, a experiência do juízo e a guinada em assuntos políticos.....	50
<b>CAPÍTULO II – IMPLICAÇÕES DO JUÍZO NOS ÂMBITOS ESTÉTICO E POLÍTICO.....</b>	<b>63</b>
2.1 Kant: sua ideação crítica e a questão do juízo.....	64
2.2 Acerca do juízo de conhecimento na primeira <i>Crítica</i> .....	69
2.3 O juízo e a demanda da moralidade na segunda <i>Crítica</i> .....	75
2.4 A terceira <i>Crítica</i> e os fundamentos do juízo de gosto.....	81
2.4.1 O juízo de gosto e seus elementos políticos.....	94
<b>CAPÍTULO III – A ESTÉTICA KANTIANA SOB A LEITURA FILOSÓFICO-POLÍTICA DE ARENDT.....</b>	<b>101</b>
3.1 O “retorno” do filósofo ao cenário político.....	102
3.2 Interpretação de Hannah Arendt dos escritos de Kant.....	105
3.2.1 Sobre a descoberta e os liames da <i>Crítica do Juízo</i> .....	107
3.2.2 A contribuição de Kant para a filosofia política.....	111
3.2.3 O pensar alargado, a imaginação e o espectador kantiano.....	116
3.2.4 A questão do gosto, do <i>sensus communis</i> e da sociabilidade para a política.....	123
3.3 Notas sobre a apropriação de “o político” em Kant.....	127
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>138</b>
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....</b>	<b>147</b>

## INTRODUÇÃO

O tema da apropriação da *Crítica do Juízo* de Immanuel Kant (1724-1804) empreendida por Hannah Arendt (1906-1975) tornou-se uma polêmica recorrente entre os pesquisadores da autora. Tal polêmica se deve ao intuito de Arendt elaborar uma teoria do juízo para o âmbito político, partindo de considerações de Kant que não versam diretamente sobre temas políticos. Sob o olhar de alguns estudiosos, Arendt proporia assim uma abordagem não ortodoxa, interpretando, à sua maneira, partes da filosofia transcendental de Kant. As argumentações dos críticos tendem a se diferenciar em suas direções principais, seja apontando as questões de natureza política, seja indicando as concordâncias e incongruências entre a interpretação de Arendt e as implicações estéticas do juízo kantiano.

Ao propormos o tema da apropriação arendtiana da *Crítica do Juízo* de Kant, mais especificamente da teoria do juízo contida na *Analítica do Belo*, estávamos esclarecidos sobre tais embargos e convictos de que nosso trabalho seria árduo, mesmo porque a abordagem sobre pensadores expressivos traz sempre consigo os percalços inerentes à crítica quando da análise e interpretação de suas teorias. Nossa prudência quanto às críticas se desdobrou, especialmente, por propormos uma pesquisa que implica, necessariamente, o estabelecimento de um diálogo entre dois importantes pensadores, situados em contextos históricos diferenciados.

Partindo da questão da apropriação em nosso objeto de estudo, destacamos o fato de nossa autora apropriar-se do juízo de gosto kantiano e extraímos daí uma importante contribuição para investigações sobre filosofia política e estética. Assim sendo, destacamos a abordagem apropriativa de Arendt, configurada pela busca de uma filosofia política subentendida na obra de Kant, o que a autora elabora com o intento de uma “reabilitação” da política na atualidade. Esta reabilitação da esfera do político se afirma através da retomada da filosofia de Aristóteles e da conquista de uma racionalidade diferenciada, a partir de Kant. Ambas estas direções representam possibilidades de reabertura das condições para a reflexão no âmbito dos valores políticos e, mais amplamente, para a ressignificação de nossa relação perceptiva e judicativa para com o mundo, no sentido de superar os impasses trazidos pelo totalitarismo. A ruptura totalitária, embora não tenha impedido o acesso aos valores políticos da tradição, contudo dificultou que a política conservasse sua dignidade no mundo contemporâneo, isto é, sua sede no terreno da *práxis*.

Todavia, como é possível explicitar a partir da leitura de Arendt sobre a filosofia de Kant, a relevância da experiência estética se traduziu pelo seu significado originário e mais

genérico, na relação que a mesma estabelece com o universo político. Este significado refere-se ao âmbito da qualidade sensível (*aisthesis*), ou seja, aquilo que compromete nossas funções sensoriais vitais, a começar pelo âmbito da sensibilidade perceptiva, com suas repercussões nas faculdades de imaginação e julgamento. Assim sendo, priorizamos, neste estudo, a importância da dimensão sensível vinculada ao espaço comum da política, enquanto modo de apropriação da realidade<sup>1</sup> pelo homem, sobretudo, a partir de uma sensibilidade partilhada que repercute na formulação de julgamentos e no modo de agir no espaço *comum* da atividade política. Neste sentido, no pensamento de Arendt, percebe-se a influência da concepção de Schiller<sup>2</sup> acerca de uma disposição estética que encaminha a espontaneidade da razão, a partir do campo da sensibilidade.

Dois pontos problemáticos moveram a investigação proposta neste estudo, a saber: um relacionado à crise da cultura e o outro resultante da necessidade de rever os critérios para avaliação do fenômeno político. Para tanto, a análise do juízo de gosto por Kant e sua releitura por Arendt apresentou-se como o nosso norte fundamental, como será detalhado nos tópicos sobre os fundamentos do juízo de gosto ao final do segundo capítulo, bem como no último capítulo, ao enfocarmos a décima e a décima primeira das *Lições*.

Um tópico no pensamento de Arendt nos deu a entender que o problema central tratado por ela, como forma de repensar o sentido e a dignidade da política, desemboca na temática do juízo. Esta se mostra relevante no âmbito político pensado a partir de fenômenos característicos do âmbito estético, como por exemplo, quando o reconhecimento da beleza ou de sua relevância acontece na medida em que a sensibilidade é tocada, ao que se segue uma comunicabilidade pelo julgamento. Em se tratando do mundo público, esse tópico do juízo é fundamental, posto que pelas coisas objetivadas e pela comunicabilidade de uma atitude judicante com outras, torna-se possível reconhecer um identificador comum acerca do que é julgado.

---

<sup>1</sup> Cf. DUFRENNE, Mikel. **Estética e filosofia**. Trad. Roberto Figurelli. São Paulo: Perspectiva, 2002. Quanto a isso, Dufrenne lembra que: “se o homem na experiência estética, não realiza necessariamente sua vocação, ao menos manifesta melhor sua condição: essa experiência revela sua relação mais profunda e mais estreita com o mundo.” (2004, p.25).

<sup>2</sup> Cf. SCHILLER, Friedrich. **A educação estética do homem**: numa série de cartas. Trad. Roberto Schwarz e Marcio Suzuki. São Paulo: Iluminuras, 2010. Segundo Schiller (2010), a estética deve estar presente em todos os níveis da existência humana como forma de conhecer e de agir no mundo. Lembra Schiller, na Carta XVIII, que: “Pela beleza, o homem sensível é conduzido à forma e ao pensamento; pela beleza, o homem espiritual é reconduzido à matéria e entregue de volta ao mundo sensível.” (SCHILLER, 2010, p.87). No mundo da vida, um valor de uma coisa ou de uma situação tem relação com o seu uso e a experiência que se faz delas, como os objetos na arte. Arendt, tal como Schiller, percebe as grandes implicações da cultura nos modos como o homem pensa e se manifesta estética e politicamente.

Notamos que Arendt já havia anunciado a importância do juízo de gosto kantiano em *Entre o passado e o futuro*, obra em que aborda a crise da política como decorrente de uma crise da cultura, antes mesmo de tratar da temática do juízo em sua dimensão política, em *Lições sobre a filosofia política de Kant* (1982) que é a sua obra principal sobre Kant, seguida da terceira parte de *A vida do espírito*, em que a autora trata das implicações éticas e políticas da relação entre juízo, vontade e ação. Guardadas as especificidades da filosofia de Kant, observa-se a pertinência da elaboração kantiana sobre o juízo com a preocupação arendtiana de recuperação do sentido da política, no sentido de repensar a capacidade de julgar e de elaborar um padrão de julgamento.

Desta forma, objetivamos empreender uma análise do juízo de gosto kantiano, a partir da leitura de Arendt, ou seja, destacando alguns dos aspectos que permitiram a Arendt a afirmar que uma retomada dos preceitos do juízo e da estética kantiana conjeturam uma ligação com o mundo político. No sentido de destacar os pontos de interseção entre os dois pensadores, mantemo-nos cientes da estratégia arendtiana da analogia, isto é, um procedimento em que a autora emprega e transfere a Kant uma linguagem e conceitos que não são necessariamente os deste filósofo, mas presumindo o que Kant pensaria se estivesse escrevendo uma filosofia política.

Em sua leitura, Arendt se concentra na primeira parte da *Analítica do Belo*, parte em que Kant apresenta a dimensão estética do juízo de gosto; os pontos que Arendt aí destaca são sua perspectiva desinteressada e sua universalidade, caracterizada pela ausência de um conceito. Outro ponto sublinhado pela autora é que o filósofo acrescenta o aspecto da finalidade sem fim do fenômeno do juízo de gosto, o que nos permitirá questionar a especificidade desta noção. Em linhas gerais, o que se deixa inferir sobre a implicação para a política é que se, por um lado, no juízo de gosto as representações têm caráter racional, por outro, pelo fato de elas estarem ligadas, no ato do julgamento, a sentimentos dos indivíduos, ele será sempre um juízo estético por se vincular à sensibilidade.

Entendemos com Arendt, que é possível considerar este padrão de juízo para que cada novo momento de um dado contexto histórico se constitua como possibilidade ou oportunidade para dar sentido à vida política. Se o julgar pressupõe pensar o particular como contido no universal, Arendt ressalta que se trata de pensar o universal a partir do singular. Também no interior do fenômeno político tal relação se faz necessária, não para submeter e destituir as opiniões singulares à universalidade objetiva dos conceitos, mas no sentido de alcançar o senso comunitário a partir do julgamento compartilhado.

Neste estudo dissertativo, fez-se necessário desdobrar algumas conexões entre as ideias de Kant e Arendt. O empreendimento destinou-se à compreensão do vínculo entre filosofia e política em Arendt, o qual se manifesta, em especial, na análise arendtiana do fenômeno totalitário ligado à problemática do juízo. Deste tema decorre a iniciativa arendtiana de recorrer aos elementos fundamentais da tradição para ressignificar a política moderna e problematizar as implicações da relação entre filosofia teórica e filosofia prática. É no contexto destas abordagens que Arendt elege Kant como um de seus pensadores prediletos. Este percurso mostrou-se assim imprescindível para compreender as motivações da investigação arendtiana acerca do juízo na filosofia kantiana e, em especial, o fato de a autora vislumbrar no fenômeno do juízo de gosto kantiano um novo sentido para a política na atualidade.

Além de encontrar suporte indispensável para esta pesquisa nas obras de Immanuel Kant e de Hannah Arendt, este trabalho contou com a contribuição de renomados estudiosos e comentadores tanto das obras de Arendt quanto das obras de Kant. Valemo-nos também de diversos artigos e trabalhos dissertativos cujas pesquisas contornam o tema da apropriação arendtiana da filosofia de Kant. O aporte bibliográfico para nosso objeto de estudo foi cuidadosamente organizado também tendo em vista a linha de pesquisa do Mestrado à qual este projeto se vincula, qual seja, *Estéticas da Modernidade*. De Arendt, um desses autores de relevância é Celso Lafer, seu ex-aluno e o grande responsável pelo acesso às primeiras traduções de suas obras no Brasil. Outro pesquisador ao qual frequentemente recorreremos é André Duarte, que, além de ter traduzido *Lições*, nos apresenta, em seus demais escritos, a experiência de contato com uma abordagem profunda das obras de Arendt, como também o acesso a informações e textos inéditos de Arendt coletados na Biblioteca do Congresso norte-americano<sup>3</sup>.

Em relação à filosofia de Kant, priorizamos as obras e textos de comentadores mais conhecidos que abordam os pontos destacados na apropriação de Arendt. Além das obras lidas e citadas, cabe lembrar que outros estudos consultados nos permitiram indiretamente um maior entendimento dos pontos destacados na pesquisa. Isto posto, o presente trabalho está dividido em três capítulos, em que apresentamos os conceitos principais relacionados ao juízo e os quais se conectam entre si pelo fio condutor que consiste na discussão sobre a temática central da apropriação.

---

<sup>3</sup> Esta é considerada a mais velha instituição cultural dos Estados Unidos, como também a maior biblioteca do mundo.

O primeiro capítulo, intitulado *O horizonte político de Hannah Arendt*, reporta-se ao universo conceitual da teoria política da autora, isto é, versa sobre os passos percorridos por Arendt em busca da reinvenção e do sentido da política a partir do retorno à tradição greco-romana. Nesta primeira parte, foram apresentadas as implicações da novidade totalitária para a vida política, sobretudo o indício da lacuna temporal entre o passado e o futuro como a possibilidade de uma nova forma de se pensar a política. Mostrou-se importante salientar que o totalitarismo foi considerado um regime político inusitado que curiosamente fora fundado na experiência da solidão. Não obstante a solidão faça parte da vida do homem, é concebível que ela possa estar isolada do enredo das relações humanas, sem necessariamente se acompanhar pelo sentimento de abandono. Inclusive a solidão é também condição para a realização de algumas atividades como, por exemplo, a arte, que em certas circunstâncias independe da efetiva presença dos outros. Porém, o isolamento evidenciado no totalitarismo culmina na falta de companhia dos semelhantes e limita a visão da realidade, desembocando em fenômenos de violência.

Tal condição pode ser traduzida por um não reconhecimento do mundo circundante e pela interrupção daquilo que, no contato com as coisas do mundo, nos vincula a outros sujeitos. Se, para Arendt, a política é a atividade humana por excelência e a que mais depende da presença de espectadores que nela se reconheçam, tal situação de isolamento e terror supõe a quebra das relações políticas. A avaliação da autora acerca deste tópico foi descrita no último tópico do primeiro capítulo, em que consideramos também os preconceitos contra a política na atualidade e ressaltamos o quanto a compreensão contribui para que o juízo se torne elementar para a reabilitação da esfera política. Na medida em que Arendt afirma o juízo como uma atividade espiritual básica para o âmbito político, foi possível traçar, a partir do contexto temático acima descrito, alguns dos aspectos fundamentais que permitem a Arendt reportar à filosofia de Kant para redimensionar os critérios de julgamento diante de ações, decisões e acontecimentos ditos políticos.

O segundo capítulo decorreu dessa importância que Arendt confere ao juízo; enfocamos as implicações do juízo nos âmbitos estético e político. A recorrência a Kant se deu pela abordagem de algumas partes das *Críticas* que pudessem fundamentar os preceitos selecionados por Arendt em suas leituras e analogias. Destacamos o papel da filosofia crítica de Kant, reforçando os espectros do juízo, de modo geral, no corpo das três *Críticas*.

Acerca da primeira *Crítica*, enfocamos o juízo no contexto do exame de Kant sobre os limites e possibilidades da razão humana no ato de conhecimento. O juízo, como ato fundamental a que todos os outros se remetem, é suscetível a erros que apontam para as



limitações da especulação. O exame de Kant sobre o conhecimento sinaliza a importância do aparato transcendental *a priori*, segundo a possibilidade de a experiência ser regulada por conceitos.

Atendendo ao nosso intento de restringir a abordagem da CRP ao tema do juízo, o cerne da investigação do ato de julgar consiste em distinguir quanto à instância que se aplica a uma regra específica e a que é subsumida por uma regra mais ampla. Pelo fato de ser um ato teórico e subsumir representações, o juízo não pode ser corrigido teoricamente, mas está sempre em dependência de dados sensíveis que se apresentem às formas *a priori* da intuição. Destacamos a função do esquematismo por mediar entre os conceitos e a intuição empírica, bem como a relação entre o papel da imaginação na síntese das representações e o esquema da analogia, que ancora os juízos sobre a experiência em uma ampliação do conhecimento possível.

Em seguida, analisamos os preceitos da CRPr, sobretudo os aspectos da moralidade e finalidade contidas no juízo, tendo como pano de fundo a discussão acerca da autonomia da vontade como princípio das leis morais e de uma legislação universal. Destacamos que o fundamento da razão prática constitui-se por subordinar o interesse especulativo ao interesse prático e que, no entanto, os juízos morais devem se assentar em princípios *a priori*. Assim percebemos que tanto na primeira *Crítica* quanto na *Crítica da Razão Prática* Kant propõe para o juízo o reconhecimento de pontos irreduzíveis, a saber, dos fundamentos para o conhecimento fornecido pelas leis da natureza, na primeira; e no reconhecimento do fato da lei moral e a questão da liberdade, na segunda. Tais situações suscitam um terceiro ponto irreduzível, que é a questão teleológica da faculdade do julgar. O juízo proporciona uma conexão ou uma unidade sintética entre o domínio da natureza e o domínio da liberdade e da moralidade.

No estudo da terceira *Crítica*, priorizamos a teoria kantiana do *Juízo de gosto*, por ser parte fundamental de nosso trabalho. Nesta *Crítica*, os princípios não são teóricos nem práticos, mas vão promover a conexão entre essas duas formas de legislação sobre o juízo. Os juízos desta terceira *Crítica* são eminentemente subjetivos e, no entanto, apresentam validade universal. Eles são proferidos com base num sentimento de prazer desinteressado em relação à existência do objeto que se julga e não são fundados em conceitos do entendimento nem em ideias da razão prática. Ao final deste capítulo, apresentamos os elementos políticos do juízo de gosto, salientando que Kant reforça o procedimento de reflexão deste juízo, ou seja, que ele se exprime por encontrar um significado universal diante da multiplicidade particular.

Decorre daí que a noção de *sensus communis* na filosofia kantiana é fundamental para Arendt refletir sobre os sentimentos e motivações no âmbito do senso comum que determinaria o empenho dos indivíduos no mundo político. Este ponto foi salientado no último capítulo, intitulado *A estética kantiana sob a leitura filosófico-política de Arendt*. Apresentamos alguns tópicos de acordo com a divisão proposta por Kant ao tratar do *Juízo de gosto*, ou seja, um primeiro, sobre o produto de uma análise da qualidade nos juízos; um segundo, propondo a análise sob os aspectos quantitativos; um terceiro, quanto à relação aos fins; e o último quanto à modalidade da complacência no objeto. Quanto à *Analítica do Sublime*, nos detivemos apenas nos elementos que guardam conexão com a leitura de Arendt da *Crítica da Faculdade do Juízo*. A razão dessa economia na investigação se deve ao fato da prioridade atribuída por Arendt à primeira parte desta obra.

O terceiro e último capítulo trouxe a discussão a respeito da apropriação arendtiana da *Crítica do juízo*, nas *Lições*, sob o espectro da filosofia política que Kant não escreveu. No caso de Arendt, constatamos que a importância atribuída a uma reabilitação do juízo político está associada a diversas circunstâncias contemporâneas, como os desastres decorrentes dos períodos de guerras acompanhados pelas devastações das bombas atômicas. Para Arendt, a afirmação do interesse de filósofos e de outros intelectuais por circunstâncias politicamente implicadas representa uma reorientação pelo cuidado com o mundo. Se não se trata mais de um mundo antigo nem tampouco de uma sustentação de antigas categorias metafísicas, fazem-se necessárias novas categorias de pensamento ou a apropriação atualizada de alguns tópicos do pensamento clássico, a fim de atentar, segundo Arendt, a esse “novo mundo” que está em constante devir. Como o regime totalitário acarretou uma dificuldade de discernimento judicativo, Arendt supõe que a recuperação do esfacelamento da tradição intelectual implica repensar as relações entre passado e presente, bem como as divisões arraigadas entre fatos e teoria, entre filosofia prática e filosofia teórica.

Pretendemos, dessa forma, apresentar alguns dos sentidos do percurso trilhado por Arendt ao eleger Kant como seu pensador predileto sobre política. A partir da contribuição de Kant, como sintetizado pela própria autora, é como se a filosofia teórica tivesse assumido o mundo político das práticas humanas. Nesta parte, destacamos o fato da apropriação já sinalizar uma dimensão estética para a reabilitação da política. Ressaltamos, neste contexto, que a figura do espectador do mundo, como o espectador da obra de arte, confere ao mundo outras visibilidades possíveis a partir da admiração suscitada pela experiência estética. O mundo, intersubjetivamente reelaborado, antes ou além de ser um objeto possível do conhecimento afeta a sensibilidade e incita à admiração e ao arrebatamento. Decorre daí que

mereça a atenção de Arendt, como a de Kant, a questão do sujeito em contato com uma suposta realidade, o que torna possível perscrutar os temas fundamentais do juízo e da valoração. Estes se mostram atuantes tanto na apreciação das coisas em sua beleza quanto nos sentidos os mais peculiares que lhes podem ser atribuídos, retirando-as assim da banalidade à qual podem ser reduzidas.

Por meio das 13 lições, que compõem a obra *Lições sobre a filosofia política de Kant*, tornou-se possível detalhar a interpretação de Arendt sobre o pressuposto de uma filosofia política em Kant, concomitantemente articulada com nossa análise e notas de comentadores, tanto da autora quanto de Kant. Como será discutido de modo mais detalhado ao fim deste trabalho, se, por um lado, acerca da dimensão política contida em Kant há elementos da apropriação condizentes com a filosofia transcendental do filósofo, por outro, há também aqueles elementos que advém da interpretação particular proposta pela pensadora.

Algumas críticas a Arendt fundam-se precisamente neste modo de interpretar fazendo analogias e apresentando sentidos que não exatamente coincidem com a letra do texto; aliás, é inclusive a própria autora que esclarece o leitor sobre esse ponto. Entretanto, discordamos de críticas que acentuam certa negligência da autora acerca dos preceitos transcendentais filosofia de Kant, mesmo porque ela se vale de tais preceitos para reconfigurar sua filosofia política. Nas considerações conclusivas procuramos demarcar alguns destes pontos de convergência e divergência entre Kant e Arendt, ou seja, em quais momentos Arendt conservaria preceitos kantianos e em quais momentos se mostraria, de fato, sua interpretação particular. Finalmente, reconhecendo a importância do tema da apropriação para o campo de estudo da história da filosofia, bem como das relações entre estética e política, oferecemos novos contornos para essa temática. Estrategicamente, nossa abordagem teve mais o propósito de apresentar e divulgar os empreendimentos reflexivos de nossa autora para além dessas críticas mais corriqueiras do que fugir ou não progredir com as investigações diante dos obstáculos impostos.

## CAPÍTULO I – O HORIZONTE POLÍTICO DE HANNAH ARENDT

Para melhor compreender o horizonte político de Hannah Arendt, principalmente, a singularidade de suas reflexões filosóficas e políticas, é preciso advertir sobre sua postura intelectual deliberadamente autônoma e sua opção em não estar vinculada, excessivamente, à segurança nem à comodidade das instituições intelectuais reconhecidas tradicionalmente. A peculiaridade e dignidade de sua filosofia política, ou melhor, de sua teoria política se constituem por priorizar uma especulação de caráter investigativo e profundo da condição humana no decorrer da história. Percebe-se que a inquietação de Arendt quanto à condição humana confere à reflexão filosófica não a construção da ideia de um Homem no sentido universal, tal como se observa em vários momentos da história da filosofia. Ao contrário, a investigação arendtiana reforça que o conceito de homem exige um pensamento que considere a condição humana em amplo sentido, a começar pela circunstância de que, ao existir, o homem transcende as condições dadas, ao expressar sua ação no mundo por meio de seus feitos.

Em *A promessa da política*, Arendt anuncia que a política se baseia no fato da *pluralidade humana* [grifo nosso]. Assim sendo, a autora reforça que: “A política diz respeito à coexistência e associação de homens diferentes. Os homens se organizam politicamente segundo certos atributos comuns essenciais existentes em, ou abstraídos de, um absoluto caos de diferentes.” (ARENDDT, 2008b, p.145). Noutra obra, em *O que é política?*, decompõe e analisa a interpretação geral aristotélica do *zoon politikon*<sup>4</sup>, salientando que a política não surge *no* homem, mas sim *entre* os homens. Desse modo, não existe uma substância política e, por conseguinte, não há *no* homem algum atributo político inerente à sua essência. Segundo a autora, essa definição não se refere ao homem, no sentido universal, mas sua validade se restringe ao âmbito da vida social cuja preocupação primordial é a relação política de liberdade e discurso com os outros. Acerca de tal questão André Duarte salienta sobre a proposta de Aristóteles que:

Ele não pensava de modo algum que todos os homens fossem políticos, ou que a política, isto é, uma *polis* onde os homens vivessem, existisse em geral. De sua definição estavam excluídos não apenas os escravos, mas também os reinos bárbaros asiáticos regidos despoticamente, de cuja humanidade ele nunca duvidara. O que ele

---

<sup>4</sup> Cf. ARISTÓTELES. *Política*. Trad. Mário G. Kury. Brasília: Ed.UNB, 1985.1253a. Essa palavra que é atribuída a Aristóteles em sua obra *Política* serve para designar aquele homem que se encontrava em condições de agir no espaço público, de ser político e ao mesmo tempo ser reconhecido pelos demais na esfera pública. Portanto, é um adjetivo para o homem da organização da *polis* e não para um homem em seu viver de uma forma geral.

pensava era simplesmente que é uma característica do homem que ele possa viver em um *polis*, e que essa organização - *polis* representava a mais alta forma do viver em comum humano e, portanto, era humana em um sentido específico. (DUARTE, 2000, p.211).

Assim, pelo fato da política não constituir a natureza do homem e apenas surgir nesse “entremeio” das relações humanas, Arendt argumenta que o homem é *a-político* [grifo da autora], pois a política é uma atividade que acontece fora dos homens, mas, paradoxalmente, na relação entre eles. Arendt conclui este raciocínio ressaltando que: “A política surge no intra-espço e se estabelece como relação.” (2004b, p.23). Este espaço do – entre os homens<sup>5</sup> – é constituído pela liberdade e espontaneidade das diferentes relações que aí se estabelecem, pois somente existe liberdade política no interior dessa “inter-relação” instituída. No entender de Arendt, a reflexão e a experiência acerca da política são regidas pela convivência plural entre os homens, pela diversidade de interesses históricos, econômicos e sociais que a própria relação humana de conflito apresenta. Nestes termos, a condição humana é histórica, pois a existência do homem coincide com sua historicidade; sua ação no mundo remonta à constituição de um processo significativo de eventos e à necessidade interpretativa desse modo de existir.

Ao ressaltar a historicidade da condição humana e, sobretudo, seus rebatimentos<sup>6</sup> para a vida política, Arendt propõe uma investigação sobre o conflito que exaltou o modo de vida contemplativo diante do modo de vida da ação, isto é, o embate entre a filosofia teórica e a filosofia prática; tal subversão acarretou historicamente um abismo entre a filosofia e a política. Segundo Adriano Correia: “Hannah Arendt apreendeu em definitivo a centralidade da distinção entre a vida contemplativa e a vida ativa, assim como entre a ação (*práxis*) e a fabricação (*poiéisis*) no interior desta última.” (2007, p.15).

Neste sentido, a interpretação de Arendt acerca da relação entre filosofia teórica e filosofia prática, mais precisamente, o emblemático divórcio entre o filósofo e a *polis*, oferece

---

<sup>5</sup> Cf. ARENDT, Hannah. **O que é política?**. Trad. Reinaldo Guarany. 5ªed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004b. Segundo a autora, o ser político se constitui ou decorre de um desencadeamento de acontecimentos históricos, isto é, o homem se torna político à medida que interage com outros homens. Assim, toda forma de domínio anterior, seja dos guerreiros, do jurídico ou religioso, estava animado pelo espírito de *agón*. E é esse mesmo espírito que animou o universo espiritual político da *polis*, pois, como lembra Vernant, “a política toma, por sua vez, forma de *agón*: uma disputa oratória, um combate de argumentos cujo teatro é a *ágora*, praça pública, lugar de reuniões antes de ser um mercado” (p.49-50).

<sup>6</sup> Cf. ARENDT, Hannah. **A condição humana**. Trad. Roberto Raposo. 10ªed. Rio de Janeiro: Forense, 2004a. Nesta obra, Arendt destaca a *vita activa*, esclarecendo que a filosofia confere mais importância à *vita contemplativa* e, com isso, obscurecendo possíveis diferenças e manifestações das atividades humanas. A autora discorre sobre as três atividades – trabalho, fabricação e ação salientando sobre uma inversão na hierarquia destas atividades humanas e, uma consequente implicação para a vida política, por vezes desvirtuando seu sentido originário de liberdade e vida pública.

pistas para entender o que estaria na base da tradição da teoria política. Para Arendt, o trauma desta separação representa, inegavelmente, um ponto de partida para entender as bases da filosofia política moderna e, ao mesmo tempo, uma oportunidade para repensar a estrutura e a dignidade da política, e não o esfacelamento do pensamento filosófico. Acerca disso, André Duarte lembra que:

A intenção arendtiana não é a de ultrapassar o fosso aberto entre o pensamento e ação, mas a de reconhecer a sua origem traumática e evitar incorrer na decorrente subordinação metafísica da ação ao pensamento, visando assim recuperar a dignidade própria ao âmbito da política e de suas categorias. A recusa da política em suas determinações democráticas fundamentais constitui a gênese da tradição da filosofia política ocidental, marcando-a indelevelmente daí por diante. (DUARTE, 2000, p.163-164).

Deste modo, a perspicácia e a atualidade do pensamento de Arendt consistem em oferecer pistas para elucidar as ambiguidades que assolam as experiências democráticas da modernidade, sobretudo, uma suposta crise política, ao passo que impede ou dificulta esclarecimentos necessários para sua compreensão e enfrentamento. Seu legado enquanto pensadora política se desvela na medida em que pretende esclarecer os modos pelos quais a espontaneidade humana percebe a política, bem como as condições intersubjetivas em que cada homem se depara ao elaborar seu juízo. Neste sentido, a teoria do juízo de Arendt visa à compreensão de sua dimensão política; compreensão que não se faz sem que igualmente se considere os impasses éticos e políticos que historicamente ameaçaram a capacidade judicativa, como foi o caso do totalitarismo.

### **1.1 Arendt: filósofa ou cientista política?**

A vida de Arendt<sup>7</sup> foi marcada pela ascensão do nazismo na Alemanha. Observa-se que tantos homens comuns como outros tantos pensadores de sua geração que viveram ou se

---

<sup>7</sup> Johannah Arendt nasceu em Hannover, na Alemanha, no dia 14 de outubro do ano de 1906. De família judia, cresce sob o clima intelectual de Königsberg, cidade de Kant. O pai, engenheiro, viria a falecer poucos anos depois, quando ela tinha 6 anos de idade. Desde então, sua grande figura familiar foi a mãe, Martha Arendt. Na sua adolescência já despertara para a literatura antiga, chegando a dominar o grego e o latim aos 16 anos de idade. Anos mais tarde, Arendt deixou a cidade para estudar filosofia em Freiburg, tendo como mestre Martin Heidegger, com quem teve estreita relação por muito tempo; além disso, Arendt estudou nas Universidades de Marburgo e Heidelberg.

formaram em *tempos sombrios*<sup>8</sup> inclinam-se a desprezar o mundo e o âmbito público. Em se tratando de Arendt, a estudiosa Courtine-Denamy (2004, p.61-62) lembra sobre depoimentos de conhecidos da filósofa, que a situação política da Alemanha levou Arendt a compreender que só pela resistência à opressão conquistaria sua liberdade, antes mesmo de ter que partir para o exílio. Poucos meses após a ascensão dos nazistas, em 1933, Arendt deixou Berlim para exilar-se em Paris. Permaneceu na França até o fatídico ano de 1940 quando foi presa e deportada para o campo de concentração de Gurs, quando da perseguição antisemita. Por força das circunstâncias<sup>9</sup>, três meses depois escapou com o marido para Lisboa, onde se reuniu com sua mãe e de onde partiram os três, definitivamente, para fixar residência em Nova Iorque, nos Estados Unidos, onde se naturalizou em 1951.

A evocação dessa experiência pessoal, sobretudo a questão do genocídio judeu, é recorrente no pensamento arendtiano. Sylvie Courtine-Denamy (2004) esclarece sobre tal postura de Arendt e suas implicações em suas obras que elas decorrem do momento em que a pensadora se conscientiza de sua condição judaica e das ameaças que recaem sobre os judeus na Alemanha dos anos trinta. Assim, reforça esta autora sobre Arendt que ela buscará “compreender” sua história, pois entende que o homem sem sua história é um produto da natureza e nada de pessoal. (COURTINE-DENAMY, 2004, p. 17-18).

Nota-se, que a trajetória intelectual de Arendt e inclusive em sua particularidade filosófica foi impulsionada pela filosofia agostiniana com a defesa de uma tese de doutoramento, em novembro de 1928, intitulada *O conceito de amor em Santo Agostinho*<sup>10</sup>. Vale ressaltar também que sua última e inacabada obra, *A Vida do Espírito*, é um notável trabalho filosófico por se tratar de um empreendimento reflexivo que decorre de sua indisposição com o contexto histórico e político do século XX, notadamente, com o totalitarismo. Nesta obra, Arendt trata, sistematicamente, do *logos* filosófico à medida que

<sup>8</sup> Cf. ARENDT, Hannah. **Homens em tempos sombrios**. Trad. Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 1987. Nesta obra, Arendt ressalta que a história conhece muitos períodos de tempos sombrios, em que: “o âmbito público se obscurece e o mundo se torna tão dúbio que as pessoas deixaram de pedir qualquer coisa à política além de que mostre a devida consideração pelos seus interesses vitais e liberdade pessoal.” (1987, p.20).

<sup>9</sup> Essas circunstâncias são abordadas de forma brilhante pela produção cinematográfica de 2001, um filme dirigido por Lionel Chetwynd com o nome de *Fronteira da Liberdade* em que é narrado a luta do jornalista Varian Fry (William Hurt) para salvar a vida de judeus durante a II Guerra Mundial. Esse americano é movido pelo compromisso de preservar “a alma da Europa”, ajudando, dessa forma, a fugir da França ocupada, mais de 2000 artistas e intelectuais, dentre eles os pintores Marc Chagall; Max Ernst e os escritores Heinrich Mann, Franz Werfel e inclusive Hannah Arendt.

<sup>10</sup> Cf. ARENDT, Hannah. **O conceito de amor em Santo Agostinho**: ensaio de interpretação filosófica. Trad. Alberto Pereira Diniz. Lisboa: Instituto Piaget, 1997. Acerca desse aspecto filosófico da obra, Carneiro Jr. enfatiza que: “Para Hannah Arendt não importava o Agostinho religioso, importava-lhe o filósofo que discorreu sobre o amor, hierarquizando-o. Dele, Arendt se utilizará principalmente do conceito de *amor mundi*, o amor no mundo, que por fim permearia o conjunto da obra da autora, até seu último livro, postumamente publicado, *A Vida do Espírito*” (2007, p.34). CARNEIRO JR., Renato Augusto. O amor na política: um diálogo entre Hannah Arendt e Santo Agostinho. In.: **História: Questões & Debates**. Nº. 46. Curitiba: Editora UFPR, 2007. pp. 31-50.

problematiza sobre o verdadeiro pensamento e a questão do enfrentamento antimetafísico dos desafios políticos. Estes breves exemplos apontam para o cunho eminentemente filosófico dos escritos de Arendt. Entretanto, uma questão que suscita curiosidade sobre a autora e que gostaríamos de retomar neste tópico, é a seguinte: Seria Arendt uma filósofa ou cientista política?<sup>11</sup>

Não há que duvidar que seus escritos remetam ao rigor de pensamento propriamente filosófico. Ao recusar a “excelência” do título de filósofa, isso não afirma o seu não envolvimento ou sua falta de apreço para com a filosofia, o que seria um contrassenso ao analisar a espessura e o alcance reflexivo de suas obras. Além disso, a filosofia desde a tenra idade de Arendt fez parte de sua vida, sendo ainda seu campo de formação acadêmica. Pode-se entender que Arendt, ao recusar a designação de filósofa, preferindo a de teórica da política, ela o faz por entender que a postura de muitos filósofos era de afastar-se da realidade dos acontecimentos políticos, priorizando a atitude contemplativa da filosofia. A propósito desta renúncia, a pensadora observa que:

Nossa tradição de pensamento político começou quando Platão descobriu que, de alguma forma, é inerente à experiência filosófica repelir o mundo ordinário dos negócios humanos; ela terminou quando nada restou dessa experiência senão a oposição entre o pensar e o agir, que, privando o pensamento de realidade e a ação de sentido, torna a ambos sem significado. (ARENDR, 2005, p.52).

E pelo fato de que a filosofia teórica e a filosofia prática estivessem sempre se entrecrocando, desde a origem de sua relação, a própria expressão filosofia política<sup>12</sup> é também, para Arendt, uma contradição nos próprios termos, posto que essa expressão constitui-se da conjunção de dois termos semanticamente incompatíveis. Assim como outros pensadores que se opuseram ao pensamento metafísico, Arendt não teve a pretensão de elaborar um sistema de pensamento fechado, nem tampouco chegar a verdades que pudessem

---

<sup>11</sup> Encontrar uma denominação ou uma titulação exata para se referir a Hannah Arendt é tarefa tão difícil quanto determinar de forma precisa a relação dos problemas epistemológicos encontrados entre as expressões filosofia, filosofia política e ciência política, mesmo porque se em alguns aspectos elas se aproximam chegando a se integrar, noutras elas se distanciam, tornando-se bem distintos seus significados.

<sup>12</sup> Cf. BOBBIO, Norberto. **O filósofo e a política**. São Paulo: Contraponto, 2003. Segundo Norberto Bobbio, o problema das relações entre filosofia política e a ciência política tem muitas faces. Pois, fixando-se o significado de um dos termos, ou seja, o de “ciência política”, entendida como o estudo dos fenômenos políticos realizados com a metodologia das ciências empíricas e com o uso das técnicas de investigação da ciência do comportamento, se o outro termo – “filosofia política” – é usado, como geralmente acontece, com significados muito variados, também as relações entre eles inevitavelmente variam. (2000, p.57-58). Assim sendo, comparando-se com a ciência política, a investigação filosófico-política não tem a preocupação proeminente de ser avaliada como uma legítima razão científica, ao passo que a ciência política, em contrapartida, está sempre descrevendo ou explicando empiricamente os comportamentos políticos.



ser abstraídas dos contextos históricos sem que emergiram e se desdobraram. No caso particular de Arendt, seu depoimento ou sua posição filosófico-política se inicia a partir do momento em que a pensadora se percebe envolvida com as questões de seu tempo. De certo, enquanto contemporânea dos acontecimentos políticos do século XX, ao confrontar-se com os horrores da dominação da *novidade totalitária*, Arendt descobriu que as questões políticas cruciais do presente não podiam continuar a ser tratadas por meio do recurso a conceitos filosóficos tradicionais. Desta forma, a pensadora empenhou-se decisivamente a formular suas ideias<sup>13</sup> em contínuo debate com a tradição de pensamento filosófico-político ocidental, mas de modo que seus empreendimentos reflexivos buscassem, no passado, algo ainda novo ou não ainda cristalizado por leituras convencionais.

## 1.2 O retorno à tradição filosófico-política

Aprender a relevância da política ou sua originalidade e sentido<sup>14</sup> pressupõe entender a constituição do espaço público em que ela se funda e, sobretudo, o caráter da ação política e sua promoção do bem comum. Essa percepção de política se traduz por um espaço público considerado comum a todos (*koinon*); em que as posições e os pontos de vista implicam que uma questão possa ser publicizada e julgada por todos. O retorno de Arendt à experiência greco-romana se deve ao fato de reconhecer na tradição<sup>15</sup> um momento histórico inusitado de vida pública, passível de fundamentar-se na ética e na política. Courtine-Denamy lembra sobre o retorno de Arendt à tradição política que:

O ideal assim reivindicado por Arendt é nada menos do que o dos “homens bons” da filosofia política clássica, susceptíveis de privilegiar o interesse comum em

<sup>13</sup> Serão apresentadas algumas de suas ideias ao longo deste trabalho, prioritariamente por meio de suas obras. Gostaríamos de lembrar ao leitor que algumas de suas obras, pelas várias referências que a elas faremos, aparecerão registradas sob siglas com o intuito de favorecer a fluidez na leitura. A lista de siglas consta na parte apropriada, dessa dissertação, e as demais obras que utilizaremos aparecerão registradas normalmente ao longo do trabalho.

<sup>14</sup> Cf. SANTOS FILHO, José dos. As possibilidades para a política em Hannah Arendt. In: **Poiesis**– Revista do Departamento de Filosofia – Unimontes. Vol. 4. Montes Claros: Editora Unimontes, 2005. pp.51-74. Quanto ao sentido originário ou seu desvio acerca das atividades que configuram a vida política em seu pressuposto mais extenso e, sobretudo, quanto ao significado dessa ação política na atualidade, José dos Santos ressalta que: “É curioso perceber que ainda hoje o termo político, é usado para expressar uma atividade pública que, sem dúvida, “deriva da organização histórica” dos gregos. A chamada polis. Entretanto, se herdamos o termo que designa uma atividade, não foi possível manter a mesma força geradora da própria atividade” (2005, p.57).

<sup>15</sup> Cf. FRIEDRICH, Carl J. **Tradição e autoridade em ciência política**. Trad. Fernando de Castro Ferro. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1974. A palavra tradição deriva do latim *tradere*, que significa transferir ou entregar. O termo tem uma raiz religiosa ou eclesial, conforme sucede com grande parte do nosso vocabulário político. As próprias palavras do fundador e do chefe precisam ser transferidas e entregues de geração em geração (p.17).

detrimento de seus interesses privados e capazes de distinguir, em qualquer situação, qual é a ação justa ou nobre que convém tomar. (COURTINE-DENAMY, 2004, p. 117).

Todavia, a própria Arendt reconhece “duas tradições”<sup>16</sup> diferenciadas quanto à continuidade da ação política, fato que atraiu a atenção da autora a Roma, ou seja, a dificuldade dos gregos lidarem com a institucionalização da ação e da política, tal como souberam fazer os romanos. Segundo a autora: “A diferença crucial, porém, é que somente para os romanos a atividade legislativa, e com ela as próprias leis, pertence à esfera da política [...]” (ARENDRT, 2008b, p.241). Entretanto, para os gregos, a atividade do legislador estava radicalmente separada dos assuntos políticos, inclusive essa atividade poderia ser realizada por um alguém trazido de fora da *polis*. Não adentrando nas particularidades<sup>17</sup> que as diferenciam, vale ressaltar que tanto numa tradição quanto na outra, a questão da liberdade fora entendida como sentido da vida política e motivo de orgulho para o cidadão. Se a *polis* grega se baseou na liberdade e igualdade entre os iguais, promovendo a participação e priorizando o bem comum, em sociedade e em benefício dela, por sua vez, também a ação política, traduzida pelos acordos e promessas da fundação de Roma, significou liberdade e compromisso entre os homens.

Em CH<sup>18</sup>, obra em que retrata a experiência da vida comum grega na *polis*<sup>19</sup>, Arendt vai abordar temas referentes à originalidade da política grega e o significado que as atividades humanas fundamentais da *vita activa*, que são o trabalho, a obra, e a ação, tiveram para os antigos. De uma forma mais geral, Arendt esclarece que tais atividades da vida ativa são fundamentais porque a cada uma das três atividades correspondem as condições pelas quais o homem se torna humano aqui na Terra. Sônia Schio (2012, p.157) lembra que: “Na vida ativa

---

<sup>16</sup> Cf. Ação, fundação e autoridade em Hannah Arendt. In.: **Lua Nova: Revista de Cultura e Política**. nº 68. São Paulo: 2006. Segundo Leonardo Avritzer, se, por um lado, os gregos, na esfera pública, estabeleciam relações puramente humanas entre si baseadas na igualdade e no uso da palavra, por outro lado, o pensamento romano entendia o problema da institucionalização da ação de forma diferente do pensamento grego, visto que para os romanos, a atividade legislativa e legal tinha um peso maior na vida política expressa pela ideia de inviolabilidade dos contratos.

<sup>17</sup> Cf. ARENDRT, Hannah. **A promessa da política** (2008b). Trad. Pedro Jorgensen. Rio de Janeiro: Difel, 2008b. (p.231-253).

<sup>18</sup> Embora consultadas, chegando inclusive a citar as duas últimas edições de **A condição humana**, a 10ª e a 11ª, adotaremos, prioritariamente, nas citações diretas, a 11ª edição, revisada por Adriano Correia. Por seus escritos contemplarem nosso objeto de estudo, Adriano Correia também é autor de obras consultadas e citadas ao longo desta dissertação.

<sup>19</sup> Cf. VERNANT, Jean-Pierre. **As origens do pensamento grego**. 14ªed. Rio de Janeiro: Difel, 2004. O aparecimento da polis constitui, na história do pensamento grego, um acontecimento decisivo. Certamente, no plano intelectual como no domínio das instituições, só no fim alcançará todas as suas consequências; a polis conhecerá etapas múltiplas e formas variadas. Entretanto, desde seu advento, que se pode situar entre os séculos VIII e VII, marca um começo, uma verdadeira invenção; por ela, a vida social e as relações entre os homens tomam uma forma nova, cuja originalidade será plenamente sentida pelos gregos. (VERNANT, 2004, p. 53).

há o exercício do poder, das responsabilidades, o que demonstra uma vida honrosa e digna, característica de um ser que habita a *polis*”.

O interesse de Arendt em investigar a *vita activa*, estabelecendo as conexões e as incongruências entre suas atividades, se deve ao propósito de compreender a trajetória do pensamento político no que tange ao conteúdo da ação (*práxis*), e da fala (*lexis*), do discurso, bem como as circunstâncias que levaram ao declínio desses domínios no âmbito da vida democrática, que estão, para Arendt, conspicuamente ausentes da história. Sobre a expressão *vita activa* Arendt esclarece que seu significado político se perdeu com o desaparecimento da antiga cidade-estado. A pensadora adverte sobre tal expressão que: “[ela] passou a denotar todo tipo de engajamento ativo nas coisas deste mundo.” (ARENDR, 2010a, p.16). Desse modo, Arendt examina o modo pelo qual, no decorrer do tempo, o conjunto dessas atividades - trabalho, obra e ação - repercutiu na condição humana na modernidade acabando por desvirtuar e desvalorizar o fazer político.

No tocante à pluralidade da vida política, que será um tema relevante no decorrer desse trabalho, destacamos no corpo das três atividades humanas fundamentais da *vita activa*, a ação. Segundo Arendt, a ação também ocupa um lugar de destaque na vida política, pois através dela cada pessoa, ao agir, apresenta suas idiossincrasias e seu virtuosismo. Quanto a essa atividade a autora assegura que:

A ação, única atividade que ocorre diretamente entre os homens, sem a mediação das coisas ou da matéria, corresponde à condição humana da pluralidade, ao fato de que os homens, e não o Homem, vivem na Terra e habitam o mundo. (ARENDR, 2010, p.8).

Para Arendt, a condição humana da ação é que vai dar sentido à existência humana no que se refere à pluralidade dos homens. Ela reforça que: “Os homens não só existem no plural, tal como todos os seres terrenos, mas também têm dentro de si uma indicação dessa pluralidade.” (ARENDR, 2008b. p.65). Embora todos os aspectos da condição humana tenham alguma relação com a vida política, a pluralidade é imprescindível, isto é, a *conditio per quam*. De outro modo, além de nenhum ser humano jamais existir no singular, o que confere à ação e ao discurso sua importância política é fato dessas atividades serem inimagináveis fora da pluralidade humana, dizendo respeito à indispensabilidade da própria ação humana e, por certo, a prerrogativa dos próprios homens por serem iguais ou igualmente humanos.

Por sua vez, a pluralidade **está dissociada** do discurso, visto que os homens se distinguem e se revelam por meio de suas palavras e ações no âmbito da pluralidade da vida política. Arendt lembra sobre este fundamento para a política que:

Ao agir e ao falar, os homens mostram quem são, revelam ativamente suas identidades pessoais e únicas, e assim fazem seu aparecimento ao mundo humano, enquanto suas identidades físicas aparecem, sem qualquer atividade própria, na conformação singular do corpo e no som singular da voz. (ARENDR, 2010a, p.224).

Daí se entende que um homem poderia até viver sem trabalhar e, por certo, não deixaria de ser homem, pois algum outro homem poderia executar esse tipo de atividade em seu lugar. Entretanto, na condição de se exercer a pluralidade, de exibir uma distinção e de diferenciar-se dos demais, somente cada homem é capaz de comunicar-se face à alteridade. Arendt adverte, contudo, que esta distinção humana não se identifica com o sentido do termo *alteritas* enquanto uma das quatro características básicas e universais do Ser, na filosofia medieval. Ela esclarece, sobre o uso deste termo, que: “A alteridade é, sem dúvida, aspecto importante da pluralidade, a razão pela qual todas as nossas definições são distinções, pela qual não podemos dizer o que uma coisa é sem distingui-la de outra.” (ARENDR, 2010a, p.220).

Também, em CH, Hannah Arendt salienta que são prerrogativas do espaço público político a liberdade e a igualdade. Desta forma, viver na *polis*, portanto, significava ao mesmo tempo ser livre. Esse modo de vida corresponde a livrar-se da esfera das necessidades ou libertar-se do privado para dedicar-se às atividades ordenadas a partir da discussão, do debate; considerando, sobretudo, nessa esfera de liberdade pública, a igualdade e a questão da multiplicidade de interesses e opiniões dos envolvidos. Essa noção de liberdade é *conditio sine qua non* de existência da vida política, pois permite libertar-se das restrições características da esfera biológica e das necessidades da vida privada. Quanto a isso, Arendt salienta, em PP, que:

O homem devia primeiro ser libertado ou libertar-se a si próprio para poder desfrutar a liberdade, e ser libertado da dominação das necessidades da vida era o verdadeiro significado da palavra grega *scholé*, ou da latina *otium* – o que hoje chamamos de ócio, lazer. (ARENDR, 2008b, p.171).

Portanto, Arendt prescreve esclarecidamente, que se existe algum sentido na política, este sentido é a liberdade. A autora, entretanto, adverte, em *OP?*, que a questão acerca do

sentido da política e a desconfiança em relação à atividade política é tão antiga quanto a própria tradição política. Ora, se o sentido da política se resume à necessidade de conservação da vida humana na Terra e da própria terra, certamente, seu sentido se desfez se pensarmos em diversas das experiências políticas que assombraram o existir humano. Daí, provavelmente, muitos preconceitos emergirem contra a política, chegando-se ao extremo de se pensar a relação entre liberdade e política como se a política fosse um meio para obter a liberdade.

Em EPF, Arendt aconselha que embora nem toda forma de interrelacionamento humano se caracterize pela liberdade, contudo, no caso da liberdade política, subte-se que os homens precisem de um espaço em comum, organizado nos moldes políticos; enquanto à liberdade interior, necessita apenas da companhia dos outros. Deste modo, não se deve confundir a essência da liberdade política com qualquer outra forma de liberdade que se exerça nas relações intersubjetivas. Quanto a isso, Arendt nos lembra que embora exista certa liberdade noutras ações humanas, como no caso da vida doméstica e no trabalho, até porque estas práticas não se dão no isolamento, entretanto, a autora ressalta que nessas duas formas indicadas, a liberdade estaria restrita à espontaneidade inerente ao ser humano, e sua meta final seria determinada pelos produtos resultantes de seu processo. Nestas circunstâncias ressaltadas, pode-se ocorrer uma privação da própria liberdade inicial ou ainda restringir-se a possibilidade de se pensar ou de viver uma liberdade com qualidade essencialmente política, já que ali a condição espontânea da liberdade ao iniciar uma ação é ainda pré-política.

Certamente, a questão da liberdade gera controvérsias por ocorrer em dimensões e esferas distintas da vida humana. Como no caso do próprio filósofo cuja liberdade denota a solidão de seus pensamentos e, por vezes, o afastamento da comunidade política como meio para empreender suas reflexões sobre a própria realidade, ou seja, numa postura diferente daquela de um ator político. Sobre tal assunto, Arendt esclarece que:

A liberdade filosófica, a liberdade da vontade, é relevante somente para pessoas que vivem fora das comunidades políticas, como indivíduos solitários. [...] Assim, a liberdade política distingue-se da liberdade filosófica por ser claramente uma qualidade do eu-posso, e não do eu-querer. (ARENDR, 2008a, p.467-468).

Quanto a isso, Sonia Schio (2012) salienta que Arendt pretende contrapor a liberdade interna, que é a filosófica, e a liberdade externa, que é a política. Arendt extrai desta contraposição que, na tradição de pensamento, a filosofia torna-se a portadora de verdades, ao passo que a política se atém a opiniões flexíveis e mutáveis. Todavia, Arendt privilegia a

verdade consensual por entender que esta é mais conveniente à vida política, uma vez que a verdade absoluta – não relativa e independente da existência de cada homem – não é concebível para os mortais. Quanto a este propósito, Schio salienta que, na cena pública, quando os cidadãos se encontram para discutir e resolver assuntos importantes, de interesse coletivo, ao mesmo tempo existe, neste propósito, o valor de verdade subjetiva quando da exposição de seus próprios pareceres e opiniões. Entretanto, esta autora entrevê sobre a *comunicabilidade das opiniões* [grifo nosso] que: “precisam gerar uma solução única, uma ação comum [...]. Na busca desse intento, é preciso aperfeiçoar a verdade subjetiva, por meio da manifestação e da reflexão dos seus aspectos.” (SCHIO, 2012, p.145). Neste sentido, numa “política dos mortais” subentende-se ver a verdade de cada *doxa*<sup>20</sup> e falar como se a verdade da opinião de cada um se revele a ele mesmo e aos demais.

Entretanto, tal palavra e comunicabilidade pelo discurso, do ponto de vista da *polis*, não tem o mesmo estatuto das verdades matemáticas e científicas, pois na política ela se assenta no campo da opinião, isto é, “a natureza dialógica da política propõe o problema da verdade factual, que informa a estrutura deste dialogo.”; tal como ressalta Lafer (2003, p.61). A verdade veiculada pela palavra, no campo político, não é uma verdade evidente e necessária como a verdade moral, a lógico-filosófica ou alguma de outra ordem que apele para uma entidade sobrenatural. Por isso, o mundo da opinião é o do possível, daquilo que está o tempo todo sujeito às mudanças decorrentes da própria contingência da realidade, daquilo que precisa ser resolvido no momento, na esfera coletiva.

Arendt salienta que a liberdade é um atributo decisivo da atividade pública, pois ela decorre definitivamente da capacidade humana de fundar a política. Arendt ressalta que, na *polis*, a liberdade de externar opinião é, seguramente, determinante para sua organização, todavia difere da liberdade característica do *agir*<sup>21</sup>, que, segundo a autora, é muitíssimo maior e “não pode prescindir da presença de outros e do ser-confrontado com suas opiniões.” (ARENDDT, 2004b, p.58). A liberdade da ação, segundo Arendt, deve ser livre de motivos e resultados esperados pelo intelecto ou pelos ditames da vontade. Nesta esteira de raciocínio,

---

<sup>20</sup> Cf. ARENDT, Hannah. **A promessa da política** (2008b). Trad. Pedro Jorgensen. Rio de Janeiro: Difel, 2008b. Devemos entender que a palavra *doxa* não se restringe à opinião, mas também esplendor e fama. Desta maneira ela se relaciona à esfera pública na qual todo mundo pode aparecer e mostrar quem é. (p.56).

<sup>21</sup> Cf. ARENDT, Hannah. **A condição humana**. Trad. Roberto Raposo. 11ªed. Rio de Janeiro: Forense, 2010a. Segundo Arendt: “Agir, em seu sentido mais geral, significa tomar iniciativa, iniciar (como indica a palavra grega *archein*, “começar”, “conduzir” e, finalmente, “governar”), imprimir movimento a alguma coisa (que é o significado original do termo latino *agere*). Por constituírem um *initium*, por serem recém-chegados e iniciadores em virtude do fato de terem nascidos, os homens tomam iniciativas, são impelidos a agir. [*Initium*] *ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit* (“para que houvesse um início, o homem foi criado, sem que antes dele ninguém o fosse”), diz Agostinho em sua filosofia política.” (p.221-222).

Celso Lafer lembra que: “A liberdade política, que é a do cidadão e não a do homem enquanto tal, é uma qualidade do “eu posso” da ação. Ela só se manifesta em comunidades que regularam, através de leis, a interação da pluralidade.” (LAFER, 2003, p. 97).

Arendt lembra a importância dessa liberdade da ação, na política, que o homem só é reconhecido por ser livre na medida em que se encontra em plenas condições de agir, ou seja, que exerce sua liberdade na esfera da política. Neste caso, há necessidade também de um espaço público comum para que todos os homens livres se encontrem e apareçam uns para os outros. Este espaço comum da publicidade é onde a condição de existente se revela no aparecer em público. Arendt, recordando a tradição política, assinala que:

A liberdade necessitava, além da mera liberação, da companhia de outros homens que estivessem no mesmo estado, e também de um espaço público comum para encontrá-los – um mundo politicamente organizado, em outras palavras, no qual cada homem livre poderia inserir-se por palavras e feitos. (ARENDR, 2005, p.194).

A liberdade tem relação com a política, inclusive é o seu sentido, como já salientamos, mas não se iguala a ela. Ora, o sentido da política só pode durar enquanto a liberdade também existir. Para Arendt, sem a liberdade pública, “a vida política como tal seria destituída de significado. A *raison d'être* da política é a liberdade, e seu domínio de experiência é a ação.”; assevera Arendt (2005, p.192). Tal é a liberdade imperiosa<sup>22</sup> para este sentido da política e sua finalidade é indicar os critérios para o agir no âmbito da pluralidade humana.

Quanto à prerrogativa da igualdade, no sentido político da *polis*, subtende-se que mesmo convivendo no espaço comum, os homens podem se resguardar e serem distintos dos demais. Entretanto, Arendt lembra que: “[...] isonomia não significa que todos os homens são iguais perante a lei ou que a lei é a mesma para todos, mas que todos têm o mesmo direito à atividade política [...]” (ARENDR, 2008b, p.172-173). Não obstante a política trate da convivência entre os diferentes, o produto resultante dessa organização deverá ser o bem comum. Os homens serão iguais na medida em que puderem revelar-se enquanto idiosincrasias pessoais. Sobre esse ponto, Arendt reforça que:

Assim como não existe o ser humano como tal, mas somente homens e mulheres que em sua absoluta distinção são iguais, ou seja, *humanos*, essa indiferenciação

---

<sup>22</sup> Cf. ARENDR, Hannah. **Entre o passado e o futuro**. Trad. Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2005. Nesta obra, Arendt acrescenta que: “talvez a melhor ilustração da liberdade enquanto inerente à ação seja o conceito maquiavélico de *virtù*, a excelência com que o homem responde às oportunidades que o mundo abre ante ele à guisa da *fortuna*”. (p.199).

humana comum é a *igualdade* que, por sua vez, só se manifesta na diferença absoluta de um igual em relação ao outro. (ARENDR, 2008b, p.109).

Para Arendt, essa igualdade só acontece no espaço público da vida política, concepção com a qual os filósofos gregos concordavam. Segundo Sônia Schio: “A ação cria um “espaço atemporal e aespacial” momentaneamente, entre os indivíduos, e é essencial para a manutenção da singularidade humana.” (SCHIO, 2012, p.174). Esse espaço, segundo esta autora, garante não apenas a noção de realidade pela presença dos outros e do diálogo entre os participantes, mas, sobretudo, quando os indivíduos estão juntos mediante essa igualdade política, gera-se a noção de pertencimento.

Na esfera da vida privada, como é o caso do ambiente do lar, os homens se relacionam por vínculos de subordinação, além desse espaço do lar ser pré-político. Arendt ressalta também que, na esfera da vida privada, a força e a violência podem ser justificadas para vencer a necessidade e inclusive para aqueles que aí estão se tornarem livres (ARENDR, 2010a, p.37). Daí Arendt esclarecer a distinção entre igualdade política e igualdade social, reportando ao exemplo da vida grega. A autora esclarece que:

*A polis diferenciava-se do lar pelo fato de somente conhecer “iguais”, ao passo que o lar era o centro da mais severa desigualdade. Ser livre significava ao mesmo tempo não estar sujeito às necessidades da vida nem ao comando do outro e também não comandar. Significava nem governar nem ser governado. (ARENDR, 2010a, p. 38).*

Decorridas essas questões sobre a vida política da *polis*, através das noções de liberdade e espaço público, torna-se importante apresentar a questão de autoridade<sup>23</sup> em política. Como o intento de Arendt é pensar o fenômeno político contemporâneo a partir desse retorno aos antigos, sob o prisma da autoridade no interior da política, a autora, inicialmente, estabelece alguns critérios distintivos para melhor compreender a noção de autoridade. Mais precisamente, ela analisa a noção de autoridade a partir do conceito romano de tradição, confrontando-a com algumas questões políticas do século XX.

---

<sup>23</sup> Cf. DUARTE. André. **O pensamento à sombra da ruptura:** política e Filosofia em Hannah Arendt. São Paulo: Paz e Terra, 2000. De acordo com André Duarte, esta análise de Arendt é relevante para a compreensão da autoridade na gênese da tradição da filosofia política e, sobretudo, a autora entrever aspectos extrapolíticos no que tange à coerção e à desigualdade entre aqueles que sabem e os que não sabem. Para este autor, Arendt faz uma análise do platonismo sob os moldes da fabricação, e com isso, Platão acaba por afrontar os preceitos democráticos da *polis* grega e também sua e isonomia. André Duarte (2000) percebe que o legado do pensador das ideias para a tradição do pensamento político ocidental é uma concepção da política como uma “técnica” capaz de gerar um estado enquanto “obra de arte” a partir da distinção referente aos aspectos e sua implicação entre os atores e espectadores.



Partindo do pressuposto de que autoridade implica obediência, requer-se justificar os domínios daquela para que não venha representar uma tirania ou violência<sup>24</sup> em nome do poder de um sobre muitos. Arendt esclarece sobre esta questão que:

Visto que a autoridade sempre exige obediência, ela é comumente confundida com alguma forma de poder ou violência. Contudo, autoridade exclui a utilização de meios externos de coerção; onde a força é usada, a autoridade em si mesmo fracassou. A autoridade, por outro lado, é incompatível com a persuasão, a qual pressupõe igualdade e opera mediante um processo de argumentação. Onde se utilizam argumentos, a autoridade é colocada em suspenso. Contra a ordem igualitária da persuasão ergue-se a ordem autoritária, que é sempre hierárquica. Se a autoridade deve ser definida de alguma forma, deve sê-lo, então, tanto em contraposição à coerção pela força como à persuasão através de argumentos. (ARENDDT, 2005, p.129).

Arendt reforça também que a raiz de “autoridade<sup>25</sup>” encontra-se no conceito romano de fundação. Tanto a palavra de origem latina – *auctoritas* – quanto o conceito são de origem romana, desse modo, pode-se entender que as experiências nas quais se baseiam esse conceito não dizem respeito, necessariamente a todos os organismos políticos. Neste sentido, destaca que, no âmago da política romana, desde a República, encontra-se o caráter sagrado da fundação. Entendia-se que se alguma coisa era fundada, obrigatoriamente deveria permanecer para as gerações futuras. Noutros termos, participar da política, teria o mesmo sentido de preservar a fundação de Roma. Importante salientar que a fundação tinha uma estreita relação com a religião e, neste caso, religião e política eram concebidas como praticamente idênticas. Segundo Cícero *apud* Arendt: “Em nenhum outro campo a excelência humana acerca-se tanto dos caminhos dos deuses (*numen*) como na fundação de novas comunidades e na preservação das já fundadas.” (2005, p.163). Assim sendo, agir sem autoridade e sem tradição ou em desacordo com os modelos aceitos e consagrados era inconcebível para os fundadores.

Visto que tradição implica transmissão de heranças e certos conteúdos, o passado que é traduzido como tradição o é pelo reconhecimento de sua autoridade histórica. Todavia, a

<sup>24</sup> Cf. ARENDT, Hannah. **Sobre a violência**. Trad. Andre de Macedo Duarte. 3ªed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011. Conferir a reflexão sobre violência que perpassa essa obra de Arendt, em que a autora relata sobre a falta de grandes estudos sobre tal fenômeno e a conseqüente banalização do conceito. Segundo Arendt, a violência caracteriza-se por sua instrumentalidade, distinguindo-se do poder, da força e, sobretudo da autoridade. A política constitui-se o horizonte de interpretação da violência e a partir de sua filosofia política, Arendt lança luz para entender o fenômeno na sua complexidade e amplitude.

<sup>25</sup> Cf. ARENDT, Hannah. **Entre o passado e o futuro**. Trad. Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2005. Nesta obra, Arendt esclarece que a palavra *auctoritas* é derivada do verbo *augere*, “aumentar”, e aquilo que a autoridade ou os de posse dela constantemente aumentam é a fundação. Esclarece também a autora que autoridade contrapõe-se a poder (*potestas*) e que a característica mais proeminente dos que detêm a autoridade é não possuir poder (p.163-164).

perda de contato com a tradição não constitui, necessariamente, a perda definitiva de ligação com o passado, pois, segundo a própria pensadora, o passado não se confunde nem se reduz à tradição. Acerca deste ponto, André Duarte esclarece que:

Para Arendt, o passado não se confunde nem se reduz à tradição, cujo próprio aparecimento pode ser datado historicamente. Se a tradição não existiu desde sempre, isto é, se houve povos que foram capazes de compreender sua própria experiência política no mundo sem necessitar do recurso a uma instância autorizada, então a sua perda atual não poderia significar a impossibilidade última da compreensão e crítica do passado e do presente. (DUARTE, 2000, p. 125).

Desta forma, não se pode inferir sobre a existência de um fio de conexão e condução da história que tornasse expressivo ou pelo menos visível todos os feitos políticos tradicionais, mesmo porque nem todos os povos usaram das instâncias da autoridade para registrar suas experiências políticas. Nem os grandes sábios, reconhecidos pela sua própria tradição, puderam legar para sua descendência os conceitos ou os feitos que a tradição posteriormente legitimou. Portanto, Arendt deduz, em EPF, que se hoje existe uma crise de autoridade, esta crise é de natureza política, visto que a instância que se poderia entender como autoridade ficou perdida no passado. Pode-se perceber nesta breve caracterização da esfera pública alguns dos preceitos que compõem a condição da vida humana na tradição. Tal crise da autoridade que foi se desgastando com a história, chega ao mundo contemporâneo refletindo sobre os vários âmbitos das relações, até mesmo aquelas pré-políticas.

Não obstante os homens não precisem, pelo menos necessariamente, de um espaço político para agir ou interagir com os demais, como é o caso da atividade do trabalho e da família, contudo, tratando-se do espaço público e comum destinado à vida política, esta conformação deve ser politicamente qualificada. Remetemo-nos à compreensão da tradição e autoridade em política e sua identificação com o ato político da fundação, além do mais, o espaço público-político é sinônimo de ser comum a todos e onde todas as coisas são reconhecidas na sua multilateralidade. Arendt assinala que: “A tarefa e objetivo da política é a garantia da vida no sentido mais amplo.” (2004b, p.46). Assim sendo, a “boa política”, enquanto ação humana da pluralidade, surge entre os homens e no espaço público, pois a essência da política é se ocupar daquilo que se encontra entre os iguais, aqueles que se propõem a discutir o bem comum.

### 1.3 A gênese da subordinação da política à filosofia teórica

Após demarcar a importância do espaço público, trata-se agora de considerar a gênese da tradição filosófico-política no ocidente e o porquê da filosofia política não ter se recuperado do golpe desferido pela filosofia contra a política no começo de nossa tradição. Para tanto, nos reportaremos à questão da relação entre verdade e política. De outro modo, procuraremos entender em que medida os preceitos de vida política da *polis* poderiam comprometer a pretensão de verdade inabalável almejada pelos filósofos. Quando se trata de política no seu sentido mais profundo, a experiência greco-romana constitui o traço mais original de organização política, produto da configuração da liberdade dos cidadãos da *polis* e da *res publica* romana. Ressalte-se, além disso, que, para Arendt, nenhum outro tipo de atividade humana necessita tanto da palavra quanto a ação de natureza política. Arendt ressalta, em CH, que o ato de liberação das necessidades privadas encontra seu sentido quando o homem possa encontrar com outras pessoas em palavras e ações.

O problema instaura-se pelo fato de que conceber a liberdade e a igualdade como condições da pluralidade política corresponde a conferir indistintamente aos cidadãos da *polis* o poder de verdade sobre o real, de modo que as opiniões no exercício dos grandes debates possam se converter em verdades para a política. Sobre essas questões que sugerem o problema da verdade, na gênese da tradição filosófico-política, André Duarte antecipa que:

A despeito de reconhecer as especificidades de cada época do pensamento político, Arendt pensou que o momento de gênese dessa tradição teria estabelecido os elementos fundantes e decisivos para a determinação da atitude propriamente filosófica diante da política, isto é, a de uma fuga ou a de uma incompreensão dos traços fundamentais da política. (DUARTE, 2000, p.161).

Assim, Arendt acentua que as mais visíveis implicações das preocupações dos filósofos para com a política, tendo em vista o declínio da democracia no período grego, são, sem dúvida alguma, aquelas tratadas por Platão no livro VII de sua obra *A República*, isto é, o problema político na alegoria da caverna. Após indicar os perigos eminentes do mundo das sombras e aparências, Platão teria atribuído o ser verdadeiro ao mundo inteligível. Platão destacaria que o filósofo é notável por conseguir vencer o plano do mundo da transitoriedade das aparências e opiniões, para então contemplar as verdades eternas. O filósofo conquistaria a liberdade do espírito para ocupar-se do eterno (*aei on*) à medida que as necessidades básicas da vida mortal estiverem atendidas. Arendt, em EPF, ressalta que, em *A República*, Platão deixa claro que as ideias, como tais, pertencem à Filosofia na medida em que buscam o ser

verdadeiro das coisas por força da contemplação, não tendo, todavia, relação com a experiência política ou com o problema do agir, ou seja, sua doutrina das ideias seria irrelevante à política. No entanto, Arendt entrevê que a contribuição do rei-filósofo seria no mínimo plausível, pois seu domínio racional revelaria sua competência em dirigir aquelas atividades que são inerentes às atividades políticas, bem como governar a si mesmo. Quanto a isso, salienta Arendt que:

[...] o governo do filósofo-rei, isto é, a dominação dos negócios humanos para algo exterior a seu próprio âmbito, justifica-se não apenas por uma prioridade absoluta do ver sobre o fazer e da contemplação sobre o falar e o agir, mas também pela pressuposição de que o que faz dos homens humanos é o anseio por ver. (ARENDR, 2005, p.155).

A figura do rei-filósofo é a desse homem que após ter contemplado a verdade em sua essência, pode retornar ao mundo dos negócios humanos para poder governar a cidade. E por ter acesso à verdade poderia transportá-la para os assuntos de natureza política, diferentemente daqueles que ainda estão submetidos às transformações infundáveis do cotidiano da *polis*. Nesta perspectiva, Arendt nota que:

A razão por que Platão queria que os filósofos se tornassem os governantes da cidade se assentava provavelmente no conflito existente entre o filósofo e a *polis*, ou na hostilidade da *polis* para com a filosofia, que provavelmente estivera dormitante durante algum tempo antes de mostrar sua ameaça imediata à vida do filósofo no julgamento e morte de Sócrates. (ARENDR, 2005, p.146).

Interessante observar que Platão nasce após a morte de Péricles e escreve *A República* no auge da decadência da cidade grega e sob a perplexidade diante da morte de Sócrates. Arendt (2005) lembra que a morte de Sócrates fez com que Platão não acreditasse mais que a persuasão fosse suficiente para guiar os homens ou convencê-los sem o uso externo da violência. Esses fatores, dentre um conjunto de outros que não serão mencionados aqui, deixam entrever que, segundo a leitura de Arendt, para Platão, o filósofo seria um ser incompreendido por seus concidadãos naquele panorama onde reinava a democracia, o que repercute no conflito entre o filósofo e a *polis*.

Como se vê no exemplo primacial de Platão, Arendt não nega ter havido tentativas e inclusive presunções por parte dos filósofos em contribuir para os assuntos políticos. No entanto, a autora salienta que essa intenção filosófica de contribuir com a política, na forma do rei-filósofo, sem poder fundar uma tradição de pensamento político: “essa proposta não foi

admitida por nenhum filósofo depois dele e permaneceu sem nenhum efeito político.” (ARENDR, 2004b, p.64).

Ademais, da relação entre o que pretende o filósofo governante e os governados, além da questão dos domínios da liberdade, suscita-se o problema do limite da autoridade política. Como recorda Arendt (2004b, p.62) sobre Platão, como o pai da filosofia política do Ocidente, ele teria tentado de várias maneiras contrapor-se à *polis* no que até então se definia como liberdade; dentre tais tentativas, está a fundação da academia, contribuindo para que o mundo conhecesse um novo conceito de liberdade. Sobre esse tema, Arendt nota que: “O espaço da liberdade da academia devia ser um substituto válido para a praça do mercado, a ágora, o espaço de liberdade central da *polis*.” (ARENDR, 2004b, p.63). Arendt alerta ser possível imaginar que o platonismo da República tenha uma relação estreita com a autoridade, já que a *polis* fora confrontada pelos desígnios da razão. O perigo maior é que a *práxis* política seja substituída por um *locus* ideal ou por um poder ideológico que tenha um padrão de verdades a orientar a realidade concreta dos homens. Na história da filosofia, este perigo teria se iniciado com a hierarquia afirmada por Platão entre filosofia teórica e filosofia prática, uma vez que, persuadir a multidão significava impor a própria opinião às múltiplas opiniões da multidão, destaca Arendt (2008b, p.54-55). Mas o maior perigo à pluralidade do espaço político e à dimensão judicativa que o sustenta, esta ameaça Arendt observa no que a modernidade trouxe como “novidade totalitária” e seu sintoma de patologia política.

#### **1.4 A novidade totalitária e seus desdobramentos na vida pública**

A denominação totalitarismo passa a existir nos escritos arendtianos, mais especificamente, em OT, quando a autora pretende mostrar que pelo seu ineditismo tal fenômeno é considerado uma novidade radical ou “novidade totalitária”. Sabe-se, contudo, que o conceito é controverso e que embora muito utilizado para designar o nazismo e o stalinismo, não há uma correlação histórica bem definida e concisa. Norberto Bobbio (2000) esclarece sobre o problema da extensão do conceito, que o mais importante é fazer tal como Arendt<sup>26</sup>, que delimitou o campo de aplicação do totalitarismo apenas para os regimes de

---

<sup>26</sup> O mesmo autor esclarece, que para Arendt, Totalitarismo seria uma espécie de essência política inteiramente fechada em si mesma, que não é alterada pelos diversos ambientes econômico-sociais e pelo conteúdo da ideologia. Assim sendo, a sua natureza é a transformação dos homens em feixes de reação intercambiável, uma transformação posta em movimento pela lógica deformada da ideologia e não, propriamente, pelo seu conteúdo ideológico. (BOBBIO, 2000, p. 1254).

Hitler na Alemanha e de Stálin na Rússia<sup>27</sup>. Outra contribuição sobre esse ponto é apresentada por Nádia Souki, esclarecendo que: “O totalitarismo permanece uma noção genérica que recobre uma grande variedade de elementos, daí a impossibilidade de se fornecer um critério não ambíguo à aplicação deste conceito.” (1998, p.52).

Dessas breves considerações, partiremos para a análise de Hannah Arendt sobre o totalitarismo, principalmente em seu intento de mostrar a notável apatia política da sociedade, mais especificamente, da sociedade de massas. Seu diagnóstico foi que a afirmação dos regimes totalitários só se tornou possível graças à experiência de uma sociedade formada por homens solitários. Tal indiferença social e política é fruto do modelo de organização face às opressões totalitárias às quais as massas estavam sujeitas e também sob o efeito do poder ideológico. A própria autora esclarece em OT que:

Os movimentos totalitários são possíveis onde quer que existam massas que, por um motivo ou outro, desenvolveram certo gosto pela organização política. As massas não se unem pela consciência de um interesse comum e falta-lhes aquela específica articulação de classes que se expressa em objetivos determinados, limitados e atingíveis. (ARENDR, 1989, p. 361).

A indiferença política, por sua vez, teria como suas principais condições a sociedade competitiva de consumo e a propagação de uma resistência em relação à participação política. Esta questão sintomática atingiria não apenas as camadas exploradas e excluídas da participação efetiva e direta nos governos, mas também seria recorrente entre os indivíduos da própria classe, ou seja, em função da acirrada competição consumista a indiferença política aconteceria tanto entre os governantes quanto entre os governados. A razão do desencadeamento dessa apatia política é simples: se a palavra de ordem é obter sucesso face à competitividade burguesa, o fato de exercer direitos e responsabilidades cidadãos tornar-se-iam uma perda de tempo e energia. Decorre daí a pressuposição e o surgimento de um líder capaz e disposto a assumir os negócios públicos em nome dos apáticos que estão envolvidos na luta competitiva pela vida.

Interessante notar, tal como salienta Arendt, que tanto a apatia quanto a neutralidade em relação aos negócios públicos resumem as condições de surgimento de movimentos

---

<sup>27</sup> Cf. SAZ, Ismael. Século das massas, século da democracia. In.: AGGIO, Alberto; LAHUERTA, Milton. **Pensar o século XX:** problemas políticos e história nacional na América Latina. (Orgs) Alberto Aggio, Milton Lahuerta. São Paulo: Editora UNESP, 2003. pp.69-111. Segundo Ismael Saz, Arendt é uma dentre alguns estudiosos que ao analisar a sociedade contemporânea equiparou o sistema nazista com o soviético, localizando a crítica da sociedade de massas como o pilar fundamental da identificação entre nazismo e stalinismo.

totalitários. Arendt lembra, em EPF, que o funcionamento do totalitarismo apresenta uma estrutura fechada, como uma espécie de espiral<sup>28</sup> impenetrável que é capaz de integrar o líder ao organismo político, bem como submeter seus cidadãos à opressão. Este efeito faz com que tudo pareça funcionar dentro da mais perfeita normalidade, entretanto a experiência efetiva e a direção política ficam desconexas. Assim, um dos pilares de sustentação desta estrutura política é a mentira. Sônia Schio esclarece muito bem essa circunstância, alertando que:

A mentira totalitária é política, ou seja, é uma “ferramenta” do Estado. Ela é usada não com fins de manipulação, mas de maneira sistemática e ininterrupta, servindo como princípio de governo, isto é, como explicação e consolidação de sua existência, e, conseqüentemente, de ação extremamente eficaz, passando a compor a ordem política. A mentira depende dos sujeitos, tanto para engendrará-la como para disseminá-la de forma crível, quanto daqueles que aceitarão passivamente, como a única explicação possível e aceitável sobre os acontecimentos. (SCHIO, 2012, p. 40).

Nota-se também que as ideologias ocupam um papel significativo nesses regimes, à medida que fornecem uma explicação da realidade em seus variados aspectos, representadas por uma única ideia. Segundo Arendt, em OT, o conteúdo ideológico das propagandas visam a dar uma realidade operante às mentiras propagandistas do movimento, e a construir uma sociabilidade sob a égide de uma ficção. As ideologias se apresentam igualmente como explicações históricas, seja oferecendo um modo de sintetizar, absorvendo as experiências dos homens singulares<sup>29</sup> ou mesmo pelo desprezo total de tais experiências. Eduardo Jardim lembra sobre as ideologias que: “sua função é organizar, por meio da doutrinação, a conduta da população para que cada um dos seus membros ocupe um lugar determinado na história.” (JARDIM, 2011, p.39).

Essa redução da pluralidade que o movimento nazista representa diluiu de uma só vez todo o sentido atribuído à ação política e, sob o signo desse fenômeno de isolamento, o terror é reconhecido pela própria realização dessa *lei do movimento*. Arendt ressalta que: “O seu principal objetivo é tornar possível à força da natureza ou da história propagar-se livremente por toda a humanidade sem o estorvo de qualquer ação humana espontânea.” (1989, p. 517).

---

<sup>28</sup> Cf. ARENDT, Hannah. **Entre o passado e o futuro**. Trad. Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2005. Comparada à estrutura da cebola, o sistema totalitário é protegido organizacionalmente contra a fatalidade do mundo real. A grande vantagem é que proporciona a cada um de seus níveis, mesmo sob condições de governo totalitário, a ficção de um mundo normal, ao lado de uma consciência de ser diferente dele, e mais radical que ele. (2005, p.137).

<sup>29</sup> Cf. *A estética do partido nazista*, In.: BORTULUCCE, Vanessa Beatriz. **A arte dos regimes totalitários do século XX: Rússia e Alemanha**. São Paulo: Annablume; Fapesp, 2008. Vanessa Bortulucce expõe de forma clara a arte dos regimes totalitários no século XX, em especial as estratégias de propagandas que, no campo da estética, o partido nazista apoiou-se para empreender seus propósitos.

Além de incutir no indivíduo toda uma resignação diante daquele que se encontra no poder, o isolamento decorrido de tal fenômeno reforça uma imensurável impotência e resistência face à possibilidade de que a liberdade pública pudesse gerir a coisa política. A autora adverte sobre o efeito do terror que:

Já se observou muitas vezes que o terror só pode reinar absolutamente sobre os homens que se isolam uns contra os outros e que, portanto, uma das preocupações fundamentais de todo governo tirânico é provocar esse isolamento. O isolamento pode ser o começo do terror; certamente é o seu solo mais fértil e sempre decorre dele. Esse isolamento é, por assim dizer, pré-totalitário; sua característica é a impotência, na medida em que a força sempre surge quando os homens trabalham em conjunto, “agindo em concerto” (Burke); os homens isolados são impotentes por definição. (ARENDDT, 1989, p. 526).

Destarte, pela força do terror, a dominação totalitária teria destruído toda a rede de comunicação que favorecia a interação dos homens e teria conquistado a manipulação das massas<sup>30</sup>, que se tornara um conjunto de seres amorfos. Para além da destruição da vida pública, como podemos inferir, a novidade totalitária representou também o esfacelamento da vida privada. Assim, se o isolamento fez com que o homem deixasse de ter acesso à condição humana da ação, na vida política, de acordo com Arendt, a solidão provocada pelo totalitarismo fez com que o homem não apenas se deparasse com uma impotência quanto à incapacidade de iniciar uma ação, como também perdesse a sua ligação com o aquilo que configura sua humanidade. Quanto a isso, Arendt acentua que:

O espaço necessário para a realização da liberdade é transformado num deserto no momento em que a arbitrariedade dos tiranos destrói as fronteiras das leis que cercam e asseguram o campo de liberdade para cada um. O medo é o princípio dos movimentos humanos nesse deserto solitário e desolado; mas, como tal, ainda é um princípio a guiar as ações dos homens individuais, que assim preservam um contato mínimo e temeroso com outros homens. O deserto em que se movem esses indivíduos atomizados e atemorizados ainda conserva uma imagem, mesmo distorcida, daquele espaço necessário à liberdade humana. (ARENDDT, 2008a, p. 363).

Essa solidão implacável é o fundamento para o terror, pois “não ter raízes significa não ter no mundo um lugar reconhecido e garantido pelos outros; ser supérfluo significa não

---

<sup>30</sup> Cf. SOUKI, Nadia. **Hannah Arendt e a banalidade do mal**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998. Segundo Nádía Souki, a dominação totalitária passa pela destruição do sentido de realidade, dessa faculdade que se apoia na presença do outro. Quanto a isso, a autora também ressalta o papel da propaganda totalitária, que explora o desejo de escapar da realidade que as massas têm. O “homem de massa” tende a fugir da realidade, pois se vê desenraizado, desorientado, posto que o mundo em torno parece-lhe incompreensível, sem sentido. (1998, p. 122-123).



pertencer ao mundo de forma alguma.” (ARENDDT, 1989, p. 528). Diante disso, a liberdade tão necessária à política é eliminada pelo terrorismo de Estado à medida que também é comprometida toda e qualquer possibilidade de que a liberdade inerente ao nascimento possa propiciar um novo começo na corrente histórica.

Assim, na medida em que o totalitarismo estende seu poderio até a esfera privada, o homem se vê em meio à *desolação*, que é diferente daquela solidão experimentada pelo filósofo, no pensar. Na desolação<sup>31</sup> o sentimento é de total inutilidade, de não pertencimento ao mundo e, sobretudo, de abandono do outro; o homem se vê privado de sua potencial companhia. Arendt explica que:

O que torna a solidão tão insuportável é a perda do próprio eu, que pode realizar-se quando está a sós, mas cuja identidade só é confirmada pela companhia confiante e fidedigna dos meus iguais. Nessa situação, o homem perde a confiança em si mesmo como parceiro dos próprios pensamentos, e perde aquela confiança elementar no mundo que é necessária para que possam ter quaisquer experiências. O eu e o mundo, a capacidade de pensar e de sentir, perdem-se ao mesmo tempo. (ARENDDT, 1989, p. 529).

Pode-se verificar que com regimes totalitários é inegável o confinamento do cidadão e a retaliação desses indivíduos isolados. Diante da lógica totalitária, nos deparamos com algo, certamente, mais temível do que sua própria constituição inusitada ou sem precedentes históricos, ou seja, ela desvirtua nossas categorias de pensamento e nossos padrões de juízo. Sylvie Courtine-Denamy esclarece que a experiência de vida em um mundo desabitado é uma particularidade dos regimes totalitários; sentir-se confortável neste meio implica estar indiferente à política. A autora reforça que esta situação equivale a “fugir ao domínio da política, renunciar às faculdades susceptíveis de transformar o deserto (senão a nós mesmos): a faculdade de padecer e a faculdade de agir, aquela de julgar e de condenar.” (COURTINE-DENAMY, 2004, p. 110). Portanto, a lógica totalitária coloca em risco a possibilidade de se distinguir entre o bem e o mal, pois a desumanização que está em jogo dificulta o trabalho do pensamento para encontrar um sentido para julgar os acontecimentos em curso.

---

<sup>31</sup> Cf. COURTINE-DENAMY, Sylvie. **O cuidado com o mundo**: diálogos entre Hannah Arendt e alguns de seus contemporâneos. Trad. Maria Juliana Gambogi Teixeira. Belo Horizonte: UFMG, 2004. Sylvie Courtine-Denamy alerta sobre o perigo em questão da desumanização total: os regimes totalitários privam o homem não apenas da companhia de seus semelhantes e, portanto, da possibilidade de agir no curso do mundo, mas eles os desapropriam igualmente de sua “necessidade” de pensar, tal como testemunha Eichmann, cujo processo foi, segundo a autora, o ponto de partida para sua *Vida do Espírito*. E quanto o pensamento falta, desaparece ao mesmo tempo a faculdade de distinguir o bem do mal. (2004, p. 110).

### 1.4.1 A ruptura totalitária e suas implicações políticas

Hannah Arendt esclarece, em EPF, que o esgotamento e crise da política em nosso tempo decorrem da quebra com a tradição que o fenômeno totalitário representou, impedindo inclusive o acesso às categorias que pudessem descrevê-lo. Todavia, se, por um lado, a novidade totalitária não permite algum tipo de associação a quaisquer eventos ocorridos ao longo da história, nem mesmo se enganar dizendo ser algo já ocorrido na tradição, por outro lado, somos ao mesmo tempo seres atuantes e vítimas nessa cadeia de acontecimentos. Sendo assim, a busca de sua compreensão é indispensável, pois se torna condição do possível retorno ao âmago da questão e a partir daí o recomeço é desencadeado por uma ação. Neste sentido, Bignotto ressalta que:

[...] os governos totalitários encontram seus limites na própria condição de animal político dos homens, que deve ser entendida como a capacidade que eles têm de serem livres e criarem novas realidades, e que não pode ser refreada nem mesmo pelo mais feroz sistema de domínio. (BIGNOTTO, 2001, p.111).

Assim, a esperança não é em todo destruída e, neste sentido, é possível vislumbrar no pensamento político de Arendt alguma saída para o dilema totalitário, sem deduzir, todavia, uma fórmula mágica que pudesse produzir algum resultado esperado. Esta estratégia da compreensão do fenômeno do totalitarismo pela ruptura<sup>32</sup>, permite pensar o caráter plural dos homens na terra e observar as sinuosidades da experiência totalitária. Daí Claudio Garcia enfatizar que, para Arendt: “compreender o estatuto da ruptura do regime totalitário implica, sobretudo, em pensar sobre as possibilidades e responsabilidades políticas no mundo contemporâneo.” (GARCIA, 2003, p. 187). A propósito de a política restringir-se aos mortais, Arendt alude que temos uma aguda consciência de nossa limitação no que fazemos, isto é, procede daí o fato mais trivial da condição humana.

Com este intuito e um exemplar vigor de raciocínio, Arendt promove uma reflexão acerca das ações políticas que configuram modos de interpretação da realidade. Desta forma,

---

<sup>32</sup> Cf. DUARTE, André. Hannah Arendt entre Heidegger e Benjamin: a crítica da tradição e a recuperação da origem da política. In: BINOTTO, Newton. MORAES, Eduardo Jardim. (Orgs.). **Hannah Arendt**: diálogos, reflexões, memórias. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001. pp. 63-89. Neste texto, o autor ressalta que as considerações de Arendt se articulam em duas frentes de questionamentos que à primeira vista poderiam parecer contraditórias, mas que na verdade se complementam e indicam a direção do desenvolvimento posterior de sua reflexão. Uma característica do totalitarismo se refere a sua originalidade que explodiu nossas categorias de pensamento político e nossos critérios de julgamento moral ao romper com nossas tradições. A segunda característica é que ele se tornou possível mediante o conjunto de pressupostos em torno dos quais se constituiu a concepção tradicional de vida política no Ocidente.

o empreendimento da autora trata daquelas ações engendradas de forma compartilhada entre os iguais, que refletem a pluralidade humana, e em contrapartida, daquelas resultantes de uma razão política dissociada da realidade, como no caso do corpo político do governo totalitário. Arendt explica sobre esse segundo modelo que: “O lugar das leis positivas é tomado pelo terror total, que se destina a converter em realidade a lei do movimento da história ou da natureza.” (ARENDR, 1989, p.516).

Arendt lembra que esta segunda forma de interpretar as relações entre os homens, no âmbito político, com base na lei da natureza, se deve à substituição da política pela noção de história mundial. Esta não apenas descarta as noções de multiplicidade, das diversidades absolutas a partir da igualdade e das diferenças relativas, como também as dissolve na ideia de *um* indivíduo, chamado Homem, no sentido universal. Portanto, Arendt busca elucidar momentos da história política como esse, no caso do nazismo, em que as referências democráticas e políticas são destruídas pela massificação e pelo terror em prol do sentido universal e de um modelo de raça humana.

Hannah Arendt adverte que, em geral, a historiografia buscou reconstruir os acontecimentos políticos vivenciados no passado e com isso investigar e fundamentar suas explicações por meio de um nexos causal, chegando a supor algumas possíveis consequências. Entretanto, Arendt não submete a investigação histórica a rígidos esquemas causais, como a tradição positivista, não que ela acredite que o evento histórico seja destituído de causas possíveis, mas caso o que prevaleça seja a concepção tradicional do tempo, em seu fluxo ininterrupto, não se oferece ao pensamento uma saída para o impasse entre passado e futuro. Ou seja, numa temporalidade contínua e fundada na causalidade, não seria possível a cada homem situar-se na lacuna temporal em que a ação tem lugar, nem também encontrar saídas e alternativas possíveis para impasses que acompanham os acontecimentos políticos. Assim sendo, Arendt rompe com um sentido *a priori* do conceito moderno de história e de uma ordenação causal dos eventos.

Arendt salienta que reconhecer a ruptura não equivale a dizer que se deva consentir diante dos horrores que acometeram a humanidade, nem tampouco afirmar que um retorno ao passado político greco-romano possa ser o antídoto para os problemas políticos, como já ressaltamos. Pensar à sombra da ruptura da tradição representa, para Arendt, a condição de possibilidade de redescobrir um pensamento e uma compreensão da política que possa oferecer ao homem um horizonte de sentido.

Nesta perspectiva, a autora insiste que é ainda possível exercitar uma forma de pensar capaz de pelo menos enfrentar esse quadro político contemporâneo que compromete o sentido e a dignidade da política. Arendt alerta que:

A perda da permanência e da segurança do mundo – que politicamente é idêntica à perda da autoridade – não acarreta, pelo menos não necessariamente, a perda da capacidade humana de construir, preservar e cuidar de um mundo que nos pode sobreviver e permanecer um lugar adequado à vida para os que vêm após. (ARENDR, 2005, p. 132).

Nesta perspectiva, o passado, além de oferecer contrastes elucidativos e modelos heurísticos para se confrontar e julgar o presente, ele guarda também um acervo de possibilidades políticas passíveis de serem reaproveitadas. André Duarte esclarece que: “Apenas a própria ruptura permitiria reler e reavaliar a tradição desde sua gênese, recuperando, simultaneamente, um passado político que a própria tradição não legou para o futuro.” (DUARTE, 2000, p. 158). Pensar a ruptura da tradição ou à sombra da ruptura constitui assim um exercício de elucidação das possibilidades esquecidas no passado para a ressignificação do horizonte político no presente.

Neste sentido, ressaltamos o caráter hermenêutico adotado por Arendt para a análise da história, buscando alternativas que, numa outra noção de história, possam revolucionar o modo de pensar os eventos políticos atuais. Assim, a autora encontra sua guarida em algumas contribuições importantes, como a filosofia de Hegel<sup>33</sup>. A partir do conceito moderno de história introduzido por Hegel, Arendt entende que o pensamento tende a reconciliar-se com os fatos na trama histórica dos assuntos humanos. Entretanto, por mais que reconheça em Hegel um esforço de aproximação do pensamento à realidade, Arendt indaga com ironia sobre quem teria coragem de reconciliar-se com uma realidade dos campos de concentração.

Para Arendt, tratando-se de política, a tarefa do pensamento tem profunda relação com a história, com os contextos particulares em que os homens se comunicam e se interagem. A pensadora, em DP, lembra que, para Jaspers, o Ser do homem tem a ver com sua liberdade de

---

<sup>33</sup> Cf. ARENDT, Hannah. **A dignidade da política**: ensaios e conferências. Trad. Helena Martins e outros. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993a. Segundo a autora, o conceito moderno de História, especialmente em sua versão hegeliana, dotou os assuntos humanos de uma dignidade que eles jamais gozaram antes na filosofia. O grande fascínio que Hegel exerceu sobre a primeira geração do pós-guerra (e que após um eclipse quase total de mais de cinquenta anos) deve-se à sua filosofia da história, que permitia ao filósofo descobrir um significado na esfera política, compreendendo-o, entretanto, como verdade absoluta que transcende todas as intenções voluntárias e que atual como pressuposto para o ator político. (1993a, p.75).

pensamento, na medida em que a experiência de mundo se torna consciente através da condição transcendente do pensamento. Essa atividade do pensar, que tem um sentido relevante na teoria de Jaspers, aparece, por assim dizer, como fio condutor da preocupação arendtiana no seu projeto de uma filosofia política. Arendt compactua com a ideia de que a tarefa do pensamento filosófico é libertar o homem do puro pensamento e mostrar a ele o caminho de volta a realidade. Neste retorno à realidade, o homem se depara com limitações das quais se tornam condições de sua liberdade e fundamentos de seu agir.

Arendt lembra, em DP, que apesar do significado de consciência não equivaler ao de pensamento, a ausência da primeira torna impossível o ato de pensar. A consciência tem o poder de gerar um retorno a si, uma autoconsciência. Este movimento tem em vista as formas de repercutir na realidade, na medida em que o pensamento se incumba de conferir sentido. Porém, para Arendt, isso não redundaria em solipsismo, pois é da natureza do homem tanto ser quanto querer ser mais do que ele próprio. Além disso, Arendt acrescenta que: “A própria *Existenz* nunca está essencialmente isolada; ela só existe na comunicação e no reconhecimento da *Existenz* de outros.” (1993a, p.37).

Destarte, as maiores influências arendtianas para a compreensão da história são os pensamentos de Martin Heidegger (1889-1976) e Walter Benjamin (1892-1940), tal como salienta André Duarte:

Foi à luz das reflexões de Heidegger e Benjamin que Arendt compreendeu que o passado só poderia ser renovado a partir do diálogo violento do pensador com a própria tradição, tendo em vista recuperar as experiências fenomênicas subjacentes aos conceitos tradicionais, visto que a memória do passado jaz escondida nas próprias palavras. (DUARTE, 2001, p. 70).

Conquanto o fio de Ariadne rompido, Arendt admite o caráter irreparável da quebra com o fio histórico da tradição e a conseqüente perda de autoridade em seu contexto. Para Arendt, seria possível, na modernidade, conceber um novo modo de pensar a política e de compreender o presente através de uma ruptura com modelos tradicionais cristalizados. Sem qualquer segurança da tradição para se orientar e livre de amarras, foi fundamental para a autora a apropriação crítica de Benjamin e Heidegger, embora também seu trânsito pelas referidas obras de pensamento seja algo polêmico e muito criticado por seus comentadores.

A forma como a autora concebe historicamente os eventos políticos é marcada pela ruptura e descontinuidade, inspirada em novas formas de relações com o passado, tais aspectos certamente apontam para a influência de Benjamin em seu pensamento. Com Walter

Benjamin, a autora percebe e empreende uma nova compreensão de temporalidade.<sup>34</sup> Nota-se também que Arendt se inspira em Heidegger no que se diz respeito ao mundo e quanto à análise da temporalidade, já que pensar passado, presente e futuro implica uma noção de temporalidade enquanto atividade do pensamento. A perspectiva arendtiana reconsidera o sentido de temporalidade histórica em que a abertura<sup>35</sup> do tempo futuro remete a um passado com possibilidades de se reatualizar e se reelaborar no presente. Todavia, as reflexões de Arendt sobre a temporalidade, diferentemente da ontologia heideggeriana sobre a temporalidade originária, voltam-se para experiências eminentemente políticas.

Arendt, apropriando-se de importantes aspectos da filosofia heideggeriana para o contexto estritamente político, destaca, por exemplo, que o *Dasein* (ser-aí) passa a ser entendido como essa possibilidade de se manter no mundo através de um projeto existencial que visa a fundamentar o seu ser. Segundo Edgar Lyra, esse pensamento heideggeriano acerca da condição do homem no mundo, além de muito bem orientado para a experiência do Ser, é também diferente do modelo metafísico ou autoritário. Este autor acrescenta que o pensamento de Heidegger, inserindo-se no mundo justo, ele se orienta: “pela transparência sempre incompleta que experimenta como destino, história, linguagem, ou mesmo nas figuras mais claramente inexoráveis que constituem o mundo natural, do qual faz parte especialmente a morte.” (LYRA, 2001, p.105). Entretanto, nota-se que Arendt não deixa de criticar a insuficiência heideggeriana para abordar a política em seus aspectos da pluralidade, alegando que o pensador, ao retomar os gregos, prioriza os textos da metafísica de Platão e Aristóteles para tratar de seu projeto da ontologia fundamental. Este tópico de crítica a Heidegger é aludido por Edgar Lyra, recordando que, no entendimento de Arendt, a relação heideggeriana entre o homem e Ser permanece fechada. A preocupação da autora quanto à pluralidade é a de que ao voltar-se ao Ser de todos os entes, “o pensamento pudesse recair em algum estreitamento ou reprocessualização metafísica e perigosa da história.” (LYRA, 2001, p.107).

Todavia a inspiração em Heidegger se faz marcante para a análise da parábola de Kafka<sup>36</sup> em que Arendt ilustra as condições de possibilidade de o pensamento contemporâneo

---

<sup>34</sup> Cf. FREITAS, Romero Alves. Estranhamento ou Empatia? Notas sobre o problema do conhecimento histórico em Walter Benjamin. In.: **Revista Artefilosofia**. Nº1. Julho. Instituto de Filosofia, Artes e Cultura. Universidade Federal de Ouro Preto: 2006. pp.94-102.

<sup>35</sup> Cf. HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Trad. Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2011. Nesta obra, destaca-se que abertura e interpretação pertencem essencialmente ao acontecer da presença. A partir do modo de ser deste ente que existe historicamente, nasce a possibilidade existencial de uma abertura e de uma apreensão explícita da história (p.468).

<sup>36</sup> Cf. DUARTE, André. **O pensamento à sombra da ruptura: política e Filosofia em Hannah Arendt**. São Paulo: Paz e Terra, 2000. Segundo André Duarte, Kafka descreve um personagem indeterminado, chamado apenas de “ele”, o qual se encontra confrontado por dois adversários que o oprimem a partir de direções opostas,

conferir sentido à política a despeito dos eventos decorridos do desmonte da tradição. Nesta perspectiva, a autora relata em VE que:

Para mim, essa parábola descreve a sensação temporal do ego pensante. Ela analisa poeticamente nosso “estado interno” em relação ao tempo, do qual nos damos conta quando nos retiramos das aparências e encontramos nossas atividades espirituais voltando-se, de modo característico, sobre si mesmas – cogito me *cogitare*, *volo me velle* etc. A sensação interna do tempo surge não quando estamos inteiramente absorvidos pelos invisíveis ausentes sobre os quais pensamos, mas quando começamos a dirigir nossa atenção para a própria realidade. (ARENDRT, 2008a, p. 225).

Neste caso, o passado se impõe empurrando para o futuro, assim como o futuro se exerce enquanto força que nos remete ao passado. Essa temporalidade intrínseca à atividade do pensamento é condição para um pensamento político que, de fato, concebe o futuro como uma instância que ainda não aconteceu e que vê na dimensão do passado um momento que jaz<sup>37</sup>, mas de modo que o presente se coloque como uma eterna oportunidade que reelabora o passado, ao ser desencadeado pelo momento atual e aberto ao futuro. Arendt recorda sobre a implicação política desta parábola kafkiana e da política no cuidado com mundo que:

A função da mente é compreender o acontecido, e essa compreensão, de acordo com Hegel, é o modo de reconciliação do homem com a realidade; seu verdadeiro fim é estar em paz com o mundo. O problema é que, se a mente é incapaz de fazer a paz e de induzir a reconciliação, ela se vê de imediato empenhada no tipo de combate que lhe é próprio. (ARENDRT, 2005, p. 34).

Conquanto a parábola possa representar mais propriamente o modelo do paralelogramo de forças<sup>38</sup>, a resultante diagonal deste embate, se pensada em termos políticos,

---

um bloqueando-lhe o caminho à frente, o outro o acoessando pela direção oposta. Ambos se encontram no ponto em que “ele” se situa, auxiliando-o no duplo combate contra cada um de seus oponentes, por meio do que “ele” tenta manter o seu próprio espaço em meio ao conflito de forças que se contrapõem. Oprimidos entre dois adversários que o empurram para frente e para trás, “ele” sonha com a possibilidade de saltar para fora da linha de confronto, pairando judiciosamente por sobre os dois oponentes. (2000, p. 75).

<sup>37</sup> Cf. DUARTE, André. Hannah Arendt entre Heidegger e Benjamin: a crítica da tradição e a recuperação da origem da política. In: BINOTTO, Newton. MORAES, Eduardo Jardim. (Orgs.). **Hannah Arendt**: diálogos, reflexões, memórias. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001. pp. 63-89. De acordo André Duarte, a interpretação arendtiana da parábola de Kafka deixa entrever que para o “ego pensante” o passado não é simplesmente o peso morto daquilo que não é mais, mas que ele é uma força ativa que nos empurra para o futuro, ao mesmo tempo em que é o próprio futuro, também ele concebido como força ativa, que nos conduz de volta ao mais longínquo e originário passado (2001, p. 75).

<sup>38</sup> Cf. ARENDRT, Hannah. **A vida do espírito**: o pensar, o querer, o julgar (1971). Trad. Antônio Abranches, César Augusto R. de Almeida, Helena Franco Martins. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008a. O paralelogramo representa uma unidade para indicar um seguimento de forças na física, no entanto, é usado por Arendt para indicar um cenário. Trata de uma metáfora usando o aforismo “ELE”, na letra de Kafka,

elucida que o enfrentamento desse confronto dependerá do posicionamento do homem de pensamento em relação às dimensões temporais: passado, presente e futuro. Assim sendo, André Duarte interpreta essa passagem salientando que esse confronto se traduz no estado de alguém interposto entre as duas linhas de forças numa circunstância que: “traz à existência o presente, a dimensão temporal situada *entre* passado e futuro, sem o quê haveria apenas o fluxo contínuo e indiferente do tempo.” (DUARTE, 2001, p. 75). Deste modo, a função desse modelo ficcional que representa o próprio evento do pensamento é, na teoria arendtiana, a possibilidade, diante da ruptura, de uma ressignificação de perspectivas para a vida política contemporânea.

Ademais, retomando a contribuição benjaminiana, Arendt salienta, em *Homens em tempos sombrios* que Walter Benjamin: “não estava muito interessado em teoria ou “ideias” que não assumissem imediatamente a mais precisa forma exterior imaginável.” (ARENDR, 1987, p.143). Daí se pode notar que a preocupação do pensador se voltaria a experiências diretamente visíveis ou passíveis de se expressarem, resguardada a peculiaridade dos acontecimentos e fenômenos. Para Walter Benjamin: “O historicismo se contenta em estabelecer um nexos causal entre vários momentos da história. Mas nenhum fato, meramente por ser causa, é só por isso um fato histórico.” (BENJAMIN, 1985, p.232). A análise da história por Benjamin é repleta de elementos que interessam à hermenêutica arendtiana sobre a temporalidade, especialmente a ideia de que a história esteja sujeita às rupturas e repetições. Para Arendt: “Os processos históricos são criados e constantemente interrompidos pela iniciativa humana, pelo *initium* que é o homem enquanto ser que age.” (2005, p.219).

Os fatos históricos são narrativas particulares, cabendo ao historiador resguardar os acontecimentos. Caracterizada pela imprevisibilidade e pela irreversibilidade dos atos praticados pela ação humana, a história não pode ser escrita com vistas à rigidez das leis da natureza. A contingência representa a ausência de um fundamento definitivo para o sentido produzido historicamente, bem como para a ação que se engendra sob um universo de incertezas. Segundo Roviello:

O agente histórico vê necessariamente a sua meta inicial desviada, é igualmente verdade que, no próprio momento da ação, ele exerce o seu poder de liberdade, enquanto poder de emancipar-se do determinismo constituído pela rede de relações solidificadas. Neste sentido, a ação é imprevisível, tal como o próprio curso da história. (ROVIELLO, 1987, p.79).

---

simbolizando um campo de batalha onde as forças do passado e do futuro chocam-se uma contra a outra. Cf. também H. Arendt (2008a, p.231) uma ilustração apresentada pela autora sobre as implicações dessas forças.



Este sentido da história<sup>39</sup> arendtiano não necessariamente se prende a um fato específico nem tampouco forja um modelo de pensamento para a toda a história, mas sim, possibilita pensar a história a partir da constante irrupção de novos inícios e a interposição das rupturas historiográficas. Visto que o processo histórico é resultado de iniciativas humanas, Hannah Arendt se esquivava do evolucionismo histórico e recorre à ideia de novidade formulada por Santo Agostinho, como possibilidade política de cada homem empreender uma iniciativa e romper com o processo linear da História. O novo germina a cada rompimento com o *continuum* da história. Cada homem é o próprio agente dos acontecimentos históricos e não o autor<sup>40</sup> da história; no compartilhamento com os demais agentes inaugura-se a possibilidade de uma nova história<sup>41</sup>.

Nota-se que é patente nos escritos de Arendt uma esperança depositada na “nova história”, que tende a recomeçar pela força de um milagre<sup>42</sup>, pela capacidade do homem agir e, por meio dessa ação, criar novas realidades. Entende-se, na concepção arendtiana, que todo começo é por natureza um milagre quando visto e vivenciado à luz dos processos que ele interrompe. Quanto a essa ressalva, Renata Schittino lembra que Arendt, ao negar a causalidade, estaria apostando na descontinuidade e no extraordinário para arquitetar uma nova concepção de história. Nas palavras desta autora: “A história apareceria como uma “cadeia de milagres”, cujo pressuposto seria a concepção de milagre do Ser.” (SCHITTINO, 2010, p.188). Todavia, é importante libertarmo-nos do preconceito de que milagres se

---

<sup>39</sup> Cf. SCHITTINO, Renata Torres. Hannah Arendt e o sentido da história. In.: BREA, Gerson; NASCIMENTO, Paulo; MIROSLAV, Milovic. **Filosofia ou Política?** Diálogos com Hannah Arendt. São Paulo: Annablume, 2010. pp.185-201. Neste texto, Renata Torres Schittino trata do sentido da história em Arendt, reforçando que tanto a filósofa quanto outros pensadores como Heidegger, Merleau-Ponty, Sartre, Derrida, argumentaram sobre a insustentabilidade das filosofias da história.

<sup>40</sup> Cf. MATOS, Olgária Chain Féres. *O storyteller e o flâneur* – Hannah Arendt e Walter Benjamin. In.: BINOTTO, Newton. MORAES, Eduardo Jardim. (Orgs.). **Hannah Arendt**: diálogos, reflexões, memórias. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001. pp. 90-96. Segundo a autora, o autor de quem mais se aproxima H. Arendt e W. Benjamin é Nietzsche. Ela ressalta ainda que: “A história não é, para o autor de *Vantagens e Desvantagens da História para a vida*, um objeto inteiramente explicável e seguramente compreensível; é, antes, a maneira pela qual o espírito se depara com fatos que lhe são obscuros, aproximando-se aspectos da vida, de modo a substituir o ininteligível pelo inteligível.” (p.92-93).

<sup>41</sup> Cf. SCHIO, Sônia Maria. **Hannah Arendt** - história e liberdade: da ação à reflexão. Porto Alegre, RS: Clarinete, 2012. Nesta obra, Schio (2012, p.181) explica que a história será o resultado da ação, como narrativa dos feitos (*story*), possuindo início, meio e fim definidos, que corresponde ao relato de um acontecimento. História também é entendida como (*history*), que abarca a humanidade integralmente. Esta autora ressalta que a história não só engloba as narrativas, mas também as transcende.

<sup>42</sup> Cf. ARENDT, Hannah. **O que é política?** Trad. Reinaldo Guarany. 5ªed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004b.p.41-42. Em Arendt, sob o âmbito político, a força do milagre não é vista como o é na crença e na superstição, como um fenômeno genuíno e exclusivamente religioso, no qual algo sobrenatural e sobre-humano se intromete no desenrolar terrestre dos assuntos humanos ou no desenvolvimento natural. No campo político, cada novo começo é, em sua natureza, um milagre, ou seja, sempre visto e experimentado do ponto de vista dos processos que ele interrompe e altera o curso.

restringem a fenômenos autenticamente religiosos, em que algo de sobre-humano intervém nos eventos naturais, tal como alerta Arendt.

Hannah Arendt está convencida de que o princípio da *natalidade* tanto oferece ao homem uma nova oportunidade para começar algo novo, quanto subtende que ele próprio é esse começo. Destaca-se o apreço de Arendt por Santo Agostinho<sup>43</sup>, mais especificamente por entrever a compreensão do homem como *initium*, ou seja, essa particularidade vincula a capacidade de começar ao fato de que todo ser humano, antes mesmo de ter sido revelado ou visto no mundo, já é por natureza um novo começo. [*Initium ut esset homo creatus est ante quem nemo fuit*, “Para que houvesse um começo, o homem foi criado antes de todos”]. O conceito de natalidade nos escritos de Hannah Arendt ocupa assim um lugar de suma importância, pois tendo o significado de indeterminação de uma ação que surge a cada novo nascimento, a natalidade se torna uma possibilidade sempre renovada de instaurar também um novo começo para a vida política. Hannah Arendt ressalta neste sentido:

A grande importância que o conceito de começo e origem tem para todas as questões estritamente políticas advém do simples fato de que a ação política, como toda ação, é sempre essencialmente o começo de algo novo; como tal, ela é, em termos de ciência política, a própria essência da liberdade humana. (ARENDR, 1993a, p.51).

Segundo Arendt, todo recomeço traz em seu âmago aquilo que o faz nascer, mas, sobretudo, o que impulsiona a dar continuidade e ter durabilidade no tempo. Neste caso, o homem é este ser que além de se ter esse “dom milagroso” de iniciar algo novo, ele próprio é o puro recomeço. A novidade de cada nascimento e a condição inescapável de cada ser no mundo, proporciona infinitas possibilidades que renovam promessas<sup>44</sup> no âmbito da pluralidade humana. Acerca deste ponto, Adriano Correia lembra que o início deflagra algo novo ao passo que também não pode ser deduzido de evento anterior, nem opera na

---

<sup>43</sup> Cf. SERRA, Alice Mara. Tempo e vontade: Hannah Arendt, leitora de Agostinho e Hegel. In.: **Philosophica**. Nº5. Março 2004, pp.9-29. Neste texto, Alice Serra lembra que, acerca desse tema, Arendt destaca a originalidade de Santo Agostinho como “o filósofo da vontade”: “faculdade que, segundo ela, dentre as outras duas que ele elege – o pensar e o julgar – é a que primeiro se relaciona com o campo da ação”. A autora continua salientando sobre outras influências com as quais se depara Arendt, nos seus escritos, e afirmar que ela iria encontrar a possibilidade de iniciar uma ação nova no tempo, segundo Kant, associando-se à faculdade da vontade de Agostinho como capacidade de iniciar uma ação nova no tempo, pelo fato de cada homem ser também um início no tempo. (2004, p.16-17).

<sup>44</sup> Cf. ARENDR, Hannah. **A promessa da política** (2008a). Trad. Pedro Jorgensen. Rio de Janeiro: Difel, 2008b. (p.85-117). Em linhas gerais, Arendt pretende mostrar as razões do fracasso da tradição política em explicar a ação humana e, sobretudo que a liberdade, a compreensão, o perdão, o juízo, em seu conjunto, assinalam uma possibilidade sempre aberta para a significação da política na atualidade.

antecipação do futuro. Para este autor, o início “instaura uma ruptura na sequência da previsibilidade cotidiana, assim como na temporalidade que teve seu começo simultâneo ao começo do mundo.” (CORREIA, 2008, p.29).

Ficando entendido que o nascimento inaugura a possibilidade de agir, deve-se apreender que esta ação apenas terá um valor político por excelência se ela decorre do amor ao mundo<sup>45</sup>. E na medida em que se coloca em circunstâncias, numa espécie de rede de relações com os demais homens, essa ação tem o poder de tecer uma nova história de acontecimentos políticos. Além disso, a capacidade de agir é de tal modo um dom “miraculoso” que o homem traz consigo, que ele também a desfruta concomitantemente com os demais. A competência dessa ação de natureza política e que traz, no seu cerne, esse milagre do recomeço é atribuída ao homem e à sua capacidade criativa, mesmo que ele se depare com um espaço público invadido pelas necessidades privadas. Quanto a isso, lembra Sylvie Courtine-Denamy, que essa capacidade de ação em meio à rede de relações humanas e não mais como um puro agir sobre a natureza, tem por finalidade produzir narrativas e histórias; esta seria a maneira de “fazer jorrar de novo o senso do que nos falta.” (2004, p.98). Desse modo, a qualidade da ação que propicia a inscrição ou reinserção do homem no mundo humano, permite também que a capacidade de julgamento tenha papel fundamental e decisivo na constituição da pluralidade humana.

### **1.5 A compreensão, a experiência do juízo e a guinada em assuntos políticos**

A partir do que foi exposto, na seção anterior, sobre os eventos políticos do século XX acarretarem um distanciamento do sentido originário da política, ou seja, destituíram a liberdade que lhe seria própria, eis uma questão: como poderíamos então pensar o sentido da política quando o espaço público não se destina aos contatos sociais, mas se delimita a partir das necessidades intersubjetivas do mundo das coisas e, por vezes se vê marcado ora pelo isolamento ora pela solidão do homem moderno? Como conjecturar a qualidade do ajuizamento político e da ação de natureza pública, num mundo *fora dos eixos*?

De acordo com Hannah Arendt, no campo político, os governos totalitários sugerem à capacidade humana do entendimento não uma compreensão direta, mas um esboço possível,

---

<sup>45</sup> Neste sentido, o tema do amor em Santo Agostinho, que outrora fora seu objeto de estudo na tese de doutoramento em filosofia, passa a ter uma implicação no cuidado com o mundo e a ressoar na ação e no julgamento, no âmbito político.

pois se trata de questões que nos acometem sem nosso preparo prévio e a partir de situações que podem também deteriorar nossos padrões de juízo. A autora nos alerta, em seus escritos, que mesmo diante de fatos inesperados que ocorrem em função de ações de teor político, devemos constantemente nos empenhar na busca de significado e compreensão, para evitar que tais questões sejam tomadas por nossos preconceitos. Assim, a novidade de um acontecimento no âmbito de uma crise exige um esforço de compreensão, pois o pensamento que encontra residência no mundo é o mesmo que pode recusar seu abrigo.

Deste modo, para tratarmos da experiência do sujeito em sua capacidade de julgamento face ao teor político das circunstâncias, faremos alguns registros sobre a noção de compreensão, de preconceito e dos critérios de pensamento imprescindíveis para a atividade do julgar. À luz arendtiana, essa ênfase se deve ao fato de que o discurso político, na atualidade, é perpassado por preconceitos que todos nós eventualmente temos contra a política. Os preconceitos não são juízos, entretanto decorrem de nosso próprio pensamento, além disso, eles indicam que nos deparamos com uma situação na qual não há discernimento suficiente para como conduzir-nos politicamente. Em *A promessa da política*, Arendt destaca que:

Em nossa utilização geral, a palavra “juízo” tem dois significados que se devem distinguir com clareza, mas que se confundem sempre que falamos. Juízo significa, primeiramente, organização e subsunção do individual e particular ao geral e universal [...]. Mas juízo pode significar algo totalmente diferente e sempre significa de fato quando nos confrontamos com algo que nunca vimos e para o que não temos nenhum parâmetro à disposição. (ARENDDT, 2008b, p.154-155).

Nesta perspectiva, tanto essa falta de parâmetros quanto os preconceitos podem antecipar ou bloquear o juízo. Quanto aos preconceitos contra a política, a própria Arendt discorre sobre alguns princípios como condições de acesso aos seus conteúdos. Um destes é o domínio do pensamento chamado de compreensão (*Verstehen*). Mas antes de adentrarmos na abordagem arendtiana sobre as noções de compreensão e preconceito, apresentaremos algumas considerações sobre o conceito de compreensão a partir da abordagem do círculo hermenêutico de Gadamer (2008), em *Verdade e Método*, com a finalidade de antecipar a forma com que Arendt aborda a questão da compreensão.

Na parte desta obra em que o filósofo vai tratar dos traços fundamentais de uma teoria da experiência hermenêutica, ele esclarece que inicialmente Heidegger se interessara pela problemática da hermenêutica histórica com a finalidade ontológica de desenvolver a estrutura prévia da compreensão. Assim, Heidegger propusera descrever a forma de realização

da própria interpretação compreensiva e não, prioritariamente, demonstrar a exigência da práxis da compreensão. A perspectiva da qual Gadamer parte busca, diferentemente, mostrar como a hermenêutica lidou com a historicidade da compreensão, tanto sob o ponto das condições históricas de efetivação da hermenêutica filosófica, quanto em relação àquilo que faz da compreensão a própria condição de historicidade.

Para Gadamer, a compreensão alcança sua verdadeira possibilidade sem se abstrair dos preconceitos que nos movem, mas também sem conservar a arbitrariedade das opiniões prévias. Alcançamos a compreensão de um texto ao considerarmos seu contexto de surgimento, por exemplo, os hábitos da linguagem da época e de seu autor, mas também igualmente atentando para a distância entre passado e presente que começa pela diferença de perspectivas entre autor e intérprete. Assim a receptividade de um texto não implica manter-se imparcial com relação aos significados em questão, por isso a atenção às opiniões prévias e aos preconceitos pessoais se torna relevante. Segundo Gadamer, quando os preconceitos não são considerados, nossa capacidade de escutar a mensagem do texto – ou aquilo que deveríamos ouvir sobre o que se tem a dizer – é diminuída. O problema hermenêutico é posto quando há o reconhecimento do caráter essencialmente preconceituoso, ou seja, marcado por concepções prévias, em toda compreensão. Neste sentido, Gadamer apresenta alguns prejuízos para a compreensão, resultantes dos preconceitos contra os preconceitos, como se deu historicamente com a *Aufklärung*. Assim, o autor esclarece que:

Uma análise da história do conceito mostra que é somente na *Aufklärung* que o conceito do preconceito recebeu o matiz negativo que agora possui. Em si mesmo, “preconceito” (*Vorurteil*) quer dizer um juízo (*Urteil*) que se forma antes do exame definitivo de todos os momentos determinantes segundo a coisa em questão. (GADAMER, 2008, p.360).

Assim sendo, Gadamer reforça que essa negatividade atribuída ao conceito de preconceito é apenas secundária e, sobretudo, que preconceito não significa, a rigor do termo, falso juízo, mesmo porque sobre o conceito repousa nessa possibilidade de valorização tanto do ponto de vista positivo quanto negativo. O autor ainda ressalva que o termo alemão *Vorurteil* (preconceito) parece ter se restringido ao significado de juízo não fundamentado. Decorre daí que a não validade do preconceito está atrelada à questão da falta de fundamentos do juízo.

Outro ponto relevante é apresentado por Gadamer, quando o autor acentua que os preconceitos tornam-se condição para a compreensão, conforme ao modo de ser finito e

histórico do homem. O autor se reporta novamente à *Aufklärung* lembrando que especificações de preconceitos, sejam os de autoridade ou por precipitação, têm relação com o uso metodológico e disciplinado da razão. Deste modo, indica que: “A precipitação é a verdadeira fonte de equívocos que induz ao erro da própria razão. A autoridade, ao contrário, é culpada de que não façamos uso da própria razão.” (GADAMER, 2008, p.368). Gadamer salienta assim que estamos à mercê de sujeições que desencadeiam preconceitos e que fazem com que nossos juízos momentâneos se tornem equivocados, justamente em função de tal precipitação. Já que a autoridade tem uma relação com o conhecimento, seu fundamento reside não em alguma sujeição imposta, mas no ato de liberdade e da razão.

Apresentadas essas questões do círculo hermenêutico em torno da compreensão e da noção de preconceito para o juízo, voltemos ao empreendimento de Arendt sobre essas temáticas, no âmbito propriamente político. Segundo a autora, em DP, a compreensão é uma forma de cognição que permite aos homens de ação entenderem e lidarem com aquilo que é irrevogável em assuntos políticos e, sobretudo, se reconciliarem com o mundo do qual foram exilados. O fato da compreensão não se impor por si nem indicar as metas apropriadas, contudo, ela é a única instância que poderá conferir significado e proporcionar a compreensão crítica das pessoas para uma nova desenvoltura. Arendt, em *Compreender: formação, exílio e totalitarismo*, recorda sobre o quanto o totalitarismo, ao se tornar tema corrente entre estudiosos, impôs-se como questão central, segundo o entendimento de que seria o maior perigo da época. Roviello ressalta sobre o papel da compreensão em assuntos políticos, com vistas à preocupação de Arendt com o mal totalitário, que:

A exigência de compreensão despertada pela nossa relação com o passado só ganha sentido se relacionarmos o significado dos acontecimentos com as intenções e as ações que os produziram; por outras palavras, se se levar a sério o postulado kantiano, segundo o qual a liberdade humana é o poder de interromper o encadeamento causal para introduzir algo de novo no real. (ROVIELLO, 1987, p.85).

Destarte, para a autora, a compreensão é interminável e não visa a resultados finais, mas se traduz pela maneira do próprio homem estar vivo e implicado em seu contexto, junto com outros homens. Arendt enfatiza que: “O resultado da compreensão é o significado, a que damos origem no próprio processo de viver, na medida em que tentamos nos conciliar com o que fazemos e sofremos.” (ARENDR, 2008c, p.331). Assim, ela salienta que pelo fato de toda pessoa precisar reconciliar-se com o mundo no qual nasceu, o artifício da compreensão começa com o nascimento e só termina com a morte.

Todavia, é preciso esclarecer que por mais que a excelência da capacidade de compreensão denote um retorno ao mundo do qual fomos exilados, compreender qualquer fato histórico referente ao totalitarismo, em Arendt, não é o mesmo que submeter nosso juízo à incapacidade de crítica, nem tampouco sucumbir nossa capacidade de avaliação a um equivalente perdão e esquecimento do ocorrido no passado. Quanto a isso, umas das formas de encaminhar essa compreensão e harmonizar-se com o mundo, encontra-se no ato de perdoar<sup>46</sup>. Em *Compreender: formação, exílio e totalitarismo*, Arendt salienta que: “A conciliação é intrínseca à compreensão, o que deu origem ao popular engano *tout comprendre c’est tout pardonner* [...]” (ARENDDT, 2008c, p.330). Entretanto, Arendt salienta que há pouca relação entre o fato de tudo o que se pode compreender corresponder, ao mesmo tempo, à atitude de perdoar tudo; assim como, o perdão não pode ser entendido como condição ou consequência do ato de compreender. No caso do totalitarismo, Arendt lembra que por ser um acontecimento central de nosso mundo, o fato de compreendê-lo não quer dizer que vamos desculpar nada, mas simplesmente nos conciliar com um mundo onde tais episódios de cunho político mostraram-se possíveis. A autora, categoricamente, continua advertindo que:

Perdoar, no entanto, tem tão pouco a ver com compreender, que não é a sua condição nem sua consequência. Perdoar (sem dúvida uma das grandes capacidades humanas e, talvez, a mais ousada das ações do homem, já que tenta alcançar o aparentemente impossível – desfazer o que foi feito – e tem êxito em instaurar um novo começo onde tudo parecia ter chegado ao fim) é uma ação única que culmina em um ato único. (ARENDDT, 1993a, p.39).

Para Arendt, diante das questões incertas do futuro, da imprevisibilidade e com vistas à irreversibilidade de certos acontecimentos políticos, outra faculdade é possível, isto é, a faculdade de prometer e cumprir, que servirá para instaurar o futuro. Se, por um lado, a capacidade de perdoar e seu efeito, o perdão, têm o dom de liberar a ação das consequências

---

<sup>46</sup> Cf. SCHIO, Sônia Maria. **Hannah Arendt - história e liberdade:** da ação à reflexão. Porto Alegre, RS: Clarinete, 2012. Sônia Schio esclarece que, de fato, o perdão remete ao passado, entretanto não é possível desmanchar o que foi realizado. Desta forma, esta autora aclara sobre o conteúdo do perdão que: “Ele consiste na capacidade que o ser humano possui de, sabendo que algo não pode ser modificado, desculpar o agente do ato, sem punição ou vingança. Perdoar não é esquecer o erro, fingir que ele não ocorreu ou apagá-lo. Perdoar é saber que algo ocorreu, mas que teria sido melhor se não tivesse existido. O perdão não anula o erro, mas a culpa por ele, com o objetivo de interromper o processo desencadeado” (SCHIO, 2012, p.168). Todavia, para os acontecimentos futuros e incertos, Arendt também apresenta uma alternativa, isto é, a promessa. Assim, acrescenta Schio (2012), que tanto o perdão quanto a promessa representam, no pensamento arendtiano, a preocupação da pensadora em abrandar os desdobramentos da ação por nos serem incontrolláveis. Assim, diante da instantaneidade e da evanescência caberia ao homem não se esquivar da ação por receio de seus resultados inesperados.

daquilo que ocorreu e abrir a outras ações outras possibilidades; por outro lado, a obrigação de cumprir promessas conserva e confirma o vínculo entre quem promete e aquele que cumpre. Por outro lado, no entender de Arendt, qualquer julgamento está aberto ao perdão do outro. Portanto, tanto a faculdade de perdoar quanto a faculdade de prometer e cumprir dependem da presença e da ação dos outros, ou seja, se referem à pluralidade humana e estabelecem, em política, seus princípios orientadores. Em PP, Arendt destaca ainda que:

O que se perdeu na tradição do pensamento político e sobreviveu somente na tradição religiosa, onde permaneceu válido para os *homines religiosi*, foi a relação entre fazer e perdoar como elemento constitutivo do intercurso entre homens atuantes, novidade especificamente política, por oposição à religiosa, dos ensinamentos de Jesus. (ARENDR, 2008b, p.105-106).

Arendt adverte que o fato de o poder do perdão ter sido descoberto por Jesus de Nazaré e, sobretudo, em contexto religioso, não se pode desmerecê-lo em sentido estritamente secular ou no sentido da mundaneidade dos assuntos humanos. Mas se o perdão por amor ou o perdão ético poderiam remeter a noções transcendentais, o perdão por amor ao mundo é uma prerrogativa política, pois é ele “a única ação estritamente humana que liberta a nós e aos outros da cadeia e do padrão de consequências que toda ação humana engendra; [...]” (ARENDR, 2008b, p.106).

Arendt adverte ainda, tanto em DP quanto em *Compreender: formação, exílio e totalitarismo*, que compreensão e conhecimento, apesar de se interligarem, não são a mesma coisa. Se a primeira, a compreensão, precede e sucede o conhecimento, conferindo-lhe significado, o conhecimento, por sua vez, não pode ocorrer sem que haja uma compreensão preliminarmente articulada. A simples compreensão ou, como prefere Arendt, a compreensão preliminar, mesmo estando na base de todo e qualquer conhecimento, ainda assim, ela o transcende ao ponto de impedir qualquer adesão que aparente características suspeitas. Certamente seu exemplo é o caso de Adolf Eichmann<sup>47</sup>, que mesmo não sendo um monstro ou um lunático, estando preso ao conhecimento das normas de conduta prescritas, não era sequer capaz de dar uma resposta significativa aos juízes que não contivesse uma base ideológica, ou seja, as premissas de seus argumentos estavam sedimentadas e ele se mostrara incapaz de

---

<sup>47</sup> Segundo Schio (2012), o alemão Adolf Eichmann foi um dos maiores responsáveis pela deportação dos judeus e outros povos para os campos de extermínio nazista. Este caso faz-nos recordar que em sua postura resguardada pelas regras jurídicas e políticas daquele cenário que, se fez legitimar o cumprimento de ordens e cometer as atrocidades contra os judeus no Nazismo, tal situação guarda a marca indelével de um juízo destituído da luz do pensamento e da compreensão. Cf. esclarecimento detalhado, em O julgamento de Eichmann, In.: SCHIO, Sônia. Hannah Arendt - história e liberdade: da ação à reflexão. Porto Alegre, RS: Clarinete, 2012. pp. 56-62.



compreender e refletir de outro modo. Compreender, no sentido arendtiano, é sinônimo de saber o que uma situação ou acontecimento, de fato, é. Compreender corresponde ainda e, sobretudo, a saber o que significa o fato de determinado acontecimento ter ocorrido, isto é, compreender é esboçar o sentido do acontecimento.

É bem provável que, por essa razão, a compreensão é, como tal, um empreendimento estranho, dirá Arendt. No final das contas, a compreensão pode não ir além de articular e confirmar a compreensão que se encontra na base de qualquer conhecimento; tampouco podemos esperar dela que forneça resultados especificamente úteis ou inspiradores no combate ao totalitarismo ou em quaisquer circunstâncias desastrosas da vida social. Quanto a isso, a autora salienta que embora não possamos esperar um antídoto que advenha da compreensão para os vários setores da vida humana, entretanto quanto ao totalitarismo: “ela deve acompanhá-lo para que esse combate não se reduza a uma simples luta pela sobrevivência.” (ARENDR, 2008c, p.333).

Em termos políticos, a falta de compreensão pode retirar do homem até mesmo sua capacidade de imaginação e ousadia diante dos embates, pois, como já tratamos, o terror totalitário e a doutrinação ideológica levam as pessoas à terrível perda da própria busca de significado sem que percebam isso, mesmo em convivência. O significado crucial disso é a incapacidade de ação política e a perda do senso comum de realidade. Segundo Arendt, percebe-se que, por ocasião da novidade totalitária, o senso comum<sup>48</sup> fora substituído pela estrita logicidade implícita no pensamento totalitário, posto que na lógica totalitária é concebível deturpar ou converter uma ideia num postulado pelo qual é possível deduzir o restante, seguindo uma coerência lógica. Em DP, Arendt alerta sobre a distinção política principal entre o senso comum e a lógica. Esta distinção, por ocasião da novidade totalitária, é engenhosamente substituída por uma lógica rigorosa da ideologia<sup>49</sup> e do terror, que dilui radicalmente a força da compreensão acerca da implicação dos laços interpessoais na experiência que se pode fazer de mundo. Hannah Arendt, assim, certifica que:

A distinção política principal entre o senso comum e a lógica é que o senso comum pressupõe um mundo comum no qual todos cabemos e onde podemos viver juntos, por possuímos um sentido que controla e ajusta todos os dados sensoriais

<sup>48</sup> Tanto o conceito de senso comum quanto as suas implicações para a pluralidade humana serão tratadas nos próximos capítulos. Este conceito será abordado tanto, na filosofia kantiana, quanto da teoria política de Arendt.

<sup>49</sup> Cf. ARENDR, Hannah. **A promessa da política**. Trad. Pedro Jorgensen. Rio de Janeiro: Difel, 2008b. Nesta obra, Arendt esclarece que a ideologia pode distinguir-se dos preconceitos pela sua pretensão de universalidade, uma vez que o preconceito é sempre parcial por natureza. Ademais, a ideologia afirma peremptoriamente que não devemos mais nos confiar em preconceitos, como também em nossos parâmetros de juízo e nos julgamentos baseados em tais parâmetros, por serem literalmente inapropriados. (2008b, p.155).

estritamente particulares àqueles de todos os outros; ao passo que a lógica, e toda a auto-evidência de que procede o raciocínio lógico, pode reivindicar uma confiabilidade totalmente independente do mundo e da existência de outras pessoas. (ARENDDT, 1993a, p.48).

Diante da lógica totalitária, nos deparamos com algo, certamente, mais temível do que sua própria constituição inusitada ou sem precedentes históricos, ou seja, algo que desvirtua nossas categorias de pensamento e compreensão e, sobretudo, nossos padrões de juízo. Pela compreensão enfrentamos o acontecimento que extinguiu parte de nossa realidade; o ato de compreender nos permite, de certo modo, examinar e suportar de maneira consciente o fardo que o acontecimento nos legou. Deste modo, o apelo de Arendt é por um juízo de compreensão, mas que este juízo pressuponha, contudo, a ação. Ainda que a ação tenha, no pensamento político de Arendt, seu caráter miraculoso e político, ainda assim, ela pode também representar para o homem em seu cotidiano apenas um domínio precário sobre seu contexto histórico ou ainda um domínio alheio que não lhe diga respeito.

No âmbito da pluralidade humana, salienta Arendt: “Os homens agem nesse mundo real e são condicionados por ele e exatamente por esse condicionamento toda catástrofe ocorrida e ocorrente nesse mundo é neles refletida, co-determina-os.” (2004b, p.36). Arendt nota que esperanças que pareciam guiar homens pela sua história são suplantadas por medos advindos da transitoriedade e contingências dos negócios humanos, não permitindo que haja qualquer tipo de preparo que suporte acontecimentos súbitos ou repentinos. Se o julgar tem a ver com a disposição de critérios para tanto, então não poderá exigir juízos dos homens quando eles não possuírem critérios suficientes. Arendt recorda que:

Preconceitos não são disparates. Precisamente por sua legitimidade intrínseca é que só se pode arriscar confrontá-los quando eles já não cumprem sua função, ou seja, quando já não servem para aliviar o indivíduo que julga do peso de certa parte da realidade. (ARENDDT, 2008b, p.211).

Desse modo, não é de duvidar que haja, de fato, embasamentos no preconceito contra os assuntos de natureza política. Aqui podemos perceber que tal como as premissas da *Aufklärung*, apresentados por Gadamer sobre o preconceito, também Hannah Arendt compactua com a questão dos fundamentos que alicerçam a questão do preconceito. Destarte, Arendt salienta que os preconceitos e juízos decorrem de uma desconfiança contra a política não justificada, como ocorre naquela velha relação e inversão entre meios e fins, isto é, como se o medo de a humanidade se extinguir da Terra justificasse a existência da política. Este tipo

de raciocínio<sup>50</sup> desvirtuado não apenas indica onde podem erigir nossos juízos, mas também alimenta nossa desconfiança e falta de esperança na política. Mesmo sendo antiga essa desconfiança, ainda hoje se destacam o mesmo preconceito e a visão distorcida sobre o papel da política nos negócios humanos. Assim, a autora observa que:

Os preconceitos sempre desempenham um grande e legítimo papel no espaço público-político. Eles dizem respeito àquilo que todos nós compartilhamos sem querer uns com os outros e donde não julgamos mais porque quase não temos mais oportunidade de ter a experiência direta. (ARENDDT, 2004b, p. 83).

O preconceito antecipa o juízo sobre a realidade e remonta a alguma passagem da história na qual o julgamento fora formulado, como por exemplo, o medo de que a bomba atômica aniquilasse a Humanidade. Helfenstein esclarece sobre aquele que participa ativamente no âmbito político, que: “apesar de considerar o fato de viver com outros seres humanos, o faz a partir de uma posição que ocupa no mundo, do papel que nele desempenha, o que caracteriza seu juízo como parcial.” (HELFENSTEIN, 2007, p.100). De fato, muitos preconceitos refletem receios e até mesmo certo medo surgido sob a determinação de acontecimentos históricos, uma vez que muitas atrocidades cometidas no campo social foram traduzidas como resultantes do modo como o fazer político se impôs. Adriano Correia lembra que:

[...] ainda que na política nos orientemos de fato por juízos e busquemos sempre dissipar preconceitos pela reflexão, tais preconceitos são indispensáveis à condução da vida social normal e, em certa medida, indissolúveis em sua totalidade. (CORREIA, 2012, p. 159).

Ademais, diante do medo ou da ameaça de morte, não parece haver qualquer otimismo que se empenhe em acreditar na capacidade de agir em prol da política. Decorre daí que o medo, em sentido estrito, atue de modo antipolítico, pois enquanto perdura não oferece nenhum poder de transcendência de teor político. Todavia, percebe-se que esse tipo de consciência e reação ao medo, é próprio das democracias massificadas.

As implicações desta postura não fazem senão validar um modelo de governo ou um regime de poder, tal como foi o nazismo que, através de um representante dominador e

---

<sup>50</sup> Cf. ARENDT. Hannah. **O que é política?** Trad. Reinaldo Guarany. 5ªed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004b. Segundo a autora, o perigo é a coisa política desaparecer no mundo, visto que os preconceitos se antecipam [...]: “jogam fora a criança junto com a água do banho”, há confusão entre aquilo que seria o fim da política com a política em si. Uma catástrofe é apresentada como inerente à própria natureza da política e, desta forma, ela é inevitável. (2004b. p.25).

daqueles que nele se identificam, sufoca todo e qualquer tipo de manifestação ou reação por parte dos subjugados. Hannah Arendt, entretanto, adverte que o apolítico no sentido mais profundo desta forma de dominação decorre das democracias de massa. Nelas, mesmo não havendo terror, os indivíduos se dispõem de forma quase espontânea a ser um indivíduo consumista no reino da economia e a se esquecer da coisa pública. Sobre a questão da responsabilidade individual acerca desse oportunismo que amparou certos regimes políticos, Roviello salienta que: “Esses indivíduos tornaram-se cúmplices com intenção consciente e com sentido de responsabilidade e é esse o principal critério que preside ao seu julgamento.” (1987, p.44).

Se o preconceito pode estar fortemente influenciado por experiências prévias sobre uma dada realidade, o juízo, por sua vez, não decorre das mesmas condições. Para que se julgue algo é imprescindível a capacidade de discernimento daquele que julga, sem sucumbir a qualquer determinismo de condições anteriores, pois, de acordo com Arendt, a atividade de julgar “tem muito mais a ver com a capacidade de diferenciar do que com a capacidade de ordenar e subordinar.” (ARENDR, 2004b, p.32). Este segundo modo, que categoriza e ordena, está mais para pensar como raciocínio dedutivo do que como ato de formação de juízo para que a faculdade de julgar possa lidar com temas de natureza política.

Em VE, obra em que Arendt se detém na relação entre o pensar e o agir, a autora enfatiza também a vinculação entre o pensar e a capacidade de julgar, sendo pressuposto do julgar a ação política, uma atividade humana por excelência. Arendt dá-nos a entender que a completa incapacidade de pensar ou compreender é um problema político, pois, se é próprio da ação política oferecer condições para sua compreensão e para um recomeço, logo, a compreensão é uma faceta dessa ação. Nesta obra, Arendt esclarece sobre a importância do pensamento nesta atividade de julgar que:

A ausência do pensamento, contudo, que parece tão recomendável em assuntos políticos ou morais, também apresenta riscos. Ao proteger contra os perigos da investigação, ela ensina a aderir rapidamente a tudo o que as regras de conduta possam prescrever em uma determinada época para uma determinada sociedade. (ARENDR, 2008a, p. 199).

Diante disso, não se pode negligenciar a importância que o pensamento e a capacidade de julgamento adquirem para a ação política, uma vez que a ausência dos mesmos equivale a consequências intangíveis e irreversíveis para a vida política. Esta também é a convicção de Celso Lafer ao advertir que: “tudo o que impede o pensar é, portanto, pernicioso para a *Vita*

*activa*, pois abafa o impacto do sopro do pensamento no mundo das aparências.” (LAFER, 2003, p.84).

Arendt está convicta de que o pensamento, por se assemelhar a um vento forte, pode muito bem varrer da contingência dos negócios humanos os critérios vigentes, as regras de conduta, os valores morais inspirados nas ações do mundo cotidiano. Sua admiração, neste sentido, é por Sócrates, que jamais se apresentou como um sábio, no sentido estrito do termo, mesmo por estar convicto de que nenhum mortal poderia deter o saber absoluto. A predileção de Arendt pela máxima socrática de que o pensamento confere sentido à vida lhe permite pensar que, não obstante o mundo se manifestar de modo diferente para cada homem, na *doxa*, todavia, em face da ocupação de cada um nos assuntos mundanos, isto é, na política, os significados compartilháveis repousam justamente na atividade do pensar. Arendt esclarece, em VE, que:

[...] pensar e estar completamente vivo são a mesma coisa, e isso implica que o pensamento tem sempre que começar algo novo; é uma atividade que acompanha a vida e tem a ver com os conceitos como justiça, felicidade e virtude, que nos são oferecidos pela própria linguagem, expressando o significado de tudo o que acontece na vida e nos ocorre enquanto estamos vivos. (ARENDR, 2008a, p. 200).

A solidão experimentada pelo pensamento opera uma comunicação do eu consigo mesmo, donde nos deparamos sempre sozinhos quando pensamos. Entretanto, esse diálogo espiritual é parte do ser e do conviver, além do mais, nessa solidão o filósofo não pode deixar de formar opiniões. Arendt salienta que este distanciamento provisório que o espírito experimenta quando o pensamento está em exercício, faz com que seu retorno produza uma melhor implicação neste mundo. Esta experiência do eu é reconhecida por meio da atitude crítica, capaz de dar sentido à sua própria pergunta e significados à vida ativa.

Se a atividade do pensar, como já foi salientado, distancia o homem do mundo<sup>51</sup> das aparências e das opiniões constitutivas do espaço político, como poderia então ser importante ou indispensável para a vida política? Hannah Arendt, em VE<sup>52</sup>, esclarece o propósito dessa pergunta afirmando que as atividades espirituais, embora caracterizadas pela invisibilidade,

<sup>51</sup> Cf. SOUKI, Nadia. **Hannah Arendt e a banalidade do mal**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998. Segundo Souki, o pensar é o que permite ao espírito o distanciamento do mundo – é um poder paradoxal – à medida que o homem é do mundo e não pode transcendê-lo.

<sup>52</sup> Nota-se que, em **A vida do espírito**, além das inúmeras indagações e possibilidades de ideias conclusivas em torno do *Pensar*, do *Querer* e do *Julgar*, a pensadora principia o tema expondo uma das situações que origina as conferências, isto é, o julgamento de Adolf Eichmann em Jerusalém em que o fenômeno do mal foi analisado como algo da irreflexão, ou seja, ausência de pensamento.

manifestam-se por meio das palavras e pela capacidade de julgar, alimentada pelo sopro do pensamento. Nestes termos, Arendt alerta que:

[...] aquilo que geralmente chamamos de “pensar”, embora incapaz de mover a vontade ou prover o juízo com regras gerais, deve preparar os particulares dados dos sentidos, de tal modo que o espírito seja capaz de lidar com eles na ausência; em suma, ele deve *de-sensorializá-los*. (ARENDDT, 2008a, p. 95).

Ademais, Arendt entende que o pensamento é capaz de operar sobre as opiniões e liberar a faculdade de julgar, a mais política de todas as faculdades mentais humanas. Nota-se o caráter autônomo<sup>53</sup> das atividades espirituais, pois estas não são condicionadas, ou seja, cada uma delas obedece às leis inerentes a própria atividade, posto que nenhuma das condições da vida ou do mundo lhes é diretamente correspondente. A autora lembra especialmente que o juízo é uma das faculdades espirituais básicas; no pensamento político da autora, o juízo se torna um elemento fundamental tanto no sentido das conexões entre o âmbito da ação política e o âmbito reflexivo, quanto no âmbito próprio do pensamento, ou seja, em seu movimento de distanciamento e retorno à realidade para ajuizá-la. Arendt reforça, em PP, que:

[...] a faculdade de julgar não é, portanto, mais do que habilidade de consignar casos individuais aos seus lugares corretos e adequados dentro de princípios gerais aplicáveis e sobre os quais todos estão de acordo. É verdade, sabemos que a faculdade de julgar insiste e deve insistir em formar juízos diretamente e sem quaisquer parâmetros, mas as áreas onde isso ocorre – decisões de todo tipo, pessoais e públicas, e questões ditas de gosto – não são elas próprias tomadas a sério. (ARENDDT, 2008b, p.156).

A autora reforça que a condição de todo juízo depende dessa retirada do envolvimento e da abstenção face à parcialidade dos interesses imediatos, em suma, de uma retirada de qualquer tipo de ação ou agitação. Deste modo, Arendt salienta que: “Não é a percepção sensorial, na qual experimentamos as coisas que estão diretamente à mão, mas a imaginação, que vem depois dela, que prepara os objetos de nosso pensamento.” (ARENDDT, 2008a, 105).

---

<sup>53</sup> Algumas características do juízo kantiano, que interessam à teoria política de Arendt, serão abordadas nos próximos capítulos, mas antecipamos que Arendt, no texto *Invisibilidade e retirada do mundo* (p.87), destaca a questão da autonomia do juízo, mais especificamente no caso do *juízo reflexivo* [grifo nosso]. Segundo Arendt, este não desce do geral para o particular, mas vai do particular até o universal. Ele determina sem qualquer regra geral e, por um princípio orientador, o julgar só pode dar-se com uma lei de si mesmo e para si mesmo. Cf. ARENDT, Hannah. **A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar** (1971). Trad. Antônio Abranches, César Augusto R. de Almeida, Helena Franco Martins. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008a.

O envolvimento do ator no campo da ação, de certo por algum interesse, como no caso de Adolf Eichmann, pode dificultar ou impedir a faculdade crítica do julgar da qual, como salienta Arendt, Kant é um respeitável defensor. Para a autora, essa retirada é temporária e sua volta é almejada subsequentemente. A particularidade desta decisão é notável, sobretudo acerca da vontade que acompanha a retirada e que se ampara num movimento de reflexividade que, todavia, não é meramente uma reflexão do eu sobre si mesmo e nem é também uma reflexão teórica. Arendt aclara que: “nem a vontade nem o juízo, embora dependentes da reflexão preliminar que o pensamento faz sobre seus objetos, ficam presos a essa reflexão.” (ARENDR, 2008a, p.111).

Para concluir esse tópico, ressaltamos que o espaço político e de diálogo sobre o mundo, quando acometido pelas trevas totalitárias e deserção das consciências privadas, pode ser revisto pelo espaço da compreensão. Neste âmbito compreensivo, a troca de juízos permite restabelecer o mundo humano plural e o horizonte de significados que o perpassa. De acordo com as palavras de André Duarte: “O pensamento é uma “necessidade” do espírito humano [...] uma “pura atividade” dedicada a compreender a significação das coisas, e não antes a sua “verdade” ou “falsidade”.” (DUARTE, 2000, p.346).

Em consideração à pluralidade humana, como exigência da vida política, a autora entrevê que os laços afirmados entre os homens têm como ideal último a compreensibilidade universal. Contudo, nas análises sobre tal ideal, a autora percebe problemas que implicam a redefinição de critérios para julgar o mundo cotidiano. Daí, seu interesse por Kant não ser incidental e a autora passar a ter este filósofo como referência para o redimensionamento político de seu pensamento sobre o juízo. Arendt propõe-se assim a fazer uma analogia entre os juízos na filosofia kantiana e o juízo político. Passaremos agora a pontuar esses elementos, nas *Críticas* kantianas, que levaram Arendt a desdobrar suas investigações e interpretações, sinalizando suas dimensões políticas.

## CAPÍTULO II – IMPLICAÇÕES DO JUÍZO NOS ÂMBITOS ESTÉTICO E POLÍTICO

A propósito destas duas implicações sobre o juízo – estética e política – nas *Críticas* de Kant e, como veremos ao final desta parte, acerca da análise política do juízo de gosto subtendida na estética kantiana, serão feitas uma digressão e uma abordagem de algumas das partes das referidas *Críticas*. O intuito é situar o juízo de gosto no contexto da filosofia crítica de Kant, ressaltando os pontos que permitem compreender a interpretação arendtiana de sua dimensão política. Esta parte da dissertação pretende-se também um fio condutor para a próxima seção<sup>54</sup> que versará sobre uma possível ressignificação da política em Arendt, por meio da passagem do juízo reflexionante ao juízo político.

Em princípio, é válido lembrar que Kant está envolvido com uma das grandes questões de meados do século XVIII, que é a de pensar a estética enquanto reflexão sobre o juízo de gosto, bem como o problema da autonomia no campo artístico. Mónica Noguera esclarece assim que: “a descoberta do interesse como componente fundamental da recepção da beleza terá em Kant o mérito de estabelecer a separação da arte de âmbitos que não lhe são próprios, estabelecendo sua autonomia.” (2006, p.53). Os princípios do juízo são relevantes para compreender a estética kantiana e seus desdobramentos filosóficos posteriores, muito embora se saiba que a estética kantiana não resulte, pelo menos necessariamente, do interesse direto do filósofo de Königsberg pela criação artística.

Haroldo Osborne (1990, p.156) ressalta que o projeto filosófico kantiano, no campo da estética, se insere na conjuntura de seu sistema metafísico geral no qual elaborara a *Crítica da Razão Pura* e a segunda Crítica, a da *Razão Prática*. Deste modo, o autor notifica sobre o pensamento estético de Kant que:

Trouxe a teoria da beleza, isto é, a teoria do julgamento estético, para o âmbito da teoria geral do “julgamento teleológico”, com o que acreditava haver transposto o “abismo imensurável” escavado em suas obras anteriores entre o mundo sensível das aparências e o mundo supersensível das realidades supremas a que nós, como seres morais, pertencemos; entre o conceito da natureza, que é o reino da lei e da ciência, o conceito de liberdade, que é o reino dos princípios ou “fins” racionais voluntariamente admitidos. (OSBORNE, 1990, p.156).

---

<sup>54</sup> Na próxima seção, isto é, no Capítulo III, apresentaremos alguns aspectos da dimensão estética da filosofia política de Arendt e sua proposta de reabilitação da política na atualidade e, também nela, apresentaremos suas interpretações acerca das analogias apropriativas da estética kantiana para compor os fundamentos de seu juízo político.



O juízo constitui um dos temas centrais da filosofia kantiana. Assim sendo, em cada uma das três *Críticas* – *Crítica da Razão Pura* (1781), *Crítica da Razão Prática* (1786) e *Crítica da Faculdade do Juízo* (1790) –, há uma investigação ajustada acerca das referidas hierarquias ou grupos de juízos, submetidos, por sua vez, a articulações e subdivisões. As temáticas do juízo kantiano aparecem interligadas às questões do conhecimento científico, do conhecimento prático e da reflexão, ou seja, trata-se dos juízos teóricos, dos juízos práticos e dos juízos estéticos e teleológicos. Não obstante a atenção e centralidade confiadas por Kant aos espectros do juízo, o filósofo não confere à temática do juízo uma reflexão política. Neste trabalho, todavia, como já indicado, pretendemos abordar os aspectos dos juízos na filosofia kantiana, em especial o *Juízo de gosto*, para sustentar sua relação com o juízo político, como apresentado por Arendt.

## 2.1 Kant: sua ideiação crítica e a questão do juízo

Segundo Georges Pascal (2003, p.16-19), em *O pensamento de Kant*, as obras do filósofo podem ser classificadas levando em consideração três períodos distintos de sua vida<sup>55</sup>: o período de 1755 a 1770, que ainda comunga com as ideias filosóficas predominantes na Alemanha, ou seja, o racionalismo dogmático de Leibniz, em consonância com a divulgação e os desdobramentos apresentados por Wolff. Mas, sob a influência de David Hume<sup>56</sup>, no campo filosófico, e de outros nomes importantes do campo das ciências, especialmente a física de Newton, a confiança que Kant já depositara na razão se reelabora e passa, de um ponto de visto crítico, a nortear seus empreendimentos intelectuais. Restava-lhe doravante encontrar o fundamento sólido para o exercício racional, o que lança luz para a iniciativa de uma *Crítica da razão pura*. Neste mesmo contexto, Kant dedica-se à leitura do

---

<sup>55</sup> Não obstante estes dados biográficos a seguir não influenciarem, decisivamente, nas suas produções filosóficas citadas por Georges Pascal, realçaremos, de forma complementar, a título de apresentação do nosso autor Immanuel Kant. Ele nasceu em Königsberg, na Prússia Oriental, em 22 de abril de 1724. Na condição de filho de artesão humilde, estudou no Colégio Fridericianum, onde se destacou entre os colegas. Na Universidade de Königsberg, onde estudou, posteriormente tornou-se um professor catedrático. Sua vida serena e sistemática transcorreu, praticamente, na sua cidade natal. Kant perde sua mãe aos treze anos, idade em que já estava envolto das crenças morais e religiosas do pietismo. Após a morte de seu pai, Kant deixa a universidade e passa a ganhar a vida, como professor particular. Em 1796 abdicou do magistério quando já começara a se enfraquecer, momento também em que reduz, vertiginosamente, sua inclinação para publicações. Kant morre em 12 de fevereiro de 1804.

<sup>56</sup> Cf. no prefácio aos *Prolegômenos* a declaração de Kant sintetizada na conclusão de que o dogmatismo racionalista era incapaz de resistir à crítica do filósofo escocês. Assim, lendo a tradução alemã feita por Shulze da *Investigação sobre o entendimento humano* de Hume, Kant se afasta do wolffismo, despertando-se do famoso sono dogmático, uma iniciativa que, segundo Kant, possibilita-lhe uma direção inteiramente diferente de suas investigações no campo da filosofia especulativa.

*Emílio e do Contrato social*, de Rousseau, filósofo do qual também sofre influência. Acerca disso, Julien Benda explica que:

Sob a influência de Rousseau e rompendo com os filósofos da ilustração, Kant chegou a esta convicção (1762): o valor do homem não reside apenas na luz da sua inteligência, mas antes, e acima de tudo, no sentimento, na intimidade e na profundidade da alma; e abraça uma ideia que jamais abandonará e que lhe servirá de base para os seus ensinamentos: a ideia de dignidade do homem por ser dotado de personalidade da dignidade da *pessoa humana*. (BENDA, s/d, p.23-24).

O autor acrescenta outra contribuição com base na própria letra de Kant sobre sua leitura de Rousseau. Kant declara que ele era por natureza um curioso e ávido de saber, mas que Rousseau lhe ensinou “a desprezar um privilégio insignificante e a atribuir ao valor moral a verdadeira dignidade de nossa espécie” (BENDA, s/d, p.24). Essa influência na filosofia de Kant parece ser mais notória quanto aos problemas do que às soluções. Segundo Pascal (2003), a prova disso se encontra na *Fundamentação da metafísica dos costumes* e na *Crítica da razão prática*, obras em que, segundo este autor, o pensamento de Kant parece estar à procura de si mesmo.

Os empreendimentos kantianos, neste período de influência citado por Benda e Pascal, voltam-se a considerações sobre o otimismo, o belo e o sublime, o silogismo, as provas da existência de Deus. Kant, neste período, quase não publica obras filosóficas e o teor de seus escritos posteriores ainda não se apresentou. Diferentemente ocorre a partir de 1770, ocasião em que aparece um esboço<sup>57</sup> inicial da filosofia crítica de Kant. Entre 1780 e 1790 surgem as grandes obras-primas: a *Crítica da razão pura* (1ª edição, 1781; 2ª edição, revista, 1787), os *Prolegômenos a toda metafísica futura que possa apresentar-se como ciência* (1783), a *Fundamentação da metafísica dos costumes* (1785), a *Crítica da razão prática* (1788) e a *Crítica do juízo* (1790).

Quanto ao terceiro período de sua vida, no tocante a suas obras, Pascal (2003) salienta que Kant publicará apenas duas grandes obras que não ressaltam nenhuma alteração na linha geral de sua filosofia. Tais obras são: *A religião dentro dos limites da simples razão* (1793) e a *Metafísica dos costumes* (1797). O autor também entende que com a publicação da *Crítica da faculdade do juízo*, de 1790, a filosofia kantiana em seus aspectos autônomos e intelectuais dá-se por completa. De acordo com esse entendimento, o autor desconsidera a importância de

---

<sup>57</sup> Cf. Georges Pascal menciona a dissertação latina sobre *A forma e os princípios do mundo sensível e do mundo inteligível* (2003 p. 16-17). Cf. também a organização de Pascal (2003) da divisão das obras de Kant (p.20-28).

outras obras de Kant. Neste trabalho, todavia, faremos breves referências também a tais obras, mesmo que resguardando essa divisão genérica da produção kantiana.

Outro ponto que cabe ressaltar e que diz respeito a uma questão conhecida entre os estudiosos da Filosofia de Kant, refere-se à importância de seu criticismo ou o que predominou em Kant acerca da concepção de crítica. Assim recorda Pascal que: “O que conduziu Kant à ideia de crítica não foi a rejeição das conclusões metafísicas, e, sim, a consciência da incerteza dessas conclusões, e da fraqueza dos argumentos em que assentavam.” (PASCAL, 2003, p.29). Também sobre a ideia de crítica em Kant, Lacroix (1989) lembra que seu papel é interditar afirmações especulativas que encontrem seu fundamento fora das condições do conhecimento possível, estabelecendo uma separação entre o que está no interior do domínio do conhecimento e aquilo que o extrapola. Para resolver, deste modo, o problema da metafísica, Kant se propõe a examinar concomitantemente as condições *a priori* que tornam a ciência possível. Lebrun, em *Kant e o fim da metafísica*, reforça, neste sentido, que: “A única motivação da crítica é, portanto, examinar os direitos da metafísica ao título de ciência.” (LEBRUN, 2002, p.24).

A mudança de perspectiva, no campo filosófico e epistemológico, conhecida como “revolução copernicana”, da qual Kant é o artífice, permite não somente rever os parâmetros da teoria do conhecimento tradicional, mas trouxe igualmente uma inversão de seus princípios. Segundo Luc Ferry, esta revolução que se realiza na CRP consiste em: “expor a questão da objetividade não em termos de exterioridade em relação às representações, mas em termos de universalidade (ou de validade universal) na ligação das representações.” (FERRY, 2010, p.45). Daí a possibilidade de trazer à tona a discussão sobre o modelo cartesiano centrado no sujeito pensante, bem como a tradição empirista focada na primazia da objetividade, e de determinar novas bases cognitivas a partir de uma filosofia transcendental<sup>58</sup>.

A ênfase de Kant no aspecto transcendental opera uma reviravolta quanto à posição do objeto na produção de conhecimento. Se, até então, se acreditava que o conhecimento se regulava pelo objeto, doravante o objeto passa a se constituir a partir de uma subjetividade

---

<sup>58</sup> Cf. FERRY, Luc. **Kant**: Uma leitura das três “críticas”. Trad. Karina Jannini. 2ª Ed. Rio de Janeiro: DIFEL, 2010. Segundo Luc Ferry, o que se pretende apreender em Kant, com o “idealismo transcendental” e, sobretudo, estabelecer de agora em diante, é uma teoria do conhecimento. Deste modo, este autor reforça que: “A partir de então, a coisa em si não é diferente do fenômeno, é apenas um ponto de vista sobre o fenômeno”, acrescenta o autor (FERRY, 2010, p.47). Se, para Kant, só há conhecimento possível fundado no que se mostra ao aparato sensível do sujeito, o filósofo consagra igualmente um novo valor cognitivo à capacidade sintética do entendimento; este vínculo necessário entre ambos – sensibilidade e entendimento – funda o conhecimento possível enquanto conhecimento do fenômeno.

transcendental, cuja sensibilidade e cujo entendimento são fundamentados *a priori*. Desse modo, Kant trata do entendimento enquanto faculdade que possibilita a formação dos conceitos. Assim, é também nossa capacidade de julgamento que passa a contar com novos princípios.

O ensejo crítico da reviravolta kantiana, no campo do conhecimento, deve-se a vários fatores, dentre os quais aparece também o problema do juízo, que poderá ser a condição da verdade como também de erro. Primeiramente, acerca das condições de possibilidade de conhecer qualquer coisa, existem regras pelas quais os objetos podem ser conhecidos; tais regras ou princípios são estabelecidos antes mesmo de os objetos serem dados ao juízo.

Em linhas gerais, um juízo, do latim *judicium*, se refere a julgamento, e, por assim dizer, equivale a uma faculdade fundamental do pensamento que, por meio de certas condições, procura avaliar uma realidade ou um estado de coisas qualquer. A faculdade de julgamento se empenha em ponderar, bem como em escolher e decidir, considerando as regras que o pensamento lhe impõe. Na filosofia kantiana, o juízo não pode ser ensinado e sim exercitado e, neste sentido, primeiramente confere ao intelecto a capacidade de julgar o que nos vem pelos sentidos.

Acerca deste aspecto, é oportuno recordarmos a distinção à luz de Kant (2005a), na secção II dos *Escritos Pré-críticos*, entre aquilo que é sensível e aquilo que está no âmbito do inteligível. De acordo com o filósofo, na primeira maneira de conhecer, que afeta os sentidos (*sensualis*), tal condição é coordenada pela lei natural do ânimo (*animi*). Nesta, pode-se conceber a variação dada pela natureza do sujeito e sua consequente relação com o objeto. Neste sentido, esclarece Kant que:

Ao conhecimento próprio à sensibilidade [*sensualem*] é pertinente, assim, tanto a matéria, que é sensação [*sensatio*], e em virtude da qual os conhecimentos se chamam conhecimentos dos sentidos [*sensuales*], quanto a forma, em virtude da qual, mesmo que se encontrasse sem nenhuma sensação, as representações são denominadas sensitivas. (KANT, 2005a, p.238).

Já a segunda maneira, pelo menos no que diz respeito ao que é estritamente intelectual (*intelectuallia estrictae talia*) e cujo uso do entendimento é real, nela, os conceitos referentes aos objetos e também os que se referem às relações são resultantes da própria natureza do entendimento, e não das abstrações advindas de qualquer uso dos sentidos. Nesta parte de *Escritos Pré-críticos*, Kant adverte sobre uma ambiguidade que envolve a expressão

“abstrato”: a saber, se quando de seu uso se diz *abstrair de algo* e não *abstrair algo*.<sup>59</sup> Para Kant, é preciso elucidar de que sentido se trata para considerar a atividade cognoscente: “O conceito intelectual *abstrai* de todo sensitivo, *não é abstraído* do que é sensitivo, e talvez seja mais corretamente chamado de *abstraente* do que *abstrato*”; explica Kant (2005a, p. 240). Assim, o filósofo afirma ser mais prudente e acertado denominar os conceitos intelectuais de “ideias puras”, ao passo que os conceitos que são dados apenas empiricamente devem ser denominados “abstratos”.

Se parecem estar delimitados os âmbitos que dizem respeito ao sensível e ao intelectual, todavia, uma problemática mais diretamente relacionada ao juízo se mostra quanto à garantia de conhecimento acerca da totalidade dos objetos da experiência ou sobre como acessar a natureza das coisas em si mesmas. Na esteira dessa indagação, Kant vai advertir, em *Prolegômenos a Toda a Metafísica Futura*, que:

Todos os nossos juízos são primeiramente simples juízos de percepção: têm validade apenas para nós, isto é, para o sujeito, e só mais tarde lhes damos uma nova relação, a saber, com um objecto, e queremos que ele seja sempre válido para nós e igualmente para todos; pois, quando um juízo concorda com o objecto, todos os juízos sobre o mesmo objecto devem igualmente harmonizar-se entre si e, assim, a validade objectiva do juízo de experiência nada mais significa do que a validade universal necessária do mesmo. (KANT, 2003b, p.70-71).

Kant (2003b), na sequência de tal apontamento, esclarece sobre o que ocorre ao se considerar um juízo como universalmente válido de modo necessário. Neste caso, este tipo de juízo é objetivo, pois não é determinado pela percepção, mas pelo conceito puro do entendimento, no qual é subsumida a percepção (*perceptio*). A essa consideração se vincula um esclarecimento dado por Kant, no § 22 de *Prolegômenos a Toda a Metafísica Futura*, de que a intuição transcorre do fazer dos sentidos, enquanto o pensar decorre do entendimento. Kant adverte que: “pensar é unir representações numa consciência. [...] A união das representações numa consciência é o juízo. Por isso, pensar é julgar ou relacionar representações a juízos em geral.” (KANT, 2003b, p.78).

Sem pretendermos considerar as questões tematizadas nos demais parágrafos dos *Prolegômenos*, ou seja, de como são possíveis a matemática pura, a ciência pura da natureza, a metafísica geral, a metafísica enquanto ciência, resta mostrar como, na CRP, algumas

---

<sup>59</sup> Cf. este esclarecimento sobre a palavra abstrato em KANT, Immanuel. **Escritos pré-críticos**. Trad. Jair Barbosa. [et. al]. São Paulo: Editora UNESP, 2005. pp.240-241.

considerações imprescindíveis se desdobram à luz dessa definição kantiana de juízo acima considerada.

## 2.2 Acerca do juízo de conhecimento na primeira *Crítica*

Como conhecido, na CRP, Kant institui uma posição filosófica diferenciada com o intuito de confrontar o modelo de conhecimento hegemônico da cultura do século XVIII, que pretende produzir sobre o mundo um tipo de conhecimento puramente conceitual ou ainda metafísico e teleológico. Tal problemática do conhecimento dirige-se, por um lado, aos preceitos do empirismo, ao promulgar que todos os juízos sintéticos são *a posteriori*, tendo a necessidade da experiência particular para serem produzidos; e, por outro lado, ao racionalismo dogmático, que apregoa que a razão pode produzir conhecimentos *a priori*, com juízos sintéticos independentes da experiência. Assim, trata-se para Kant de investigar a suposta capacidade da razão pura chegar a verdades sobre o mundo, independentemente da experiência.

Desta forma, o criticismo kantiano propõe um ajuizamento da razão no tocante à capacidade e aos instrumentos dos quais o espírito se vale para conhecer verdadeiramente alguma coisa. Como Kant lembra na parte introdutória de CRP: “Ora, é fácil mostrar que no conhecimento humano realmente há tais juízos necessários e em sentido estrito universais, por conseguinte puros *a priori*.” (KANT, 1987, p.26). A proposta da filosofia teórica procura assim estabelecer em quais condições os juízos do conhecimento, que possuem seus princípios *a priori*, podem ser possíveis ou não à razão. A fundação transcendental dos elementos do conhecimento torna-se imperiosa, pois expõe os princípios dos quais alguns são referentes ao entendimento, outros à sensibilidade, outros à faculdade do julgar; outros, enfim, à interposição destes na produção de conhecimento. Deste modo, Kant (1987) concebe a razão como a faculdade responsável por fornecer os princípios do conhecimento *a priori*. Acerca disso, ele assevera que: “[...] a razão pura é aquela que contém os princípios para conhecer algo absolutamente *a priori*.” (KANT, 1987, p.34).

Quanto à perspectiva transcendental<sup>60</sup>, Kant ressalta que: “Ela é o sistema de todos os princípios da razão pura. [...] À Crítica da razão pura pertence, portanto, tudo que perfaz a

---

<sup>60</sup> Cf. KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. Vol.I. Os pensadores. Trad. Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger. 3ªed. São Paulo: Nova Cultural, 1987. Segundo Kant, nesta *Crítica*, transcendental se refere a “todo conhecimento que em geral se ocupa não tanto com objetos, mas com o nosso modo de conhecimento de objetos na medida em que se deve ser possível *a priori*. Um sistema de tais conceitos denominar-se-ia *filosofia*

filosofia transcendental, e ela é a ideia completa da filosofia transcendental, mas não ainda esta ciência mesma [...]” (KANT, 1987, p.35). Segue-se que o objetivo desse empreendimento especulativo é operar uma modificação do antigo procedimento metafísico e propor um caminho seguro para a possibilidade da ciência. Nesta perspectiva, Julien Benda recorda que:

A metafísica, ciência da razão, completamente isolada e especulativa, que declina de todo ensinamento da experiência e se apoia em meros conceitos (...) e na qual a razão deve ser aluna de si própria, não teve até hoje a sorte de penetrar no caminho seguro da ciência, embora seja mais antiga que todas as outras ciências [...]. Na metafísica a razão, mesmo quando tentar compreender *a priori* (como pretende) as leis confirmadas pela mais comum das experiências, chega constantemente a um ponto morto e mais de uma vez somos obrigados a retroceder, porque nossos passos não nos levam para onde queremos ir; [...]. (BENDA, s/d, p. 46-47).

Por conseguinte, o conhecimento especulativo da razão encontra seu limite na experiência, levando-nos a admitir a impossibilidade de ultrapassar as fronteiras da experiência, pois a coisa em si permanece inacessível à luz da metafísica. Quanto a tal limite da razão, Jean Lacroix (1989) esclarece que a saída desse engodo é estabelecer a distinção entre o entendimento e a sensibilidade, bem como entre o que é um conceito e o que é intuição.

Kant, ao tratar da Estética Transcendental<sup>61</sup>, na primeira parte da *Doutrina Transcendental dos Elementos*, lembra que a denominação de sensibilidade se refere à: “capacidade (receptividade) de obter representações mediante o modo como somos afetados por objetos.” (KANT, 1987, p.33). Kant esclarece ainda que é pela sensibilidade que os objetos nos são fornecidos, donde a intuição estar sempre ligada à sensibilidade. É somente pela sensibilidade que recebemos as representações através do modo como somos afetados. Kant reporta à matéria dos fenômenos (*phaenomena*) para tratar do conteúdo da experiência. Neste caso, a sensibilidade fornece a matéria do conhecimento por meio de intuições empíricas.

Assim sendo, na *Estética transcendental*, a investigação kantiana se desdobra para o esclarecimento da correspondência de tais intuições puras e das formas *a priori* da sensibilidade. O filósofo ressalta que o espaço e o tempo são formas *a priori* da receptividade

---

*transcendental*” (KANT, 1987, p.35). A filosofia transcendental é a ideia de uma ciência para a qual a Crítica da razão pura deverá projetar o plano completo, arquitetonicamente, isto é, a partir de princípios, com plena garantia da completude e segurança de todas as partes que perfazem este edifício.

<sup>61</sup> Segundo Kant, estética transcendental é uma ciência de todos os princípios da sensibilidade a priori. (KANT, 1987, p.40).

no conhecimento. Para Kant: “Espaço é, portanto, considerado a condição de possibilidade dos fenômenos e não uma determinação destes; é uma representação *a priori* que subjaz necessariamente aos fenômenos externos.” (KANT, 1987, p.41). O espaço, como forma *a priori*, não deriva da experiência, mas é sua condição de possibilidade. Podemos pensar o espaço sem coisas, no entanto, não é permitido pensar a coisa sem espaço enquanto forma pura da intuição externa. Quanto à outra forma, o tempo, salienta Kant: “é simplesmente uma condição subjetiva da nossa (humana) intuição (que é sempre sensível, isto é, na medida em que somos afetados por objetos), e em si, fora do sujeito, não é nada.” (KANT, 1987, p.46).

Nota-se que das particularidades do contexto e das peculiaridades da pessoa podem resultar uma variação na emissão de juízos, podendo ocorrer tanto um progresso cognitivo, quanto um enfraquecimento do esforço do entendimento para compreender. Neste sentido, a espacialidade e a temporalidade atuam como pressupostos para o processo cognitivo. Assim, a forma pura do espaço é a primeira das condições para a objetividade do conhecimento e é, por sua vez, condição de nossa permanência no mundo. Juízos que pretendam ir além daquilo que, a partir da sensibilidade, se dá na forma pura do espaço ficam, portanto, comprometidos. Neste sentido, a possibilidade de variação que sofre a capacidade de julgar pelo fato de não se preencher uma das condições pode prejudicar ou invalidar, por conseguinte, o efeito judicante. Assim também, é no tempo, enquanto forma *a priori* do sentido interno, que a representação do eu é dada, ou seja, não diretamente, através de uma intuição intelectual, mas indiretamente, por meio da sensibilidade. Os juízos que não se fundam na multiplicidade sensível dada ao sentido externo e ao sentido interno carecem de sustentabilidade científica; também não se sustentam cientificamente os juízos pautados somente na intuição interna.

Por conseguinte, para que as impressões sensíveis produzam conhecimento, devem antes de tudo ser dadas às formas *a priori* da intuição. Espaço e tempo, não sendo conceitos incorporados à percepção, mas formas puras da intuição, são primeiramente o que torna possível a percepção. Julien Benda lembra que: “espaço e tempo em vez de serem atributos inerentes aos objetos de nosso conhecimento são elementos de nosso próprio saber, considerado independentemente dos seus objetos.” (s/d, p.16).

A questão que se coloca, a partir disso, é sobre o modo pelo qual as coisas enquanto objeto da experiência, ou melhor, enquanto multiplicidade de sensações, devem ser subsumidas às categorias do entendimento. Ao estabelecer uma teoria transcendental dos elementos do conhecimento, Kant considera que o conhecimento de objetos supõe uma atividade de nossa consciência, cujas representações são resultantes de regras necessárias.



Jean Lacroix lembra que: “construir um conceito para Kant é conceber *a priori* a intuição que lhe corresponde.” (1989, p.37).

Na *Lógica Transcendental* Kant apresenta a tese central da *Analítica Transcendental*, ou seja, a instituição da teoria que trata da capacidade lógica que nos permite conhecer os objetos da experiência, teoria que inclusive pretende dar conta da validade da física, enquanto ciência paradigmática na qual a CRP se inspira. Kant trata do entendimento enquanto faculdade que possibilita a formação dos conceitos. Assim o filósofo assevera que: “Sem sensibilidade nenhum objeto nos seria dado, e sem entendimento nenhum seria pensado. Pensamentos sem conteúdo são vazios, intuições sem conceitos são cegas.” (KANT, 1987, p.55).

Se, por um lado, a sensibilidade pode intuir e não pode conceituar, o entendimento, por outro lado, pode conceituar, mas não é capaz de intuir. Assim sendo, o entendimento, diferente da sensibilidade, não é uma faculdade de intuição, além de que todo conhecimento advindo deste, é um conhecimento discursivo mediante o emprego de conceitos. Quanto à atividade judicativa do entendimento, a propósito do *uso lógico em geral de entendimento*, Kant esclarece que:

O entendimento não pode fazer outro uso dos conceitos a não ser julgar através destes. [...] o juízo é conhecimento mediato de um objeto, por conseguinte a representação de uma representação do mesmo. [...] Em cada juízo há um conceito válido para muitos e que ainda sob estes muitos concebe uma representação dada que é então referida imediatamente ao objeto. (KANT, 1987, p.64).

Deste modo, a relação entre entendimento e sensibilidade implica uma necessidade de conceitos puros do entendimento, os quais não têm, em princípio, qualquer fundamento na sensação. No entanto, para que haja conhecimento, conceitos e intuições não podem separar-se de modo algum. Kant esclarece que a faculdade do entendimento pressupõe uma dedução; por dedução transcendental de conceitos entende-se “a explicação da maneira como estes podem referir-se *a priori* a objetos”, distinguindo-se assim da dedução empírica que “indica a maneira como um conceito foi adquirido mediante a experiência e reflexão sobre a mesma, e diz portanto respeito não à legitimidade, mas ao fato pelo qual a posse surgiu.” (KANT, 1987, p.75).

O intento de Kant é mostrar a necessidade de categorias para toda experiência possível dos objetos passíveis de serem intuídos de forma sensível, ou seja, passíveis de serem conhecidos, uma vez que pensar e conhecer um objeto, segundo Kant, não é a mesma coisa.

Neste caso, um conhecimento científico é possível enquanto se funda na interação entre sensibilidade e entendimento, de modo que se vinculem, por um lado, aquilo que se dá por meio da intuição da multiplicidade sensível e, por outro, aquilo que se encontra em formas e categorias preestabelecidas, mas que não atuam independentemente desta experiência sensível.

Sob o título *Analítica dos Princípios* Kant empreende sua investigação do livro segundo, a *Analítica transcendental*. Nela ressalta outra faculdade além desta do entendimento, a faculdade de julgar. Nesta parte, Kant apresenta um conjunto de princípios que serve de critérios à aplicação de categorias que se remetem à forma dos objetos em geral. Acerca da capacidade transcendental de julgar em geral, o filósofo ressalta que: “Se o entendimento em geral é definido como a faculdade das regras, então capacidade de julgar é a faculdade de subsumir sob regras, isto é, de distinguir se algo está sob uma regra dada (casus datae legis) ou não.” (KANT, 1987, p.98). Kant reforça que a capacidade de julgar, pela relação que mantém com as tais regras, é um talento particular que não pode ser ensinado, mas somente exercitado, pertencendo ao próprio aprendiz.

Kant (1987, p.100) esclarece que o entendimento contém uma unidade sintética para tratar da heterogeneidade das intuições empíricas. A ideia do *esquema transcendental* responde à exigência de um elemento mediador no qual o sensível se encontre unificado ao inteligível, de forma a compreender como os conceitos puros do entendimento poderão ser aplicados aos fenômenos de um modo geral. O esquema também permite verificar se o julgamento procede, ou seja, se aquilo que é julgado está sob uma regra ou não. Segundo Jean Lacroix: “O esquematismo é o pensamento entre o espírito e o mundo, a própria mediação. Pode-se defini-lo como o conjunto das mediações necessárias para fazer corresponder a um conceito uma intuição que o determina.” (1989, p.34).

Kant salienta que pelo fato de o esquema ser em si mesmo apenas um produto da capacidade de imaginação, cabe advertir que: “na medida em que a síntese desta não tem por objetivo uma intuição singular, mas só a unidade na determinação da sensibilidade, o esquema distingue-se da imagem.” (KANT, 1987, p.101). O esquema seria, pois, não o delineamento de imagens, mas o sinônimo de regras para a vinculação entre categorias e intuição sensível. Kant pretende assim indicar critérios com a finalidade de corrigir e garantir a faculdade de julgar ou o uso adequado da mesma.

Quanto à *Dialética Transcendental*, sua importância para o tema do juízo consiste no fato de Kant apontar contradições possíveis no modo como julgamos, quando a razão, transcendendo os limites da experiência, incorre em antinomias. Como já fora mencionado, na

parte anterior acerca da preocupação kantiana sobre os juízos da ciência, estes devem ser ao mesmo tempo *a priori*, quer dizer, universais e necessários, e sintéticos objetivos, fundados na experiência. Assim, a *Dialética Transcendental* constitui uma crítica ao uso do intelecto, tendo como finalidade desvelar as aparências, ilusões e enganos provocados pela pretensão de ir além dos fenômenos.

Podemos supor que o desejo de racionalidade de Kant assenta-se na submissão perfeita da experiência a uma proeminente fundamentação transcendental. Posto que a razão procura insistentemente uma causa de si própria, ela, a razão, é a faculdade do incondicionado (*Unbedingte*) e, por assim dizer, é metafísica. Neste caso, ela é destinada a permanecer como pura exigência do absoluto e, por conseguinte, é incapaz de ultrapassar as barreiras da experiência possível, já que é impossível conceber o incondicionado sem contradição. Acerca deste ponto, Lima Filho lembra que:

A exigência de um direcionamento ao incondicionado é posta pela razão humana como imperativo. O condicionado tem de ter uma série de condições que, no limite, precisa de algo incondicionado como sua razão suficiente. Se supomos que a causalidade natural abarca tudo o que existe e que, conseqüentemente, na série dos efeitos toda a mudança é determinada previamente pelo estado anterior, não há espaço para subsistência da liberdade, pois tudo existiria apenas condicionadamente. O incondicionado não teria lugar aqui, uma vez que admitir a sua existência no interior da série das condições seria um contrassenso. (LIMA FILHO, 2012, p.39-40).

O objetivo da *Dialética Transcendental*, noutras palavras, é mostrar aos homens as antinomias e contradições surgidas ao tentarem conhecer o mundo, a alma e Deus, construindo sistemas doutrinários. Assim, Kant pretende indicar na *Estética transcendental* e na *Analítica transcendental* como são possíveis os juízos sintéticos *a priori*, no sentido de entender a possibilidade do uso de conceitos válidos na física. Com esse intuito, Kant (2003, p.87) explica que:

A questão, porém, não é saber como as coisas em si são determinadas, mas como o é o conhecimento experimental das coisas em relação aos momentos dos juízos em geral, isto é, como coisas enquanto objectos da experiência podem e devem ser subsumidas naqueles conceitos do entendimento. (KANT, 2003, p.87).

Partindo do pressuposto de que nossa representação das coisas, à luz da noção de incondicionado, não se relaciona com as coisas em si mesmas, isto é, que só pode se referir a fenômenos, a teoria kantiana do incondicionado isenta-se de contradição. Com base nisso,

Julien Benda (s/d, p. 49) esclarece que o incondicionado não deve ser procurado nas coisas como nós as conhecemos, mas justamente ser buscado como não as conhecemos. A autora afirma que a crítica à razão especulativa pelo menos obteve para nós o espaço para esse alargamento do conhecimento, embora o tenha deixado vazio. Nestes termos: “não só temos liberdade de enchê-lo como, realmente, temos a obrigação de o fazer, com os *dados práticos* da razão.” (BENDA, s/d, p. 50). Onde surge o escopo verdadeiro da *Crítica* da razão especulativa pura, ou seja, este cálculo do conhecimento da razão *a priori* decorre da tentativa de modificar o procedimento da metafísica, dando-lhe um caráter seguro de investigação científica a exemplo da geometria e da ciência física.

Outro elemento relevante para essa passagem do uso teórico da razão ao seu uso prático encontra-se em Lima Filho (2012), que analisa a avaliação kantiana sobre a ideia de liberdade, proposta na *Antinomia III*. Tal ideia é sustentada mediante o conflito que surge, por um lado, da liberdade incondicional e, por outro lado, do fato de a liberdade poder ser identificada a uma ilusão produzida pela razão, impossibilitando sua verificação. O autor salienta que:

Quando consideramos uma liberdade incondicionada, admitimos simultaneamente um nexos causal que extrapola a natureza. Para que haja movimento nessa natureza é necessário, no entanto, assumirmos uma causa livre e não limitada por ela. Antes, essa causa deve se situar em um plano exterior e, por isso, ser incondicionada, dado que move a causalidade natural em autonomia absoluta e conduz o rumo de tal sucessão. (LIMA FILHO, 2012, p.43).

A liberdade é concebida, nesses termos, enquanto dissociada do âmbito fenomênico, como também não está submetida às condições *a priori* das formas puras (espaço e tempo). Ou seja, a liberdade assim entendida, implica o uso prático da razão. Pois, segundo Kant (2002), ela não pode ser provada pela experiência, visto que a própria vontade humana não se encontra determinada pelo reino dos sentidos. Ficam demarcados a partir de então a abertura e o desenvolvimento da investigação sobre o uso prático da razão e, conseqüentemente, a possibilidade de uma fundamentação ética, na filosofia kantiana.

### 2.3 O juízo e a demanda da moralidade na segunda *Crítica*

A problematização kantiana de questões da metafísica na CRP suscita à razão teórica especulativa uma necessidade de delimitar o campo da razão prática, pois existem assuntos,

ou melhor, objetos – Deus, alma imortal e liberdade – que a razão humana tende naturalmente a conhecer. Nosso intento, neste tópico, não é esboçar minuciosamente a possibilidade de uma filosofia moral em Kant, mas tão somente situar o juízo no âmbito moral e teleológico da CRPr.

Primeiramente, faz-se relevante uma advertência sobre a *Típica do juízo puro prático*, na segunda *Crítica* kantiana. Nota-se que, no interior da CRPr, a *Típica* nos resguarda dos entraves do empirismo e do misticismo e, ao mesmo tempo, trata do problema do ajuizamento prático, ou seja, propõe apresentar o ideal de moralidade com base numa racionalidade prática e no âmbito da experiência moral. De tal modo que esta faculdade prática é tipificada na forma da lei da natureza. Assim, Kant esclarece que:

Adequado ao uso dos conceitos morais é apenas o racionalismo da faculdade de julgar, que não tira da natureza sensível mais do que também a razão pura pode por si pensar, isto é, a conformidade a leis, e não introduz no supra-sensível senão o que, inversamente, se deixa apresentar efetivamente mediante ações do mundo sensorial segundo a regra formal de uma lei natural em geral. (KANT, 2002, p.113).

Para Kant, na CRPr, se a máxima de uma ação não decorre dessa legislação geral ela é moralmente injusta. Kant reforça que a lei da natureza deve ser parâmetro para todos os juízos morais mais comuns, inclusive para os juízos da experiência. Segundo o filósofo: “[...] leis enquanto tais, de onde quer que elas tirem os seus fundamentos determinantes, são sob esse aspecto idênticas.” (KANT, 2002, p.112).

Ao tratar da razão prática, Kant esclarece que ela também possui seus princípios *a priori*, uma vez que a lei moral dirige-se a todos os seres racionais, como também preceitua como um imperativo *a priori*. Contudo, seus princípios são organizados em relação à faculdade de desejar e não quanto ao papel regulador em matéria de conhecimento. Neste caso específico da segunda *Crítica*, o desejo tende a obedecer à lei moral, contando que a vontade possa ser ajuizada pela razão. Kant esclarece a propósito deste caráter prático que:

A razão ocupa-se com fundamentos determinantes da vontade, a qual é uma faculdade ou de produzir objetos correspondentes às representações, ou de então determinar a si própria para a efetuação dos mesmos (quer a faculdade física seja suficiente ou não), isto é, de determinar a sua causalidade. (KANT, 2002, p.25).

Segundo o próprio Kant, o *fim* é um objeto do livre-arbítrio em conformidade com as representações que se tem dele, e toda ação, invariavelmente, tem um fim. Com efeito, toda

ação é um ato da liberdade para quem está em atividade e não uma decorrência da natureza. Nestes termos kantianos, o ato que determina o fim é um imperativo da razão pura prática que agrega um conceito de dever à apreciação de um fim, num sentido geral. Lembrando-se que o próprio conceito de dever guarda uma relação imediata com uma lei. Em decorrência disto, entende-se que:

Todo conceito de dever contém uma coerção objectiva mediante a lei (como imperativo moral que restringe a nossa liberdade) e pertence ao entendimento prático, que faculta a regra; mas a *imputação* interna de um acto, como de um caso que se encontra sob a lei (*in meritum aut demeritum*), compete à faculdade de julgar (*iudicium*), que, enquanto princípio subjectivo de imputação da acção, julga com força legal se a acção se realizou, ou não, como acto (como acção que se encontra sob uma lei); em seguida, surge a conclusão da *razão* (sentença), isto é, o nexó do efeito jurídico com a acção (a condenação ou a absolvição): tudo isso sucede perante uma *audiência* (*coram iudicio*), chamada *tribunal* (*fórum*), como pessoa moral que torna efectiva a lei. (KANT, 2004, p.77).

Segundo Kant, a autonomia da vontade não apenas é o princípio constitutivo de todas as leis morais, como também de todos os deveres, sendo assim, poderá valer sempre e ao mesmo tempo como princípio de uma legislação universal. E, como nota Kant, na *metafísica dos costumes*, “a virtude é a fortaleza moral da vontade de um *homem* no cumprimento do seu *dever*, que é uma *coerção* moral mediante a sua própria razão legisladora, na medida em que esta se constitui a si mesma como poder *executivo* da lei.” (KANT, 2004, p.40). E, na Secção Primeira de *Metafísica dos Costumes*, parte II, Kant esclarece que a consciência moral do homem é resultante de um tribunal interno no qual “seus pensamentos se acusam e se desculpam entre si”. (KANT, 2004, p.77); por conseguinte, seus deveres necessitarão ter por imagem um homem geral. Assim, este tipo de consciência moral que exige deveres se vê compelida pela razão a ser juiz de suas ações. Nestes deveres, a consciência moral imagina outra pessoa, real ou apenas ideal, criada pela argúcia da razão.

Percebe-se, assim, que à luz da CRPr Kant atribui à ação humana uma característica universal, que desperta uma investigação sobre o uso prático da razão. Ou seja, uma ação é livre por não possuir nenhuma causa externa a si mesma. Entretanto, como Jean Lacroix adverte: “o papel da metafísica dos costumes não poderia, pois, reduzir-se a uma análise da consciência comum: trata-se de fundar os juízos morais desta consciência comum.” (LACROIX, 1989, p.85). Assim sendo, sua aplicação ao homem particular remete à compreensão de que a consciência moral está fundada universalmente para todo ser racional.

Neste sentido, uma crítica da razão prática pode justificar esse intento de uma metafísica dos costumes, como ressalta Jean Lacroix:

A tarefa de uma metafísica dos costumes é a de fundar aquilo que deve existir pela liberdade, diferentemente de uma metafísica da natureza, cuja tarefa é a de fundar as leis daquilo que existe na experiência. Com efeito, aquilo que deve existir na liberdade não pode encontrar o seu fundamento na experiência, numa psicologia, numa sociologia ou mesmo numa antropologia, uma vez que não se pode extrair o que deve existir daquilo que existe. (LACROIX, 1989, p.85).

O fundamento da razão prática, como já salientado, exprime-se na subordinação do interesse especulativo ao interesse prático. Este interesse implica a relação entre a contingência, na qual a vontade está subtendida e submetida, e os princípios da razão. O interesse como expressão sensível do agrado e da utilidade constitui, do ponto de vista kantiano, uma dentre outras motivações que levam o homem a agir. Kant reforça que uma inclinação se exprime por uma dependência na qual a faculdade de desejar se encontra movida por sensações sendo, deste modo, sinal de uma necessidade. É possível que uma ação humana, no âmbito da moral kantiana, possa ser orientada por inclinações, mas desde que tal orientação não seja necessária, mas sim resultante de um dever como alternativa racional. Kant, em CRPr, explica que o aspecto essencial constitutivo da determinação da vontade livre reflete a independência quanto ao concurso de impulsos sensíveis e a ruptura com todas as inclinações. A liberdade, nestes termos, implica uma disposição em seguir normas com vistas ao respeito a leis reconhecidas pela razão. Segundo Julien Benda: “A autonomia da vontade é a propriedade pela qual ela se constitui uma lei para si mesma (independente de qualquer propriedade dos objetos da volição).” (BENDA, s/d, p.100).

Como Jean Lacroix (1989) lembra, não teria procedência uma lei moral<sup>62</sup> que não fosse constituída da liberdade e fruto de uma consciência, isto é, como um *fato da razão*, visto que a forma legislativa de suas máximas supõe uma universalidade e não depende, nem é regida pelas mesmas leis naturais que regem os fenômenos. Por conseguinte, o modo de agir está relacionado ao dever se guiar pela máxima da própria vontade. Para Kant, o critério do

---

<sup>62</sup> Cf. DELEUZE, Gilles. **Para ler Kant**. Trad. Sonia Dantas Pinto Guimarães. Rio de Janeiro: F. Alves, 1976. Como se pode inferir, tanto a ideia de razão quanto a de liberdade se deparam com a determinação de uma lei moral, como observa Gilles Deleuze (1976): “A lei moral nos ordena *pensar* a máxima de nossa vontade como princípio de uma legislação universal”. O filósofo da *diferença* assegura ainda que a forma de uma legislação universal pertence à Razão. O próprio entendimento, com efeito, nada pensa de determinado se suas representações não são aquelas de objetos restritos às condições da sensibilidade. Uma representação não somente independente de qualquer sentimento, mas de qualquer matéria e de qualquer condição sensível, é necessariamente racional. (DELEUZE, 1976, p.45).

ato moral não decorre da determinação do mundo fenomênico ou de qualquer moralismo antigo, mas é um efeito de nossa vontade, pela sua implicação com a liberdade. Deste modo, uma lei moral pertence à ordem numenal e não está submetida às ilusões da causalidade dos fenômenos. Diferentemente do princípio da causalidade que permite começos relativos, a liberdade moral tem o poder de produzir começos absolutos. Julien Benda acrescenta que:

A vontade é pensada como independente de condições empíricas e, portanto, como vontade pura determinada pela *simples forma da lei*, sendo este princípio de determinação considerado condição suprema de todas as máximas. É coisa bem estranha e não tem paralelo em todo o resto de nosso conhecimento prático. (BENDA, s/d, p.105).

Neste sentido, a razão acaba por determinar objetos suprassensíveis, como induz o entendimento em prol do interesse prático, daí uma razão pura prática. Em função do interesse, a razão torna-se legisladora, contudo ela é a faculdade que legisla imediatamente na faculdade de desejar, como anunciado anteriormente. Kant assinala que: “A razão em uma lei prática determina imediatamente a vontade, não mediante um sentimento de prazer e desprazer imiscuído nela ou mesmo nessa lei, e somente o fato de ela como razão pura poder ser prática possibilita-lhe ser legislativa.” (KANT, 2002, p.42).

A matéria de um princípio prático, de fato, é objeto da vontade. Contudo, o contentamento da faculdade de apetição, em que cada um costuma depositar sua felicidade, é inerente aos sentimentos de prazer e desprazer, e não determina especificamente coisa alguma. Como pode haver variação na contingência dessa apetição, por conseguinte, jamais fornecerá uma lei do tipo prática, uma vez que tal sentimento não pode ser dirigido universalmente aos mesmos objetos.

Na CRPr, Kant esclarece que a lei moral é necessária e universal, e se funda na satisfação em relação ao cumprimento desta lei. Assim, Benda norteia que: “o princípio da autonomia é, pois, este: escolher sempre de maneira que a mesma volição compreenda as máximas de nossa escolha como lei universal.” (s/d, p.100). Visto que o princípio de obediência a essa lei é em si mesmo universal, e por se constituir como um imperativo categórico, não depende das circunstâncias da vida empírica e deve ser aplicável a todos os homens. Luc Ferry adverte acerca desta objetividade prática que: “Se o objetivo é o fim, ele é também o que não é subjetivo, o que vale não apenas para mim, mas também para os outros.” (2010, p.106).



Diante desta questão, vem à tona o problema do interesse prático desta razão, ou seja, se seu objetivo mais elevado é a obediência à lei moral, elucidar em que sentido ser livre é o mesmo que obedecer à própria razão. De acordo com Kant, em CRPr: “o respeito pela lei moral é o único e ao mesmo tempo indubitável motivo moral, do mesmo modo que este sentimento não se dirige a algum objeto senão a partir desse fundamento.” (2002, p.127). Para Kant, a razão prática é profundamente interessada. Isto implica que, se por um lado, prevalece esse assentamento de interesse, pelo fato da lei moral determinar de forma objetiva e imediata a vontade com vista ao juízo da razão, por outro, a consciência moral tem uma conotação desinteressada, na medida em que propõe uma libertação de quaisquer inclinações sensíveis.

Segundo Julien Benda (s/d), toda inclinação, assim como todo impulso sensível, decorre do sentimento e do *efeito negativo* produzido acerca desse sentimento [grifo nosso]. Podemos perceber que a autora assinala o preceito do desinteresse contido nessa forma de agir da razão prática, salientando que mesmo estando diante de prazer ou desprazer, por exemplo, de sentimento denominado dor, ainda assim deverão prevalecer considerações apriorísticas. Neste mesmo sentido, de acordo com Lacroix: “Uma vez que o homem é um ser sensível ao mesmo que racional, é preciso que ele aja também por dever ou por interesse; [...] O motivo deve ser moral: a obediência ao dever por dever, quer dizer, o desinteresse.” (LACROIX, 1989, p.93). A relação deste desinteresse com a comunidade de homens traduz-se por laços de liberdade e racionalidade e, como o próprio Lacroix (1989) ressalva, repousa na heterogeneidade entre a sensibilidade e o entendimento, donde seu móbil ou seu interesse prático mais elevado é o respeito.

Para finalizar este tópico e sua relação com a temática do juízo, cabe salientar, pois, que em virtude da estrutura interna da razão, em sua pretensão de ultrapassar a imanência empírica e buscar o incondicionado por meio de princípios, Kant se depara, na CRPr, com a tarefa de investigar e estabelecer um modelo para o uso prático da razão. O filósofo desenvolve assim um conceito prático de liberdade que fundamenta a possibilidade de um uso empírico da razão e, como o fundamento da razão se constitui *a priori*, uma moral assentada no apriorismo apenas tem resguardo numa vontade livre, pois somente esta é capaz legislar sobre sua realização. Deste modo, os juízos morais que decorrem desta proposta crítica devem ser assentados em princípios apriorísticos, ao contrário do que ocorre com o juízo quanto ao papel que a razão assume na terceira *Crítica*, tal como veremos.

## 2.4 A terceira *Crítica* e os fundamentos do juízo de gosto

Quanto à *Crítica da Faculdade de Juízo*, esta se subdivide em *Crítica da Faculdade de Juízo Estética* – composta pela *Analítica do Belo* e *Analítica do Sublime* – e em *Crítica da Faculdade de Juízo Teleológico*. Na CFJ, Kant propõe responder a questões inerentes ao julgamento, especialmente nos aspectos referentes ao gosto, que ainda não foram debatidas nas duas primeiras *Críticas*. Kant tenta encontrar, nesta parte do corpo crítico, uma conexão entre o mundo constituído pelo entendimento e o mundo constituído pelo uso prático da razão. Isto é, se o entendimento guia a capacidade judicativa, qual seria a condição *a priori* do juízo se o que nos chega ao espírito, no concernente ao gosto, provém dos sentidos?

Esta temática, avaliada pelo próprio Kant como surpreendente, nos remete à faculdade de julgar no sentido de atentar para a questão teleológica que conjectura uma interrogação sobre a finalidade ou significação última de nossos julgamentos. O juízo, quando baseado no gosto, é subjetivo como também particular; mas, ao mesmo tempo, pretende igualmente ser universal e objetivo, como veremos a seguir. Isto porque a capacidade de julgamento, no sentido kantiano, tem seus princípios *a priori* em conceitos puros da razão. No caso do juízo determinante, a capacidade de julgar almeja estabelecer a coligação entre a universalidade da regra e o caso particular subentendido no âmbito do julgamento.

Virginia Figueiredo, em *Os três espectros de Kant*, nos recorda a propósito de uma carta de Kant<sup>63</sup> a Reinhold, de 28 de dezembro de 1787, sua descoberta deste novo princípio *a priori* que lhe “forneceria matéria a investigar até o final de sua vida”. Esta autora destaca o escopo inicial de Kant intitular sua obra como *Crítica do gosto* e que mais tarde viria a chamá-la de *Crítica do juízo*, tornando-se a crítica do gosto uma parte desta. Esta informação também se baseia em uma das cartas de Kant a Reinhold, em 1788. Acerca do projeto filosófico<sup>64</sup> de Kant em torno da CFJ, Virginia Figueiredo (2004, p.70) também esclarece que a terceira *Crítica* pretende resolver um problema de um caos empírico, da mesma forma que

<sup>63</sup> Cf. Nesta carta, Kant salienta: “Trabalho agora na Crítica do gosto, por ocasião da qual foi descoberta uma nova espécie de princípio a priori, diferente dos precedentes. Pois as faculdades do espírito são três: faculdade do conhecimento, sentimento de prazer e de dor, e faculdade de desejar. Encontrei os princípios a priori para a primeira, na Crítica da Razão pura (teórica), para a terceira, na Crítica da razão prática. Procurei-os também para a segunda, e mesmo que, uma vez, tenha considerado impossível encontrá-los, fui posto nesta via pela sistematicidade que a análise das faculdades consideradas anteriormente me fizera descobrir no espírito humano, e que me fornecerá matéria a admirar e a aprofundar, na medida do possível, suficiente para o resto da minha vida.” (KANT *apud* FIGUEIREDO, 2004, p.65).

<sup>64</sup> Sobre essa questão, anunciada na correspondência com Reinhold, de a natureza continuar sendo incognoscível para nossas faculdades. Cf. Allison, H.E. **Kant’s theory of taste: a reading of the Critique of Aesthetic Judgment**, Cambridge: Cambridge University Press: 2001.

suscita a necessidade de um novo princípio transcendental, uma vez que o caos transcendental havia sido repellido ou superado pela *Dedução Transcendental*.

Na CFJ, o filósofo acredita ter encontrado não o complemento às duas primeiras *Críticas*, mas o fator intermediário procurado ou o fundamento último, isto é, o *juízo de reflexão*. Este tipo de juízo é que indicará o liame entre o sensível e o suprassensível e, sobretudo, sua dimensão *a priori* pela qual as leis dos sentimentos de prazer e desprazer se assentarão. Tanto os juízos teleológicos quanto os estéticos são reflexionantes e não determinantes, como na CRP, ou seja, eles não são simplesmente objetivos nem consistem na vinculação característica da CRP entre intuição empírica e categoria do entendimento. Os juízos reflexionantes partem sempre do particular e a tarefa que se incumbe à imaginação é procurar um universal quando este não é dado *a priori*. Apesar de ser subjetivo e singular, o juízo de reflexão é um juízo singular que pretende uma validade universal, entretanto não existem condições objetivas, uma vez que o conceito sobre o qual se encontra fundado não determina o dado, porém possibilita o julgamento.

Assim Figueiredo adverte que: “Como consequência da noção de reflexão<sup>65</sup>, é necessário indicar o sentimento de prazer, já que Kant o definiu ineditamente como um prazer da reflexão e não da sensação.” (2010, p.76). Por sua vez, na CRPr, a vontade livre que adere à lei moral, ao mesmo tempo recusa como determinantes da ação os móveis sensíveis, os sentimentos de prazer e desprazer, a causalidade empírica. Na medida em que todos os juízos desta terceira *Crítica*, tanto os estéticos quanto os teleológicos, são reflexionantes, uma qualidade deste tipo de reflexão que se trata de ressaltar, pelo menos quanto à imaginação, é sua recepção ao contingente, o que é relevante tanto do ponto de vista da estética de Kant, quanto pelo viés que será apresentado posteriormente, neste estudo, sobre a dimensão política da teoria do juízo de Kant.

Após estes esclarecimentos introdutórios, na explanação que se segue sobre a CFJ priorizamos a *Análise da Faculdade do Juízo Estético*, parte em que Kant expõe o juízo de gosto. A atenção a este empreendimento kantiano é de suma relevância, pois possibilitou à teoria estética o reconhecimento do princípio da autonomia no âmbito do ajuizamento sobre o objeto estético. Mas por que a tese fundamental da estética kantiana estaria contida na *Crítica do Juízo*? O próprio Kant enfatiza que as condições do gosto não teriam sido estabelecidas ou esgotadas; sem tampouco pretendermos fazê-lo nesta dissertação, trata-se de examinar alguns

---

<sup>65</sup> E pelo conceito de reflexão entende-se a relação que o sujeito estabelece consigo mesmo no âmbito das faculdades de conhecimento, diante da representação do objeto. Contudo, desta relação não é produzido nenhum conhecimento por não dizer nada do próprio objeto, isto é, este intercâmbio entre sujeito e representação que se tem do objeto possui sentido apenas para o sujeito no domínio de seu sentimento de prazer ou desprazer.

tópicos que nos parecem os mais fundamentais para compreender a interpretação que lhes dá Arendt.

Salientamos que esta *Crítica* aborda, dentre outras questões, a capacidade de comunicação do estado de ânimo e a sua universalidade. Essa universalidade verifica-se na possibilidade da fundação de um conceito que, no entanto, não é determinante do sentimento de prazer, embora possibilite a sua comunicação. Nota-se que esse sentimento possui um princípio *a priori*, nas faculdades cognitivas de todos os sujeitos. De tal modo, que um juízo tipicamente singular, uma vez pautado no sentimento do sujeito, pode ter validade universal. Este empreendimento se deve ao fato de que os juízos são estimulados reciprocamente pelas faculdades humanas e têm, com efeito, um sentimento da mesma natureza em todos os sujeitos em função de seu marco de origem.

Na CFJ, destacam-se a relevância da investigação crítica dos princípios da faculdade do juízo de gosto e, sobretudo, a questão do ajuizamento que concerne ao Belo e ao Sublime. No *prólogo*, o filósofo elucida sobre estes princípios que:

[...] embora eles por si só em nada contribuam para o conhecimento das coisas, eles apesar disso pertencem unicamente à faculdade do conhecimento e provam uma referência imediata dessa faculdade ao sentimento de prazer e desprazer segundo algum princípio *a priori*, sem o mesclar com o que pode ser fundamento de determinação da faculdade da apetição, porque esta tem seus princípios *a priori* em conceitos da razão. (KANT, 2010b, p.13).

Decorre daí que a pretensão à universalidade não se ergue ou limita a apenas um juízo singular sobre o belo. Sendo assim, é tipo de juízo baseado em um sentimento de prazer pode ser considerado como válido universalmente por se tratar de um sentimento<sup>66</sup> de prazer comum a todos os sujeitos. Sobre a qualidade do que seja o belo ou a beleza, é o juízo do gosto que vai legislar o predicado. Diante da irredutibilidade da experiência estética ao nível puramente conceitual, é preciso considerar o significado da relação entre interesse e desinteresse diante de um objeto acerca do qual se exerce o juízo sobre o belo ou a beleza. Antes de considerarmos esta questão do interesse, é preciso ressaltar as implicações concernentes à caracterização reflexiva do juízo de gosto.

Acerca deste ponto, de acordo com Kant, a constituição de nossos julgamentos se dá ora de forma *a posteriori*, ou seja, pela capacidade que temos de descrever a realidade

---

<sup>66</sup> Ademais, esse sentimento abarca muito mais que sensação, envolve especialmente reflexão, ponto relevante para a interpretação política de Arendt, como trataremos adiante.

empírica por meio de uma análise, ora pela capacidade de verificação sintética *a priori*, por vezes, universal e necessária acerca da existência empírica. A *Faculdade do Juízo*, num primeiro sentido, traduz-se pela capacidade de se pensar o singular como constituinte e constitutiva do universal. O juízo inerente a esta subsunção, apresenta-se sob o modo de determinante (*bestimmend*), isto é, os juízos determinantes estão implicados em julgamentos cuja determinação é subsumida numa regra universal. Virginia Figueiredo sintetiza que: “são juízos tipicamente teóricos, objetivos, lógicos, da primeira Crítica, e consistem na aplicação dos conceitos *a priori* do entendimento ou da categoria à intuição. Neles, a imaginação tem a tarefa de esquematizar.” (2004, p. 75).

Contudo, podemos ainda pensar num outro tipo de julgamento cujo preceito se reporta a esse modo de julgar que requer um estado de espírito pelo qual, mesmo o sujeito estando em plena consciência do objeto, todavia não há a pretensão de detê-lo por quaisquer interesses utilitários ou teóricos. Este registro visa a transformar um tipo de julgamento num outro peculiar. Eis uma dicotomia ou um paradoxo no seio deste modo de julgar, destes intitulados juízos reflexionantes (*reflektierend*). Acerca destes, Figueiredo lembra que a imaginação que se submetera ao entendimento, nos juízos determinantes, muda-se de posição quanto aos reflexionantes. Assim sendo, a autora reforça que, nos juízos reflexionantes: “é ela [a imaginação] que passa ao comando, exercita sua capacidade de abertura para o mundo, para o outro, para a diferença, para o que ainda não tem conceito.” (FIGUEIREDO, 2004, p.75).

Tendo em vista os problemas inerentes à primeira e à segunda *Crítica* no tocante ao juízo, assim como da relação entre elas, Kant reivindica para o juízo reflexionante uma faculdade autônoma em seu exercício. Assim, o filósofo a caracteriza da seguinte forma:

A faculdade de juízo reflexiva, que tem a obrigação de elevar-se do particular na natureza ao universal, necessita por isso de um princípio que ela não pode retirar da experiência, porque este precisamente deve fundamentar a unidade de todos os princípios empíricos sob princípios igualmente empíricos, mas superiores e por isso fundamentar a possibilidade da subordinação sistemática dos mesmos entre si. (KANT, 2010b, p.24).

O procedimento deste juízo de reflexão<sup>67</sup> exprime-se por buscar encontrar uma significação universal diante do particular ou da multiplicidade particular. Assim sendo, uma

---

<sup>67</sup> Cf. HAMM, Christian. Experiência estética em Kant e Schiller. In.: WERLE, Marco Aurélio e GALÉ, Pedro Fernandes. **Arte e filosofia no idealismo alemão**. São Paulo: Editora Barcarolla, 2009. Christian Hamm lembra que reflexão é a faculdade de causar conexões, tanto entre representações dadas, como, e, sobretudo, entre a multiplicidade da intuição e a unidade do conceito. (p.58).

possibilidade de ordenamento desta multiplicidade encontra-se no princípio regulativo do *sensus communis*, ou seja, a universalidade decorrida da reflexividade do juízo seria reivindicada porque as regras e a decisão deste acordo comunitário – *sensus communis* – assentam-se numa avaliação que aprove ou desaprove a sensação. Conquanto o juízo de gosto requeira uma aceitação universal, ele não pretende comunicar sensações ou conceitos, mas almeja compartilhar o “estado de ânimo” (*Gemüt*) que o acompanha. Resulta disso que a faculdade de julgar e não o juízo de gosto, por si mesmo, nos coloca diante dos outros a pretender uma concordância. Neste acordo, o juízo reflexionante, pelas suas especificações já ressaltadas anteriormente, é guiado pela teleologia e não necessariamente pelo gosto, uma vez que esse juízo exprimirá um acordo livre e indeterminado entre todas as faculdades.

Importa assim entender porque chamar de reflexivo e universal o prazer em se que funda o juízo sobre o belo. Pelo fato do juízo de gosto designar uma faculdade subjetiva, nos dizeres de Kant, a representação “é referida inteiramente ao sujeito e ao seu sentimento de vida.” (2010b, p.48). Trata-se, portanto, de um juízo com base no que se sente e não transcorre de uma explicação lógica. Quanto ao aludido, ressalta o filósofo que “o juízo do gosto não é, pois, nenhum juízo de conhecimento, por conseguinte, não é lógico e sim estético, pelo qual se entende aquilo cujo fundamento de determinação não pode ser senão subjetivo.” (KANT, 2010b, p.48).

Observemos a seguir estes passos da *Analítica do Belo*, a parte da CFJ em que Kant aborda a questão do juízo de gosto, dos quais destacamos tais momentos: um primeiro, produto de uma análise da qualidade dos juízos; um segundo, acerca dos aspectos quantitativos; um terceiro, quanto à relação aos fins; e o último quanto à modalidade da complacência no objeto.

Quanto ao primeiro nível relativo à qualidade, os juízos de gosto podem ser afirmativos, negativos e limitativos. Como ressalta Zeljko Loparic (2010, p.121):

Kant distingue explicitamente entre juízos que falam de belo (*schön*) e juízos sobre o cotidiano ou trivial (*alltäglich*) e sobre o feio (*hässlich*), tríade de predicados estéticos à qual correspondem três estados sentimentais ou atitudes valorativas de natureza estética: comprazimento, indiferença e desprazimento. (LOPARIC, 2010, p.121).

Neste primeiro momento, Kant elucida sobre o juízo de gosto, que aquilo que denominamos de belo diz respeito ao sentimento de prazer que o sujeito experimenta, bem como à sua capacidade de julgar aquilo que é dado, como belo. Neste domínio, a

representação que o sujeito faz do objeto não é determinante e, ao ajuizar, ele não pretende, do mesmo modo, conhecer este tipo de representação. Isto se deve ao fato de que o juízo é produto de uma manifestação do sentimento do sujeito diante do objeto que é belo.

O juízo de gosto define-se pelo prazer proporcionado pelos sentimentos suscitados ao homem diante de algo supostamente belo em face da valoração do mundo das obras de arte ou da natureza, e não o seu contrário, isto é, pelo prazer da satisfação de quaisquer fins ou inclinações que satisfaçam alguma apetição. Assim, acerca da questão do interesse, no § 2 da *Analítica do Belo*, podemos observar o esclarecimento de Kant sobre a complacência que determina o juízo de gosto como independente de todo interesse, pois o interesse resulta de um prazer proveniente de satisfações produzidas pela faculdade de apetição, “quer como seu fundamento de determinação, quer como vinculando-se necessariamente ao seu fundamento de determinação.” (KANT, 2010b, p.49).

Nestes termos, o juízo de gosto expressa o sentido humano suscetível de prazer ou desprazer mediante um espetáculo ou um objeto artístico, isto é, o gosto alicerça esteticamente a própria faculdade de julgar. O que designamos por belo se funda no gosto e é, conseqüentemente, um juízo reflexivo estético. Uma referência de Julien Benda pode nos auxiliar quanto ao entendimento do que foi dito sobre apreciação de um objeto, do ponto de vista do juízo de gosto. Notemos, a seguir, sua orientação:

Vê-se facilmente que ao dizer que é belo e mostrar que tenho gosto, eu me ocupo não da dependência que possa ter da existência do objeto, mas do que faço dessa representação em mim mesmo. Todos admitem que um julgamento de beleza, em que entre em jogo a mais ligeira partícula de interesse, já deixa de ser um puro julgamento de gosto para tornar-se muito parcial. Não nos devemos deixar influenciar pela existência das coisas, mas permanecer totalmente indiferentes, para poder fazer de juiz em assunto de gosto. (BENDA, s/d, p.150).

Segundo Kant, há um interesse relacionado à complacência ligada à representação da existência de um objeto. Deste modo, tem-se a necessidade de uma purificação do juízo do gosto, no sentido de que este é um juízo desinteressado da existência de quaisquer objetos. É possível fazer algumas distinções no tocante à complacência diante do próprio juízo do gosto. Kant esclarece que:

O agradável e o bom têm ambos uma referência à faculdade da apetição e nesta medida trazem consigo, aquele uma complacência patologicamente condicionada (por estímulos), este uma complacência prática, a qual não é determinada simplesmente pela representação do objeto, mas ao mesmo tempo pela representada conexão do sujeito com a existência do mesmo. Não simplesmente o objeto apraz, mas também sua existência. Contrariamente, o juízo de gosto é meramente

contemplativo, isto é, um juízo que, indiferente em relação à existência de um objeto, só considera sua natureza em comparação com o sentimento de prazer e desprazer. (KANT, 2010b, p.54).

A tematização desta dimensão da faculdade de julgar encontra-se fundamentada na relação entre tal capacidade reflexionante e o sentimento de prazer e desprazer. Kant reforça que: “Gosto é a faculdade de ajuizamento de um objeto ou de um modo de representação mediante uma complacência ou descomplacência independente de todo interesse. O objeto de uma tal complacência chama-se belo.” (KANT, 2010b, p.55).

Quanto à problemática do desinteresse, embora não se dissocie necessariamente do âmbito do interesse, constitui, sobretudo, um elemento fundamental na estética kantiana, pois é ele que confere a autonomia do juízo de gosto na recepção do belo e da beleza, porquanto que, segundo Noguera: “[...] este desinteresse implica uma reação especial que supõe a avaliação de um objeto singular sem considerá-lo de acordo a sua utilidade ou ao prazer que pode nos proporcionar antes da realização de qualquer juízo.” (2006, p.54).

O juízo de gosto, esclarece Marc Jimenez, não é, portanto, um juízo sobre o belo, “mas sobre o elo entre a representação deste objeto e nossas faculdades, entendimento e imaginação. Ele não obedece a uma regra formulável objetivamente, visto que seu ponto de partida está baseado num sentimento subjetivo.” (JIMENEZ, 1999, p.130). Na sequência, este mesmo autor alude a outra peculiaridade do juízo de gosto, ou seja, comunicação universal permitida àqueles de senso comum estético, a partir do que o referido desinteresse apresenta-se como resultante de uma finalidade sem fim específico.

Quanto ao ponto de vista da quantidade, neste segundo momento da *Analítica do Belo*, Kant propõe que o Belo é o que apraz universalmente sem conceito, não somente por independe de todo interesse, como também por não se fundar em alguma inclinação do sujeito. Igualmente não se considera nenhuma condição privada no tocante à complacência destinada ao objeto. Kant, no § 6, salienta que a beleza do objeto deve refletir uma qualidade do próprio objeto, em contrapartida aquele que julga desempenhará seu julgamento *como se fosse* um juízo lógico [grifo nosso]. Entretanto, Kant ressalta que tal juízo é somente estético, pois diz respeito somente a uma referência da representação do objeto ao sujeito, advertindo que: “[...] de conceitos essa universalidade tampouco pode surgir.” (2010, p.56). Deste modo, por via dos conceitos, não se oferece nenhuma passagem ao sentimento que se caracteriza como prazer ou desprazer, como já foi sugerido anteriormente e tal como Kant reforça no § 6 desta *Analítica*. Mesmo pretendendo uma validade universal, isto é, o assentimento de todos



aqueles que estão envolvidos no julgamento de um objeto estético, Kant deixa claro que um juízo do gosto é sempre singular e reforça esta tese no § 33 afirmando que: “De fato o juízo de gosto é sempre proferido como um juízo singular do objeto. O entendimento pode, pela comparação do objeto sob o aspecto da complacência com o juízo de outros, formar um juízo universal.” (KANT, 2010b, p.131).

Se, por um lado, a noção de agradável pode culminar no sentimento privado com que cada um pode, por direito, dizer algo sobre um objeto, por outro, Kant (2010b) afirma a respeito do agradável que, no âmbito do ajuizamento, ele pode encontrar uma unanimidade entre pessoas com relação ao agradável em geral. Daí a expressão “validade comum” (*Gemeingültigkeit*) que Kant (2010b, p.59) utiliza para tratar desta universalidade estética como diferenciada da utilizada na lógica, isto é, para designar a validade da referência ao sentimento de prazer e desprazer de cada sujeito e não de uma representação ligada à faculdade de conhecimento. O filósofo ressalta que esse aspecto de quantidade estética da universalidade não pode ser encontrado, de igual forma, no juízo sobre o agradável dos sentidos. Dizemos aqui quantidade, tendo em vista sua validade para qualquer um, diferente do que se observa no juízo sobre o agradável. Destarte Kant ressalta que:

Quando se julgam objetos simplesmente segundo conceitos, toda representação da beleza é perdida. Logo, não pode haver tampouco uma regra, segundo a qual alguém devesse ser coagido a reconhecer algo como belo. (KANT, 2010b, p.60).

Assim, da mesma forma, pode-se entender sobre a peculiaridade do juízo de gosto que ele não tem relação alguma com a imposição argumentativa de outrem sobre sua conformação, pois se assim o fosse, o juízo de gosto não teria autonomia. Por sua vez, se a base do juízo de gosto fosse regida por uma lei heterônoma, certamente cada sensação privada poderia decidir sobre a complacência ou afirmar-se a partir de conceitos sobre alguma validade. Contudo, Kant ressalta acerca deste postulado do juízo de gosto que seu assentimento por todos resulta de uma adesão a propósito de uma voz universal com vistas à complacência, e não da confirmação da beleza a partir de conceitos.

Outra questão que perpassa o juízo de gosto, apresentada por Kant no § 9, é com relação ao sentimento de prazer preceder ou não o ajuizamento do objeto. Diante dos possíveis embates, existiria então uma forma superior de sentimento susceptível de um assentimento universal? Quanto a isto Kant esclarece que esta referida universalidade tem que assentar-se subjetivamente e se traduzir por um estado de ânimo concernente à representação

pela qual o objeto é dado, isto é, num ajuizamento universal válido. Este estado de ânimo implica um acordo das faculdades de representação; além disso, ele pressupõe que a harmonia das faculdades decorrente da consciência de seu livre jogo permita ainda uma comunicabilidade do juízo.

A comunicabilidade universal subjetiva do belo ou da beleza resulta de um livre jogo entre as faculdades da imaginação e do entendimento; neste jogo, em sentido indireto, a beleza envolve o conhecimento. “O jogo promove a vida e o conhecimento, tem este sentido, mas é vivido apenas como jogo de representações no ânimo (*Gemüt*).” (ROHDEN, 1998, p.66). Um aspecto intersubjetivo é então introduzido, permitindo que o gosto seja universalmente comunicável. Quanto a isto, segue-se este esclarecimento de Valério Rohden:

A universalidade não veritativa do juízo do gosto é vivida, enquanto universalidade da complacência, no jogo das faculdades de conhecimento entre si, como um potencial jogo intersubjetivo. A comunicabilidade do juízo, que apreende a relação entre as faculdades de conhecimento sob a forma do jogo, torna-se, pelo envolvimento de todo ânimo (*Gemüt*), uma comunicabilidade máxima, não só pela relação interna das suas faculdades, mas pela relação dos próprios ânimos entre si no juízo do gosto. Pois o juízo do gosto, além de envolver sobretudo a imaginação e o entendimento, pela universalidade de seu ponto de vista, envolve todos os ânimos que julgam. (ROHDEN, 1998, p.67).

Nesse sentido, reportando-nos ao próprio Kant, o juízo de gosto alarga sua validade meramente subjetiva, “ele contudo estende a sua pretensão a todos os sujeitos, como se ele pudesse ocorrer sempre caso fosse um juízo objetivo, que assenta sobre fundamentos cognitivos, e pudesse ser imposto mediante uma prova.” (KANT, 2010b, p.132). Pedro Costa Rego (2011)<sup>68</sup> pontua que Kant não se contenta em analisar a quantidade do juízo de gosto, do ponto de vista da *Beurteilung*, e deduz na sua investigação desse modo do juízo que sua universalidade estética distingue dos pressupostos universais dos juízos determinantes, uma vez que seus princípios repousam sobre um princípio intersubjetivo não-conceitual. Este mesmo autor, em outro texto, delinea sobre esse ponto que:

[...] todos os juízos que envolvem a produção de um sentimento de prazer desinteressado têm de ser contados entre os juízos universalmente válidos. Isso porque uma vez que todos os juízos (envolvendo prazer) que apresentam validade meramente privada têm de ser desinteressados, basta estarmos diante de um juízo desinteressado da existência do seu objeto para inferir que não pode se tratar de um juízo de validade meramente privada, e tem de ser um juízo universalmente válido. (REGO, 2010, p.182).

---

<sup>68</sup> Cf. REGO, Pedro Costa. Universalidade estética e universalidade lógica: notas sobre o § 8 da Crítica do Juízo de Kant. In.: **Trans/Form/Ação**. Vol.34. Marília, 2011.

Este tema, de acordo com Gérard Lebrun, vincula-se ao fato de que a definição do belo permanecer subordinada “à análise dos critérios de retidão que permitem o exercício do juízo de gosto. Ora, como essa retidão é antes de tudo uma figura da verdade-*adequação*, o platonismo é inevitável [...]” (LEBRUN, 2002, p. 446). Todavia, vale lembrar que a conexão entre os preceitos do desinteresse e da universalidade não se aplicam a todos os juízos que produzem um sentimento de prazer, nem tampouco garante o requisito de validade universal, como é o caso dos juízos práticos em geral. Assim sendo, as bases do juízo de gosto kantiano não se assentam numa finalidade subjetiva que esteja ligada ao interesse, nem tampouco estão ligadas a uma finalidade objetiva que almeje o bem.

Quanto ao terceiro momento da *Analítica do Belo*, a conformidade a fins ou finalidade sem fim, Kant esclarece que ela é formal ou subjetiva, e sendo produzida pela imaginação, escapa ao entendimento e não produz, portanto, um conceito de fim. Figueiredo observa sobre ponto, com base na letra kantiana, que: “a causalidade de um conceito com respeito a seu objeto é a conformidade a fins (*forma finalis*).” (KANT, 1993, p.64, 66-67 *apud* FIGUEIREDO, 2004, p.86).<sup>69</sup> Kant afirma que a faculdade de apetição à mercê da determinação conceitual ao agir se conformando à representação de um fim, é denominada vontade. Acerca deste assunto, Kant afirma que:

Conforme a um fim, porém, chama-se um objeto ou um estado de ânimo ou também uma ação, ainda que sua possibilidade não pressuponha necessariamente a representação de um fim, simplesmente porque sua possibilidade somente pode ser explicada ou concebida por nós na medida em que admitimos como fundamento da mesma uma causalidade segundo fins, isto é, uma vontade, que a tivesse ordenado desse modo segundo a representação de uma certa regra. A conformidade a fins pode, pois, ser sem fim, na medida em que não pomos as causas desta forma em uma vontade, e contudo somente podemos tornar compreensível a nós a explicação de sua possibilidade enquanto a deduzimos de uma vontade. (KANT, 2010b, p.64-65).

As bases do juízo do gosto privilegiam assim uma finalidade sem fim, que encontra na representação formal do objeto uma condição harmoniosa para que as faculdades representativas e do sentimento possam se estabelecer. Noutras palavras, essa faculdade de julgar manifesta-se como uma harmonização da imaginação e do entendimento sem, contudo, aprisionar tal objeto da representação num conceito. Nesta perspectiva, o prazer estético se

---

<sup>69</sup> Cf. FIGUEIREDO, Virgínia Araujo. Os três espectros de Kant. In: **O que nos faz pensar**. nº18. Setembro. Rio de Janeiro: PUC-RIO, 2004. pp.65-100. A autora adverte que certamente os embargos não são poucos em relação a este tema e que desacordos teóricos marcaram a trajetória dos comentadores kantianos. Neste sentido, esclarece minuciosamente esse terceiro momento da relação ou da finalidade sem fim. (2004, p. 84-87).

depara, nos empreendimentos kantianos, com uma demonstração quanto a sua necessidade ou com as condições pelas quais se dá seu assentimento.

Geraldo Adriano Pereira (2011) sublinha, nesse sentido, que Kant refere-se à faculdade do juízo reflexionante enquanto uma conformidade a fins, mas aludindo também a uma conformidade a fins sem fim. Decorre daí uma ideia regulativa que não podemos dispensar no momento reflexivo da experiência acerca da multiplicidade dos fenômenos. Este autor ressalta ainda que:

A preocupação de Kant, dada a constatação dessa imensa multiplicidade, que escapa à universalidade e à unidade do entendimento como faculdade teórica, é uma possível razoabilidade, uma ordem, uma harmonia entre os diversos, uma espécie de possibilidade de compreensão que dá unidade aos distintos domínios dessas faculdades e às antinomias. A apreensão da percepção, da representação, é exercida pela imaginação; sem um conceito já dado o que resta é um número imensurável de percepções, de possibilidades. (PEREIRA, 2011, p.189).

Pelo fato de a finalidade subjetiva na conformidade a fins ser meramente formal no jogo das faculdades de conhecimento do sujeito em uma representação e por não dispor de um conceito, ela indica um prazer especial ou enigmático no gosto. Nas palavras de Kant, igualmente a consciência deste aspecto de conformidade pela qual um objeto é dado denomina-se o próprio prazer. A justificativa de Kant no § 12 reside em que: “ela contém um fundamento determinante da atividade do sujeito com vistas à vivificação das faculdades de conhecimento do mesmo, logo uma causalidade interna (que é conforme a fins) com vistas ao conhecimento em geral.” (KANT, 2010b, p.68).

Kant reforça mais adiante que: “A conformidade a fins *objetiva* somente pode ser conhecida através da referência do múltiplo a um fim determinado, logo somente por um conceito.” (KANT, 2010b, p.72). Todavia, por ser o juízo de gosto um juízo estético e, por conseguinte, se basear em princípios subjetivos, o fundamento de sua determinação não poder ser nenhum conceito. Assim, Kant elucida, a propósito da liberdade da faculdade da imaginação e de esquematizar sem conceitos, embora não seja o caso do juízo estético, que: “o juízo de gosto tem que assentar sobre uma simples sensação das faculdades reciprocamente vivificantes da imaginação em sua liberdade e do entendimento com sua conformação a leis.” (KANT, 2010b, p.133).

No que diz respeito ao quarto e último momento, que se refere ao juízo de gosto segundo a modalidade da complacência no objeto, Kant apresenta a ideia do juízo sobre o belo como necessário. Todavia, acerca da necessidade pretendida neste momento, não se trata

de uma objetividade teórica pela qual os princípios *a priori* pudessem convencer todos a encontrar complacência no julgamento do belo. Daí pressupor que este assentimento, por se referir a um juízo reflexionante, é expresso em termos de condicionamento de um fundamento que é comum a todos. Esta comunicabilidade máxima é também a condição suprema<sup>70</sup> da possibilidade de um juízo do gosto puro.

A comunicação do juízo de gosto e sua reflectividade decorrem de um sentimento que encontra sua regra na decisão do senso comum. E por senso comum ou senso público (*sensus communis*), Kant vai denominá-lo, no § 20, como um princípio “o qual é essencialmente distinto do entendimento comum, que às vezes também se chama senso comum.” (KANT, 2010b, p.83). O próprio Kant se refere a um sentido interno que não é traduzido somente pela exterioridade dos sentidos, mas, e, sobretudo, por meio dos sentimentos. No § 22, Kant apresenta a necessidade de assentimento universal do juízo de gosto, sob a égide de um sentido comum e sua forma objetiva, e no § 40 Kant reafirma que o juízo do gosto é uma espécie de *sensus communis*, por sua dimensão alargada aos demais, alegando que:

Por *sensus communis*, porém, se tem que entender a ideia 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 à ilusão que, a partir de considerações privadas subjetivas – as quais facilmente poderiam ser tomadas por objetivas – teria influência prejudicial sobre o juízo. (KANT, 2010b, p.139).

Quando pensamos no *sensus communis* decorrente de uma instância empírica, a possibilidade inevitável de acordo e desacordos pode atestar sua invalidade no tocante ao julgamento. Ora, quem se dispõe a julgar, sob o ponto de vista da estética, não necessariamente o faz ignorando alguma necessidade compartilhada por outros por ocasião da judicidade, isto quer dizer que existem alguns sinais exteriores que são compartilhados pelos espectadores que acabam por confirmar tal julgamento acerca de um objeto. Desta forma, quer queira quer não, parece estarmos diante de um dilema intransponível, uma vez que a diversidade de opiniões ou de direção de significação sobre aquilo que julgamos poderá incidir sobre o domínio dos juízos.

---

<sup>70</sup> Cf. DELEUZE, Gilles. **Para ler Kant**. Trad. Sonia Dantas Pinto Guimarães. Rio de Janeiro: F. Alves, 1976. Segundo este autor, a faculdade de sentir, sob sua forma superior, não pode depender mais do interesse especulativo do que do interesse prático. Eis porque apenas o prazer pode ser considerado universal e necessário no juízo estético, acrescenta Deleuze (1976, p.67).

A propósito deste sentimento comunitário (*gemeinschaftliches*) ou desta perspectiva social, por assim dizer, da estética kantiana, Fiona Hughes argumenta que:

A reação meramente apetitiva é uma expressão de meu eu [*self*] egoísta e instintivo, enquanto a reação estética me coloca numa esfera social mínima, à medida que antecipo os juízos de outros e implicitamente dou forma ao meu próprio juízo à luz destes. Encontro-me na esfera social de julgar junto com uma pluralidade de outros. Isso é diferente de estar meramente com outros. É concebível que eu pudesse coexistir com outros e entretanto só ser afetado por eles de um modo marginal. Eles serviriam como restrições externas para as minhas ações. Mas se julgo de tal modo que o meu pensamento antecipa o julgamento dos outros, então habito uma pluralidade de modo diferente. (HUGHES, 1999, p.142).

Apesar da citação acima de Fiona Hughes (1999) não se referir, pelo menos necessariamente, à questão do fenômeno político, percebe-se, ainda assim, que seu argumento sobre o espaço social da estética kantiana se traduz pela possibilidade de comunicação entre sujeitos quando julgam. Como ela mesma reforça, “no ajuizamento estético pressupomos um *sensus communis*, visando realizá-lo como um objetivo ideal.” (HUGHES, 1999, p.143). E, desta forma, salientamos que tanto esta forma de julgar quanto esta pluralidade expressa no *sensus communis* não só é inerente, como importante para a condição humana<sup>71</sup> da ação política. Esse ponto permite a Virginia Figueiredo (2004) não apenas salientar que o juízo de gosto encontra sua possibilidade suprema no *sensus communis*, mas inclusive a ressaltar a partir dessa notificação que: “Com certeza é esta noção que serviu de ponte para interpretações mais “políticas” da CFJ, [...] como é o caso da interpretação de Arendt, a qual extraiu consequências bastante inéditas e originais dessa Crítica de Kant.” (FIGUEIREDO, 2004, p.92-93).

Antes de considerar mais detalhadamente a apropriação política do juízo de gosto por Hannah Arendt, cabe ressaltar que, mesmo havendo, do ponto de vista da experiência estética, certo compartilhamento no modo de sentir e na comunicabilidade do juízo de gosto, o fundamento último desta comunicabilidade no campo da sensibilidade é conferido à razão ou pelo menos possui um modo racional de compreender as particularidades ou as particularidades multifacetadas do mundo fenomênico. Bernardo Oliveira (1998) observa quanto à comunicabilidade no juízo do gosto kantiano que ela pressupõe um estado de consciência – é entrevisto um outro ânimo – sem prejuízo de toda a sua diferença e

---

<sup>71</sup> Cf. Ronald Beiner (1982, p.70), Segundo o autor: “The *sensus communis* is the specifically human sense because communication, i.e., speech, depends on it. To make our needs known, to express fear, joy, etc., we would not need speech. Gestures would be enough, and sounds would be a good enough substitute for gestures if one needed to bridge long distances.”

singularidade. Desta forma, esta comunicabilidade, como este autor salienta: “não reside no fato de ser empiricamente *transmitido* a um outro enquanto mensagem e nem no fato de obter ou não assentimento deste.” (OLIVEIRA, 1998, p.118). Destarte, nota-se que estes elementos salientados por Oliveira são significativos até mesmo para questões políticas, pois ao passo que o juízo de gosto não nasce de um sentimento isolado e o que julgamos no âmbito deste juízo é uma validade universal entrevista no sentimento que, tampouco precisa ser emitido para que se possa ouvir. Assim também nosso julgamento sobre o belo não é determinado por outrem, nem ficamos reféns de um amparo lógico, o que está em jogo é o ânimo e promoção da vida.

#### **2.4.1 O juízo de gosto e seus elementos políticos**

Mesmo sem considerar as implicações políticas do juízo de gosto, o fundamento transcendental deste juízo já constitui um trabalho árduo para todo aquele que se propõe estudá-lo. O recorte especial já anunciado pelo próprio Kant, no *Prólogo à primeira edição de 1790*, reforça tal complicação desta parte de seus escritos.

Mas o exposto até aqui nos permite perguntar em que medida a apropriação do juízo reflexionante, na modalidade do juízo de gosto, seria relevante para a análise do fenômeno político. Em linhas gerais, esta indagação pode ser conjecturada da seguinte forma: o juízo reflexionante atenderia a algumas das exigências da vida política, na medida em que possibilita uma investigação de princípios relevantes para uma vida democrática, visto que pela própria noção de *sensus communis* demandaria dos envolvidos uma comunicabilidade do sentimento estético, mas articulada pela razão.

Esse modo de pensar alargado, do ponto de vista do juízo kantiano, afirmando a inclinação a se orientar e a proceder num domínio público, em que a singularidade do juízo traz em si a consideração da pluralidade, é considerado por Arendt como uma das principais virtudes ou a excelência do político. Segundo Arendt:

Em juízos estéticos, tanto quanto em juízos políticos, toma-se uma decisão, e conquanto esta seja sempre determinada por uma certa subjetividade, também decorre, pelo mero fato de cada pessoa ocupar um lugar seu, do qual observa e julga o mundo, de o mundo mesmo ser um dado objetivo, algo de comum a todos os seus habitantes. (ARENDR, 2005, p.276).

Para Arendt, tanto o gosto quanto o seu julgamento mantêm certo zelo para com as coisas do mundo humano; o gosto humaniza, por assim dizer, o mundo do belo. Sendo uma atividade da *cultura animi*, o gosto possibilita que o verdadeiramente belo seja reconhecido. Para Hannah Arendt (2005), o *sensus communis* remete tanto ao sentimento experimentado na amizade imprescindível ao diálogo político, quanto ao prazer na estética, experimentado pelo artista e pelo espectador, que ao lidarem com os fenômenos do mundo, os julgam belos ou não. Na sua lida com o que é contingente, particular, o juízo estético reflexionante ou mesmo o *sensus communis* não podem ser apenas uma ideia para a faculdade de julgar, mas ter um sentido de comunidade que convém aos homens reais.

Esta atitude resulta na admiração e no cuidado das coisas do mundo. De acordo com Kant, a faculdade de julgar reflexionante fornece um princípio *a priori* que diz respeito às condições da subjetividade para sua aplicação e que encontrará no juízo de gosto um exemplo privilegiado destas condições. Acerca disso, Arendt (1993b) salienta que tal juízo teria sido uma descoberta inteiramente nova. Subtraindo as proposições morais deste âmbito do julgar, a autora acrescenta que: “agora, algo além do gosto irá decidir acerca do belo e do feio; mas a questão do certo e do errado não será decidida nem pelo gosto nem pelo juízo, mas somente pela razão.” (ARENDR, 1993b, p. 17).

Arendt, em EPF, lembra ainda que a primeira parte da CFJ, no tocante aos princípios do juízo estético, talvez contenha o maior e mais original aspecto da filosofia política de Kant. A autora destaca que este juízo contém um aspecto relevante da *Analítica do Belo*, que é basicamente o ponto de vista do espectador ajuizante, conforme o próprio título indica. Arendt acrescenta sobre esse importante princípio do juízo que: “toma como ponto de partida o fenômeno do gosto, entendido como uma conexão ativa com o que é belo.” (ARENDR, 2005, p.273).

Destarte, Hannah Arendt, partindo do intento kantiano em afirmar os aspectos não cognitivos do juízo do gosto e também seu aspecto intersubjetivo, relembra que:

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 progresso 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 um acordo. O juízo obtém sua validade específica desse acordo potencial. Isso por um lado significa que esses juízos devem se libertar das “condições subjetivas pessoais”, isto é, das idiossincrasias que determinam naturalmente o modo de ver de cada indivíduo na sua intimidade, e que são legítimas enquanto são apenas opiniões mantidas particularmente, mas que não são adequadas para ingressar em praça pública e perdem toda validade no domínio público. (ARENDR, 2005, p.274).



Segundo Arendt, é nesta forma de julgar, neste “*sensus communis* judicante racional” [grifo nosso], que se encontra um valor político por excelência. Aqui a imaginação (*facultas imaginandi*) assume um papel fundamental enquanto faculdade de exposição original daquilo que é julgado, sempre tendo em vista a potencial concordância com o juízo de outrem. Juntamente com o pensar, a imaginação possibilita assim o fator de compreensão e afirma a ideia de reconciliação do homem com o mundo para se formar uma comunidade de homens.

De forma mais incisiva e, aliás, ainda mais condizente com nosso objeto de estudo dissertativo, Pereira afirma que a crítica da faculdade do juízo reflexionante “mostra características que estimulam Arendt a ver nela a possibilidade de se pensar uma racionalidade apta a tratar a política tendo à sua frente o horizonte da pluralidade, com tensões que lhe são próprias e vitais.” (PEREIRA, 2011, p.195). Virginia Figueiredo (2004), igualmente tece uma consideração importante quanto ao juízo estético kantiano em seu aspecto que o aproxima do referido senso comum e, sobretudo, quanto à questão dos objetivos democráticos da apropriação arendtiana. Tal apropriação se daria no sentido de superar o egoísmo e estar em constante relação com outros, muito embora seja próprio do pensamento ter seu vínculo inevitável com a solidão. Essa dimensão estética e política do senso comum permite observar o ponto de vista dos outros, “pondo-se no lugar dos outros, pensando a partir da posição alheia a fim de alargar a sua própria perspectiva”; enfatiza Figueiredo (2004, p.94).

Neste aspecto, o pensamento próprio não se separa do espectro dos demais sujeitos, pois pensar sob o ponto de vista da mentalidade alargada, segundo Arendt, concerne à “abstração das limitações que contingentemente prendem-se ao nosso próprio juízo.” (1993b, p.57). O pensamento alargado resulta de um modo próprio de, a partir do espectro do outro, limitarmos aquilo que usualmente chamamos de interesse próprio; este interesse, de acordo com Kant, não é esclarecido e nem é capaz de esclarecimento, mas é limitante. Este tema também é antevisto por Furtado ao esclarecer que:

Assim quanto mais amplo for o domínio do pensamento no interior do qual um indivíduo consegue mover-se entre vários pontos de vistas diferentes do seu, mesmo que este exercício não seja feito durante uma discussão efetiva, mas apenas mediante a imaginação de outros juízos possíveis, mais universal será seu pensamento e, em consequência, mais imparcial. (FURTADO, 2008, p. 116).

Acerca do que foi dito, podemos entender que o tipo de julgamento apto a considerar ações e eventos no espaço público deve estar pautado, por um lado, na autonomia e, por outro, na pluralidade da comunidade política. Desse modo, não é difícil entender que a

comunicabilidade do juízo de gosto, ressaltada por Kant, seja imprescindível à política por permitir afirmar a condição humana da ação, que necessita de publicização e visibilidade. Nestes dois âmbitos, estético e político, a qualidade da ação e a capacidade de julgamento têm papel decisivo na constituição da pluralidade humana. Embora de diferentes modos, é na cena pública que o ator político e o artista afirmam sua verdadeira identidade na relação com os co-atuantes e espectadores. Assim, lembra Odílio Alves Aguiar que uma ação política é legítima na medida em que haja reconhecimento dos envolvidos no espaço público. Nestes termos este autor reforça que: “Assim como o juízo estético necessita da comunidade para obter validade, o juízo político também só tem sentido dentro da referência ao *sensus communis*.” (AGUIAR, 2003, p.259). A sustentação da cena pública pelo juízo alargado do *sensus communis* torna-se assim condição de possibilidade da pluralidade humana e valorização da mesma.

Após esta breve explanação sobre a *Analítica do Belo*, trata-se de considerar algumas linhas gerais da *Analítica do Sublime*, o segundo livro da CFJ. Nossa exposição e análise serão econômicas e pretendem justamente apontar para os motivos que teriam levado Arendt a preferir, em sua apropriação, a *Analítica do Belo* à *Analítica do Sublime*. Lembremos que a *Analítica do Sublime* encontra-se dividida em duas partes: a primeira é atribuída ao objeto como disposição matemática, denominada *Do Matemático-Sublime* e, a segunda, como disposição dinâmica da faculdade de imaginação, denominada *Do Dinâmico-Sublime da Natureza*. Antes de prosseguiremos sobre as referidas linhas gerais da *Analítica do Sublime*, cabe considerar algumas diferenciações apresentadas por Kant ainda no início deste § 23 da *Analítica do Sublime*.

Kant versa já na sua abertura que tanto o belo quanto o sublime agradam por si próprios. Como tratamos na parte anterior deste tópico, advém ao sujeito um prazer produzido pelo belo; mas, por sua vez, há igualmente um desprazer no sublime. Nota-se assim que não se trata de um interesse específico depositado no objeto enquanto tal, mas o desprazer advindo do sublime é sem interesse. Kant ressalta ainda, com respeito a cada sujeito, que na passagem<sup>72</sup> da faculdade de ajuizamento do belo à de ajuizamento do sublime, tanto um juízo quanto o outro se anunciam como universalmente válidos, embora não se trate de uma universalidade teórica, como sublinha Kant: “se bem que na verdade reivindicuem simplesmente o sentimento de prazer e não o conhecimento do objeto.” (KANT, 2010b, p.90).

---

<sup>72</sup> Cf. PEREZ, Daniel Omar. **Kant e o problema da significação**. Curitiba: Champagnat, 2008. Daniel Omar Perez reforça sobre esta passagem anunciada por Kant que: “A diferença entre ambos não está na capacidade (ou faculdade) de julgar, mas no sentimento que dará sentido ao juízo. A forma sintética e o caráter a priori do julgamento sobre o sublime não se diferenciam do julgamento sobre o gosto. A diferença entre o juízo do belo e o juízo do sublime é determinada pelo modo de fazer sentido.” (PEREZ, 2008, p.285).

O belo da natureza volta-se para sua forma e limites no tocante ao objeto, entretanto, o sublime remete ao ilimitado, podendo ser encontrado em um objeto sem forma. Segundo Kant (2010, p.89-92), enquanto o belo aproxima-se de uma indeterminação no entendimento, o sublime, por sua vez, manifesta essa indeterminação na apresentação de um conceito semelhante ao da razão. Isto é, embora o belo e o sublime sejam sentimentos universalizáveis, o belo depende do entendimento e, neste caso, de uma forma; enquanto o sublime é informe e está no espírito apontando para o infinito.

O sublime nasce do “fracasso da representação”, ou seja, não existe harmonia entre representação e juízo, mas um jogo conflitante entre as faculdades. Kant não admite, por assim dizer, o sublime na arte, pois o objeto apenas desperta o sentimento do sublime que é o resultado do fracasso da imaginação. O sentimento do sublime só é possível porque não supõe a possibilidade de representação; assim também o próprio infinito, anteriormente citado, não é representável. A apresentação do sublime sugere uma exibição de intuição em decorrência de um conceito indeterminado.

De acordo com Kant, o sentimento do sublime tem um “mérito que extrapola” nosso prazer advindo da experiência que fazemos quanto a ele, isto é, ele se traduz pelo prazer negativo e não pelo positivo e, assim sendo, não se compromete enquanto tal. Nestes termos, uma estética é negativa à medida que o sublime se refere à ausência de imagem ou à negação da mesma, além do objeto ser reconhecido por aquilo que não é, isto é, o sublime é uma apresentação negativa dessa imagem do objeto. No julgamento do sublime, ressalta-se o ponto de vista do sujeito que julga e a ideia que ele desperta; a imagem do absolutamente grande, por exemplo, não determina o quão grande o objeto de fato é.

Retomando a interpretação da *Analítica do Sublime* proposta por Daniel Omar Perez (2008, p.287), este ressalta que:

Assim, podemos dizer rapidamente que na classificação das formas do juízo encontraremos as mesmas determinações que no belo, a saber: segundo a quantidade, universalmente válido; segundo a qualidade, sem interesse; segundo a relação, conformidade a fins subjetiva e segundo a modalidade, necessária. (PEREZ, 2008, p.287).

Na classificação do sublime segundo a quantidade, Perez lembra-nos que Kant começa a *Analítica do gosto* tratando da qualidade, pelo fato de que aquilo que desperta o sentimento de prazer estético do belo ser a forma da representação do objeto, demarcando assim a singularidade de seu prazer. Entretanto, na *Analítica do sublime*, Kant começa pela

quantidade, no sentido de o informe ou o absolutamente grande ser o que desperta o sentimento sublime. Deste modo, Perez (2008) ressalta, com base na avaliação matemática das grandezas proposta pelo próprio Kant, que, para a avaliação matemática, não há nenhum máximo, quando se julga algo como grande. Todavia, para a avaliação estética, aquilo que é julgado como grande implica que o máximo seja ajuizado com medida absoluta acima do que é possível subjetivamente, ocasionando sobre sua representação a ideia do sublime. Este autor acrescenta que: “Com efeito, a avaliação estética está no esforço de compreensão (*Auffassung*) da imaginação que conduz a uma ideia da razão.” (2008, p.289). Neste sentido, Kant sublinha que:

Portanto, do mesmo modo como a faculdade do juízo estética no ajuizamento do belo refere a faculdade da imaginação, em seu jogo livre, ao entendimento para concordar com seus conceitos em geral (sem determinação dos mesmos), assim no ajuizamento de uma coisa como sublime ela refere a mesma faculdade à razão para concordar subjetivamente com suas ideias (sem determinar quais), isto é, para produzir uma disposição de ânimo que seja conforme e compatível com aquela que a influência de determinadas ideias (práticas) efetuará sobre o sentimento. (KANT, 2010b, p.102).

Já segundo a qualidade da complacência no ajuizamento, ela se expressa pelo sentimento do sublime em fundar-se no desprazer a partir do desajustamento ou desconformidade da faculdade da imaginação e sua impossibilidade de determinar alguma forma no conceito. Disso se segue que, na representação do sublime na natureza, segundo Kant, o ânimo se depara com um movimento que pode ser comparado a um abalo ou a uma alternância de atração e repulsão a partir do objeto. Kant que: “O sentimento do sublime é, portanto, um sentimento do desprazer a partir da inadequação da faculdade de imaginação, na avaliação estética da grandeza [...]” (KANT, 2010b, p.103). O sublime, em relação à conformidade a fins subjetiva, apresenta-se como absolutamente poderoso. Assim, a natureza, de acordo com Perez: “tem de ser apresentada como suscitando medo. Pois no ajuizamento estético, a superioridade sobre os obstáculos pode ser ajuizada somente segundo a grandeza da resistência.” (2008, p.292).

Por fim, quanto à classificação do sublime segundo a modalidade necessária, pode-se afirmar que o imperativo do julgamento do sublime tem por base uma necessidade com vistas à pressuposição de um sentimento moral. Segundo Kant (2010b), pelo fato de não podemos esperar, seguramente, a adesão dos outros quanto aos juízos sobre o sublime, parece exigível uma cultura da faculdade de juízo estética e também da faculdade do conhecimento. Neste sentido, a disposição de ânimo para o sentimento do sublime, o aspecto grande e poderoso

deste tipo de receptividade suscita ao sujeito ideias práticas. Kant ressalta que: “a sublimidade não está contida em nenhuma coisa da natureza, mas só em nosso ânimo.” (2010b, p.110).

Deste modo, neste tipo de modalidade, os juízos estéticos elevam-se da psicologia empírica ao *a priori*. Kant salienta que o sublime sempre está relacionado à maneira de pensar, acrescentando que ele: “está relacionado ao domínio do intelectual e das ideias da razão sobre a sensibilidade.” (KANT, 2010b, p.120). Portanto, a qualidade da tal satisfação no tocante ao juízo decorre de uma concordância entre natureza e espírito; ao contrário do que se tem quanto à satisfação diante do belo<sup>73</sup>, um produto incontestável das faculdades que entram em jogo.

Certamente, dentre outras razões, esta é notável, sendo senão a principal que leva Arendt a preferir a *Analítica do Belo* à do *Sublime*: Se o homem, na perspectiva do sublime, toma consciência do poder que a razão tem de ultrapassar toda medida dos sentidos, por sua vez, na perspectiva da *Analítica do Belo*, Kant trata da faculdade de julgar reflexionante como um potencial jogo intersubjetivo que promove a vida. Neste âmbito, o juízo meramente contemplativo tende a voltar-se do sujeito reflexivo para outros sujeitos possíveis e para outros julgamentos possíveis.

---

<sup>73</sup> Cf. SILVA, Hélio Lopes da. A imaginação na crítica kantiana dos juízos estéticos. In.: **Revista Artefilosofia**. Nº1. Julho. Instituto de Filosofia, Artes e Cultura. Universidade Federal de Ouro Preto: 2006. pp.45-55. O autor traça um paralelo apontando a diferença fundamental entre o belo e o sublime quanto à representação do objeto pela imaginação.

### CAPÍTULO III – A ESTÉTICA KANTIANA SOB A LEITURA FILOSÓFICO-POLÍTICA DE ARENDT

Neste capítulo, será apresentado o nosso objetivo principal, isto é, uma avaliação da filosofia política de Hannah Arendt em torno da teoria de Kant sobre os juízos. Assim, inicialmente, serão apresentados os motivos que levaram Arendt a entrever que, na atualidade, a filosofia teria se reconciliado com a política, e que Kant seria, então, o ícone dessa guinada. Esta questão implica considerar em que se sentidos há indícios de um pensamento político a partir de uma teoria do juízo apresentada em uma obra que não tem uma pretensão política. Em seguida, passaremos à interpretação feita por Arendt, em *Lições*, acerca dessa pergunta e, na parte subsequente, serão feitas algumas considerações que julgamos necessárias para ressaltar os desdobramentos da teoria kantiana do juízo no pensamento de Arendt.

A resposta à questão inicialmente apresentada pode não agradar alguns leitores kantianos, mesmo porque Arendt, ao fazer tal apropriação de seus escritos no contexto de seu pensamento político, como já foi tratado em parte anterior<sup>74</sup>, acaba por desconsiderar alguns dos pressupostos do Idealismo Transcendental kantiano. O incômodo se manifesta, sobretudo para aqueles não leitores de Hannah Arendt que, não familiarizados com a sua estratégia de pensamento e de leitura de outros autores, podem incorrer num julgamento precipitado acerca da sua compreensão e da sua apropriação do pensamento kantiano.

A leitura de Arendt sobre Kant tem recebido inúmeras críticas e objeções<sup>75</sup>; dentre elas, a de que a autora faz apenas uma interpretação, e até mesmo a de que tal interpretação é um tanto quanto arbitrária, que a sua teoria política é ortodoxa e não propriamente heterodoxa, como assinalamos neste estudo. Segundo essa censura, aponta-se que Arendt recorre a elementos que o próprio Kant não teria abordado ou sugerido. Percebem-se também, mediante as críticas, acusações de que Arendt teria inventado uma nova filosofia política por ocasião de sua interpretação de Kant, em LFPK. É mais prudente concordar com André Duarte, que esclarece, nos comentários de *Lições*, sobre o propósito de Arendt nessa obra:

---

<sup>74</sup> Cf. Capítulo I – O horizonte político de Hannah Arendt. Neste, tratamos de pontos fundamentais da filosofia política de Arendt, sobretudo os quais realçam a proposta de leitura de obras de Kant.

<sup>75</sup> Cf. ROVIELLO, Anie-Marie. **Senso comum e modernidade em Hannah Arendt**. Trad. Bénédicte Houart / João Filipe Marques. Lisboa: Instituto Piaget, 1987. Roviello, em *Moralidade da consciência e ética da responsabilidade pelo mundo* (1987, p. 39-40) e, em *Da desobediência civil como dimensão da responsabilidade pelo mundo* (1987, p.50-58), lembra que qualquer leitor de Hannah Arendt, minimamente atento, reconhecerá que as suas análises de acontecimentos políticos concretos, a começar, evidentemente, pela análise do totalitarismo, caracterizam-se por uma grande exigência moral. Entretanto, ressalta a autora que alguns ficaram surpreendidos pela contradição, que julgam poder realçar, entre essa exigência e os fundamentos antiéticos dos princípios políticos explicitados pela autora.

Se se trata de dialogar com o pensamento kantiano, mais do que de simplesmente segui-lo à risca, não devemos nos espantar se a interpretação arendtiana dos textos de Kant volta-se, por vezes, muito mais para a apreensão daquilo que eles dão a pensar e a entrever do que para a apreensão de sua própria “letra”. (DUARTE, 1993b, p. 112).

Embora se percebam controvérsias em muitas críticas sobre tal obra, não pretendemos desmerecê-las. Ademais, resta-nos lamentar pela interpretação arendtiana não ter, de fato, mudado o rumo dos interesses de muitos filósofos pelo pensamento político dessa autora, nem tampouco ter se estendido para além do seu círculo de leitores. Destarte, nosso intento é apenas ressaltar aspectos imprescindíveis para um esclarecimento a respeito de tal problemática sobre a sua leitura de Kant. Começamos por apresentar o que leva Arendt a conceber Kant como o seu pensador político predileto; em seguida, passaremos à sua própria interpretação, em *Lições*; por fim, a algumas declarações de Hannah Arendt e às nossas considerações na esteira das conclusões sobre tal apropriação.

### **3.1 O “retorno” do filósofo ao cenário político**

Para Arendt (1993a), embora não seja habitual para o filósofo desenvolver interesse pela atividade política, pode-se perceber, no entanto, que o pensamento político contemporâneo e alguns momentos da tradição reconhecem neste âmbito autênticos problemas filosóficos. A autora, em VE, elucida que a circunstância de retirada do âmbito do agir é, historicamente, a mais antiga condição postulada para a vida do espírito, em seu aspecto reflexivo. Acerca de tal retirada, a autora esclarece: “Em sua forma original, funda-se na descoberta de que somente o espectador, e nunca o ator, pode conhecer e compreender o que quer que se ofereça como espetáculo.” (ARENDRT, 2008a, p.111).

Todavia, os acontecimentos políticos do *novo mundo* [grifo da autora], em especial, os eventos e sequelas ocasionados pelas duas grandes guerras, suscitaram novos padrões de entendimento, tendo em vista a perturbação do pensamento pelas novas experiências que modificaram o cotidiano.

Segundo Arendt, visto que o homem não se realiza inteiramente em sua capacidade de reproduzir a sua existência biológica, nem manifesta plenamente a sua humanidade fora do espaço comum, sua realização figura-se numa instância que implica algum tipo de ação política. Repensar uma política para o “novo mundo” sugere não apenas a revisão de

categorias de pensamento e a criação de novas, mas também a reavaliação da qualidade da ação política, para que ela possa dar sustentabilidade a novas circunstâncias que emergiram. Desse modo, enfraquece a dicotomia entre pensar e agir, mesmo porque o “homem de pensamento” não pode mais recorrer a padrões universais para explicar as experiências com novas características e com implicações políticas diferenciadas.

Daí Arendt salienta também que “a filosofia se demonstrou mais preparada, e os filósofos, mais dispostos do que outrora a reconhecer a importância das ocorrências políticas.” (ARENDR, 2008c, p.446). Nessa perspectiva, resta, de agora em diante, ao filósofo, “deixar a sua torre de cristal” e exercer sua capacidade judicativa diante dos apelos atuais da existência. Arendt aponta, a partir disso, que:

O abandono da posição de “homem sábio” pelo próprio filósofo talvez seja politicamente o resultado mais importante e fértil do novo interesse filosófico pela política. A rejeição da pretensão à sabedoria abre caminho para um exame do domínio político em seu conjunto, à luz das experiências humanas elementares nesse domínio, e, implicitamente, descarta conceitos e juízos tradicionais que têm suas raízes em formas completamente distintas da experiência. (ARENDR, 1993a, p.77).

Dessa forma, a inclinação dos homens de pensamento em direção à realidade concreta teria sido decisiva. Ademais, percebe-se que esse debate sobre a construção de um novo pensamento político para um novo tempo torna-se um embargo difícil de ser dissolvido, mesmo porque toda tentativa de conciliar pensamento e ação não teria apagado a origem trágica desta tentativa, ou seja, a condenação do sábio filósofo pela *polis* grega. Assim, Sylvie Courtine-Denamy indica que:

Essa nova política da amizade, da qual o mundo novo está à espera, requer então homens novos, capazes de pensar o que fazemos, de se agarrar ao concreto, pois cabe a eles a árdua missão de se situar nesse entre-tempo determinado pelas coisas que não são mais e por aquelas que não são ainda. A emergência desses homens novos pressupõe uma educação e mesmo “a mais alta forma de educação” que lhes permita aceder à “arte política verdadeira”, aquela [educação] que permita a um homem não apenas obedecer a leis, mas também fazê-las. (COURTINE-DENAMY 2004, p.155).

Esta mudança na direção do pensamento<sup>76</sup>, na avaliação de Arendt, desvelou-se não só pela revisão da capacidade de compreender e julgar, mas também pela atitude de resistência

---

<sup>76</sup> Cf. COURTINE-DENAMY, Sylvie. **O cuidado com o mundo**: diálogos entre Hannah Arendt e alguns de seus contemporâneos. Trad. Maria Juliana Gambogi Teixeira. Belo Horizonte: UFMG, 2004. Sylvie Courtine-Denamy assinala que “[...] ‘a rebelião do filósofo’ contra a filosofia é tão antiga quanto a história da filosofia e



face à decadência da política e, conseqüentemente, pela necessidade de responder ao apelo de cuidado com a durabilidade do mundo. Tal situação é fácil de ser percebida, sobretudo, pelos filósofos existencialistas franceses que, segundo a autora, buscaram no pensamento político sentidos para os impasses filosóficos. Na opinião de Arendt (1993a), eles resistem a soluções simples, bem como a qualquer conformação a teorias filosóficas cristalizadas. Arendt, no ensaio intitulado *O existencialismo francês*, de fevereiro de 1946, esclarece:

Os existencialistas franceses, mesmo com vastas diferenças entre si, estão unidos em duas linhas principais de revolta: primeiro, o vigoroso repúdio do que chamam de *l'esprit de sérieux* [espírito de seriedade]; e, segundo, a irada recusa de aceitar o mundo enquanto tal como o meio natural e predestinado do homem. (ARENDR, 2008c, p. 218).

Após demarcar o interesse de pensadores franceses e alemães pela política, no contexto filosófico europeu do século XX, Hannah Arendt destaca que é Kant quem, dentre os pensadores modernos da Alemanha, representa uma contribuição significativa para essa aproximação do filósofo com a política. Como já assinalado, contudo, a autora reforça que Kant não construiu uma filosofia política em sentido estrito, nem tampouco buscou conhecimentos e mecanismos técnicos para a administração da vida social e do Estado. Como mencionado e como veremos mais detalhadamente neste capítulo, são os preceitos do juízo de gosto kantiano que permitem aos homens a capacidade de julgar e de se organizar politicamente.

Em Kant, Arendt acredita ter encontrado um juízo aprimorado que não se limita por mecanismos determinados *a priori*. Em consequência disso, sugere a possibilidade de novas formas de pensar, de perceber, de deliberar e, sobretudo, de agir sobre o mundo. Sônia Maria Schio esclarece melhor sobre o assunto afirmando que:

O sentimento de beleza, que gera prazer no gosto, não é uma necessidade, mas uma possibilidade presente ao humano, pertencente a ele pelas faculdades da sensibilidade, da razão, do entendimento e da imaginação, em especial. O juízo de gosto pode se manifestar a qualquer momento, apesar dos múltiplos fatores dispersos na vida social que visam a que ele não aflore. (SCHIO, 2008, p.120).

---

da metafísica ocidental, a novidade do existencialismo está na concretização de que 'o espírito humano tendo cessado de cumprir, por razões misteriosas, a funda que lhe é própria', problemas, ao menos 'de viver com eles, sem tornar-se, nos termos de Sartre, um cafajeste, um hipócrita'." (2004, p.135).

Na releitura de Arendt, a faculdade de julgar kantiana sugere o interesse dos espectadores quanto à experiência das relações político-sociais através da via da comunicabilidade, ou, mais precisamente, do ajuizamento. Daí Arendt enfatizar a prioridade do juízo do espectador em relação ao juízo do ator: Enquanto o ator, na condição de envolvido, não pode buscar significação numa perspectiva mais ampla, o espectador, por não possuir nenhuma intencionalidade específica relativa ao agir, apresenta condições que permitem emitir um juízo imparcial, uma vez que a sua posição é denotada pela exterioridade face ao evento.

Acerca desse ponto, Celso Lafer lembra essa concepção de Arendt de que os espectadores, mesmo dotados de algumas características próprias do ator, “não se retiram do mundo das aparências como o filósofo no pensar, mas, ao contrário, constituem, pela sua pluralidade e pelo seu inter-relacionamento, o mundo das aparências.” (LAFER, 2003, p.102). Essa perspectiva atestada por Arendt sobre o pensar kantiano, como ressalva Lafer, revela um compromisso implícito do homem para com a preservação da pluralidade humana e um peso de cunho político. É o próprio Kant quem, antes de Arendt, atentou-se para a necessidade de alargar-se o espectro do debate público como fundamento do exercício das faculdades espirituais do homem.

### 3.2 Interpretação de Hannah Arendt dos escritos de Kant

Apresentaremos, a seguir, de modo mais detalhado, as considerações de Hannah Arendt por ocasião de sua releitura de Kant. O material principal acerca desse assunto foi recolhido postumamente e organizado em LFPK; uma compilação de notas de cursos ministrados por Arendt na *New School for Social Research*, no outono de 1970, reunidos por Ronald Beiner<sup>77</sup>. Segundo Beiner, pelo fato de Arendt não ter vivido o suficiente para escrever *O Julgar*, que seria o coroamento de *A Vida do Espírito*, as *Lições*<sup>78</sup> oferecem ao

---

<sup>77</sup> Serão utilizadas, nesta parte da dissertação, duas traduções da obra de Hannah Arendt *Lições sobre a Filosofia Política de Kant*: uma inglesa, feita por Ronald Beiner, de 1982, e outra em português, feita por André Macedo Duarte, de 1993b. Todavia, priorizaremos, ao longo do capítulo, nas citações, a tradução em português, de 1993 (citada como 1993b).

<sup>78</sup> Cf. ARENDT, Hannah. **Lectures on Kant's political philosophy**. Trad. Ronald Beiner. Chicago: The University of Chicago Press, 1982. Beiner lembra, no prefácio, essa intenção arendtiana: “The Lectures on Kant's Political Philosophy, the core of the present volume, are an exposition of Kant's aesthetic and political writings, designed to show that the *Critique of Judgment* contains the outlines of a powerful and important political philosophy — one that Kant himself did not develop explicitly (and of which he was perhaps not fully conscious) but that may, nonetheless, constitute his greatest legacy to political philosophers. Hannah Arendt

leitor o acesso aos principais textos reunidos para suprir essa lacuna deixada na obra da pensadora.

Na ocasião de sua morte, em 1975, Hannah Arendt pesquisava a obra de Kant, na qual esperava encontrar subsídios para elaborar a sua teoria do juízo. A problemática do juízo é um tema recorrente em boa parte das obras de Arendt e é bem apreendida em VE, obra na qual a autora postula que a faculdade do juízo, por meio do pensamento, ao discernir sobre o certo e o errado, tem, de fato, um papel político muito significativo. Sobre isso, a atenção da autora é redobrada, mais especificamente, nos dois primeiros tomos dedicados à investigação sobre o *Pensamento e a Vontade*<sup>79</sup>. O terceiro volume de VE, que trataria sobre o juízo, permaneceu inacabado; foi a partir de um curso que Hannah Arendt ministra sobre a CFJ, em 1970, que ocorreu a retomada do debate, com a edição de *Lições sobre a Filosofia Política de Kant* (1982). Edgar Lyra, acerca desta obra de Hannah Arendt, esclarece que:

O problema central das “Lições sobre a Filosofia Política de Kant” é o juízo, pensado como ligação entre pensamento e ação, entre vida contemplativa e a vida ativa, entre *bios theoretikos* e *bios politikos*, entre espectador e ator. O que seduz Arendt é a possibilidade de, através do juízo de gosto kantiano, resgatar uma ligação do pensamento à condição humana da pluralidade. Sempre tratada por ela como um problema, a cisão entre pensar e agir deriva do fato de o pensamento, e a filosofia em especial, serem entendidos como projetos de realização individual. (LYRA, 2001, p.99).

Arendt retomará esse tema justificando que Kant, pelo fato de não ter pretendido escrever necessariamente sobre filosofia política, revelaria uma postura aberta às questões dessa natureza em partes de suas obras, sobretudo na CFJ. Nota-se, doravante, que Kant não concebera a política a partir de preconceitos tradicionais. A propósito dessa posição de Kant, a qual é considerada por Hannah Arendt como um retorno do homem de pensamento ao mundo político, como tratamos inicialmente neste capítulo, a pensadora reforça: “Se agora considerarmos mais uma vez a relação entre filosofia e política, faz-se claro que a arte de pensamento crítico sempre traz implicações políticas” (ARENDR, 1993b, p.51), pois o estatuto desse pensamento crítico, como é o caso específico de Kant, guarda relação com a vida ativa.

---

gave these Kant Lectures first at the New School for Social Research, during the Fall semester of 1970.” (BEINER, 1982).

<sup>6</sup> Cf. ARENDR, Hannah. **A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar** (1971). Trad. Antônio Abranches, César Augusto R. de Almeida, Helena Franco Martins. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008a.

Isso esclarecido, apresentaremos tais considerações feitas por Hannah Arendt ao longo desta obra: *Lições sobre a Filosofia Política de Kant* (1982), a qual é dividida em 13 partes. Destacaremos, em LFPK, os pontos relevantes para nossa pesquisa, tentando respeitar a sequência das treze lições. Ao longo delas, acrescentaremos comentários explicativos e discussões com base em outras obras de Arendt e também de outros autores que versam sobre o tema proposto por Arendt em *Lições*. Julgamos este procedimento oportuno, pois em seguida esboçaremos nossos comentários sobre a dimensão da apropriação arendtiana do texto de Kant, com vista à reabilitação política e sua relação com a estética.

### 3.2.1 Sobre a descoberta e os liames da *Crítica do Juízo*

Observa-se que, já na *Primeira Lição*, Arendt recorda que Kant não teria escrito uma filosofia política, e que, possivelmente, teria substituído essa ideia por uma filosofia da história. Assim, Ronald Beiner, em sua tradução, salienta que: “And the ironical tone of *Perpetual Peace*, by far the most important of them, shows clearly that Kant himself did not take them too seriously.” (ARENDDT, 1982, p.7). Segundo Arendt, o que importa, na história, na concepção de Kant, “não são as histórias [*stories*] ou os indivíduos históricos.” (1993b, p.14), visto que a preocupação de Kant não remete ao passado do homem, pois seu tempo de vida como indivíduo é muito curto para o desenvolvimento de suas potencialidades ao longo das gerações, mas se resume à astúcia secreta da natureza que se encarrega de engendrar o progresso.

Arendt relembra, nessa primeira *Lição*, que Kant toma consciência da política como distinta<sup>80</sup> do social tardiamente. Tal fato é considerado pela autora como falta de vigor e de tempo de Kant para tratar cuidadosamente de tais questões. Arendt lembra-nos da sua declaração, em cartas, que Kant teria despendido um grande esforço na confecção das *Críticas*, levando mais de 10 anos, durante os quais impedira a apreciação de outras investigações que esperava concluir. E concluído o ofício crítico, percebera que havia deixado questões pendentes que o tinham incomodado durante a sua vida. Contudo, Kant descobrira

---

<sup>80</sup> Cf. ARENDT, Hannah. **A condição humana** (2010a, p.28). Arendt esclarece sobre essa distinção que, no pensamento grego, a capacidade humana de organização política não é apenas diferente dessa associação natural, ou seja, da agregação meramente social da espécie humana, cujo centro é o lar (*oikia*) e a família, mas é oposta a ela. Dentre outras situações, essa esfera social era vista como limitação imposta pela condição biológica do homem, tal como ocorre em outras formas de vida animal.

uma nova faculdade, o juízo de gosto. Sobre esta terceira *Crítica*, à qual inicialmente o filósofo chamara de *Crítica do gosto*, Arendt nota que:

Assim, duas coisas aconteceram: por trás do gosto, um tópico favorito de todo o século XVIII, Kant descobriu uma faculdade humana inteiramente nova, isto é, o juízo; mas, ao mesmo tempo, subtraiu as proposições morais da competência dessa nova faculdade. Em outras palavras: agora, algo além do gosto irá decidir acerca do belo e do feio; mas a questão do certo e do errado não será decidida nem pelo gosto nem pelo juízo, mas somente pela razão. (ARENDR, 1993b, p.17).

Como Arendt percebe, nessa terceira *Crítica*, Kant trata de julgamentos estéticos, pela sua característica de julgar o particular ao invés do universal. Em linhas gerais, pode-se entender que o grande legado dessa faculdade para as interpretações de Arendt é que ela também pode decidir sobre questões políticas, pois é da natureza e da forma dessa nova faculdade, a do juízo, ter um comportamento reflexivo, e não simplesmente determinante. Em termos políticos, como pretende Arendt, a contribuição de tal inovação do projeto crítico é que essa nova forma de ajuizar reivindica para si uma regra ou um conjunto de regras que só pertence a ela, e que também somente ela pode exercer.

Na *Segunda Lição*, Arendt retoma dois liames da *Crítica do Juízo* que, segundo ela, embora frágeis, estão intimamente relacionados com o político. Arendt esclarece que, no primeiro liame, Kant não se refere ao homem como ser inteligível ou cognoscente, nem tampouco a palavra verdade vem à tona, com exceção de uma única vez. Os homens são abordados como são, e vivem em sociedades. Nesse liame, percebe-se a questão indispensável para a política, que é a questão da pluralidade humana. Arendt recorda que, se, na CRP, as leis morais são válidas para todos os seres inteligíveis, na CFJ, as regras dizem respeito aos seres humanos na Terra. Graças à ênfase na vida humana na Terra, os homens podem manifestar as condições de sua existência, a vida, a natalidade e a mortalidade, a mundanidade e, sobretudo, a pluralidade no âmbito da vida política.

No segundo liame, Kant esclarece o fato de que a faculdade do juízo lida com particulares e, portanto, ela contém algo de contingente em relação ao universal, tal como normalmente atua o pensamento. Em termos políticos, a contingência é indispensável, pois a ação política admite o inusitado; ela gera resultados inesperados, desconhecidos. Além do mais, as verdades de maior importância política são baseadas em fatos, e toda pretensão de verdade em assuntos humanos encontra seu apoio no âmbito da opinião.

Arendt, no ensaio *Verdade e Política*, em EPF, nota que o conflito entre verdade e política surgiu historicamente, acrescentando que:

Às flexíveis opiniões do cidadão acerca dos assuntos humanos, os quais por si próprios estão em fluxo constante, contrapunha o filósofo a verdade acerca daquelas coisas que eram por sua mesma natureza sempiternas e das quais, portanto, se podiam derivar princípios que estabilizassem os assuntos humanos. (ARENDR, 2005, p.289).

Arendt, na obra mencionada acima, chega a citar que o próprio Spinoza, em seu *Tratado Teológico-Político*, fala da necessidade de comunicação que tem o homem e da sua incapacidade de ocultar seus pensamentos, mas, em se tratando de publicidade, que em nenhum lugar exige-se a liberdade de expressão. Mas tal argumento, de que a razão humana, por uma necessidade própria, careça de comunicação com outras, seria falho. Um indivíduo apolítico seria um exemplo spinoziano daquele que não compartilha com a necessidade da publicidade de seus pensamentos.

Entretanto, adverte nossa autora: “Kant, ao contrário, afirma que ‘o poder externo que priva o homem de liberdade de comunicar publicamente seus pensamentos priva-o ao mesmo tempo de sua liberdade de pensar’.” (ARENDR, 2005, p.291). Embora Kant tenha se preocupado em introduzir o princípio teleológico para a investigação das leis particulares da natureza, Arendt deixa claro que essa parte da filosofia kantiana, sobre o ter um corpo e suas necessidades físicas, é menos relevante para se pensar uma significação política do que as preocupações já esboçadas pelo filósofo acerca da dependência do homem em relação aos seus companheiros sob a luz da faculdade do espírito humano durante a lida com o particular.

Arendt, ainda nesta *Lição*, reforça as diferenças entre a filosofia moral e a teoria do juízo de Kant. No primeiro caso, a razão prática, por meio de imperativos, diz o que devo e o que não devo fazer, ou seja, estabelece a lei que é idêntica à vontade. O juízo, ao contrário, resulta de um prazer meramente contemplativo ou de uma satisfação inativa [*untätiges Wohlgefallen*]; tal satisfação decorre de um sentimento de prazer entendido como gosto. Arendt indaga assim sobre a possibilidade de uma satisfação deste nível ter relação com a prática e, sobretudo, abarcar uma significação política. Acerca deste ponto, Celso Lafer lembra: “No julgar, ao contrário do que ocorre no fazer, é pequena a diferença entre os ignorantes e os técnicos. O julgar, portanto, é para Kant, como para Hannah Arendt, uma faculdade democrática, ao alcance de todos os cidadãos.” (LAFER, 2003, p.103). Nesse sentido, Geraldo Pereira, igualmente, reforça a especificidade dessa faculdade que “não dita a

norma, não emite imperativos, mas ao contrário lida com possibilidades, com uma inumerável série de diferenciação, porém, com um acordo **possível**, não pré-estabelecido.” (PEREIRA, 2005, p.127).

Sobre as implicações dessa forma de satisfação inativa, no que se refere ao campo político, Arendt recorda a posição do Kant espectador diante da Revolução Francesa<sup>81</sup>, que o faz esperar pelos jornais com a atitude de um mero espectador<sup>82</sup>, pelo fato de não estar engajado no jogo. A autora pontua, em *Lições*, que Kant além de observar o sinal de uma moralidade e, invariavelmente, um progresso do gênero humano, deixa-se entusiasmar pela Revolução Francesa. Nesse sentido:

Fazendo-o esperar com paciência pelos jornais, foi decidida pela sua atitude do mero espectador, daqueles “que não estão engajados no jogo”, mas apenas acompanham-no com uma participação apaixonada nas aparições; isso certamente não significava, e menos ainda para Kant, que eles agora queriam fazer a revolução; sua simpatia originava-se do mero “prazer contemplativo e da satisfação inativa”. (ARENDR, 1993b, p.23).

Quanto ao aspecto do juízo espectador em relação a esse evento particular, Arendt reforça que tal posição de espectador diante da Revolução, seu “entusiasmo”, mesmo carregando o sentido fundamental do evento, não forneceu nenhuma máxima para a ação. Arendt igualmente menciona a ocupação dos últimos anos de Kant quanto aos preceitos da organização de um povo em um Estado, sobretudo dos preceitos ligados ao modo de fundar uma comunidade política e às questões constitucionais e legais inerentes à mesma.

---

<sup>81</sup> Cf. ARENDR, Hannah. **Lições sobre a filosofia política de Kant**. Trad. Andre de Macedo Duarte. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993b. Este evento [a Revolução] não consiste em feitos momentosos ou em malfetorias cometidas por homens – pelos quais o que era grande entre os homens torna-se pequeno, ou o que era pequeno torna-se grande; tampouco em esplêndidas estruturas políticas que desaparecem com que um passe de mágica, enquanto outras surgirem em seu lugar, como se viessem das profundezas da terra. Não, nada disso. Trata-se simplesmente do modo de pensar dos espectadores, que se revela publicamente nesse jogo de grandes transformações e que manifesta uma simpatia geral, embora desinteressada, pelos jogadores de um dos lados e contra os do outro, mesmo que essa parcialidade venha a tornar-se muito desvantajosa para eles caso seja descoberta. (1993b, p.59).

<sup>82</sup> Cf. TERRA, Ricardo. **Passagens: estudos sobre a filosofia de Kant**: Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2003. Cf. KANT, Immanuel. **Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita**. Trad. Rodrigo Naves e Ricardo R. Terra. São Paulo: Martins Fontes, 2003a. Alguns comentadores de Kant, como, por exemplo, Ricardo Terra, ressalta que a Revolução Francesa é, para o filósofo, um evento decisivo para se pensar a questão do espaço público. A própria Hannah Arendt destaca o grande interesse com que Kant acompanhava o desenrolar dessa revolução e o papel decisivo que esse evento teve em sua velhice. Contudo, essa atitude de Kant reflete o conflito entre o princípio pelo qual julgamos, como espectadores, e o princípio pelo qual devemos agir, na posição de atores.

Quanto a esse propósito<sup>83</sup> kantiano, Arendt acrescenta ainda:

E o fato surpreendente é que ele sabia que sua filosofia moral não ajudaria aqui. Assim, afastou-se de toda moralização e compreendeu que o problema era como forçar o homem a “ser um bom cidadão, mesmo se [ele não é] uma pessoa moralmente boa”, e que não deve esperar “uma boa Constituição da moralidade, mas, inversamente, deve-se esperar uma boa condição moral do povo sob uma boa Constituição”. (ARENDR, 1993b, p.24).

### 3.2.2 A contribuição de Kant para a filosofia política

Hannah Arendt destaca, na *Terceira Lição*, que Kant fica surpreendido com o fato de a Revolução ser portadora da ideia de direito; assim, pelos contratemplos ligados ao Estado, a autora sugere uma conciliação de sua filosofia moral com tal organização política – o Estado. Ricardo Terra, em *Algumas questões sobre a filosofia da história em Kant*, ressalta: “A partir de Kant, a política passa a ser pensada junto com a história. No caso, uma política reformista liberal, apesar de baseada fortemente no Estado, está, de certa forma, garantida no sentido da história.” (KANT, 2003a, p.65-66). Contudo, Arendt ressalta que o próprio Kant sabia que essa forma de conceber a política e sua relação com o Estado não era viável, pois se o imperativo categórico, à luz de um poder secreto da natureza, diz que a máxima das minhas ações torna-se uma lei universal, tratando-se de assuntos políticos, tudo depende de uma conduta pública.

Prosseguindo com as discussões desta *Lição*, Arendt recorda as três questões kantianas – o que posso conhecer, o que devo fazer e o que posso esperar –, as quais permitem aos homens filosofarem; no entanto, nenhuma delas se ocupou do homem como ser político. A autora reforça que seria um erro acreditar que a segunda questão e o seu correlato de liberdade pudessem auxiliar em termos políticos, pois, de modo algum, lidam com a ação. Arendt acrescenta que:

[...] a questão kantiana “Que devo fazer?” diz respeito à conduta do eu em sua independência dos outros – o mesmo eu que quer saber o que é cognoscível para os seres humanos e o que permanece não-cognoscível, mas ainda assim pensável; o mesmo eu que quer saber o que pode razoavelmente esperar em termos de imortalidade. (ARENDR, 1993b, p.28).

---

<sup>83</sup> Em *Senso comum e modernidade em Hannah Arendt* (1987), esta passagem é salientada por Roviello que, depois de esclarecer sobre a atitude paradoxal do filósofo quanto aos tipos de juízos descontraídos e contraditórios, afirma que “Kant vê a Revolução como o mais condenável dos acontecimentos porque pretendeu realizar a mais legítima das ideias recorrendo ao mais ilegítimo dos meios: a violência revolucionária”. (ROVIELLO, 1987, p.67).



Todavia, Arendt (1993b, p.29) recorda uma das aulas de Kant e de suas reflexões, que acrescentam à terceira uma quarta questão, “O que é o homem?”, embora esta não apareça nas *Críticas*. Ela destaca também que a questão “Como eu julgo?”, da terceira *Crítica*, que, embora não trate da condição da pluralidade, deixa, ainda assim, entrever, pelo que está implícito na segunda, o fato da minha conduta estar relacionada à existência dos outros homens. Nesse sentido, a segunda questão passa a ocupar uma posição-chave na obra kantiana, pois o princípio político que está contido nessa atividade legisladora remete à ideia de humanidade. E Arendt, em DP, deixa claro que: “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.” (ARENDR, 1993a, p.85).

Em seguida à breve análise que Arendt faz dessas questões, nesta *Terceira Lição*, a autora compreende que a noção subjacente às três não é o interesse pelo mundo. Além do mais, a referência kantiana de que os deveres morais devem ser livres de toda inclinação e de que a lei moral seja válida para todos seres inteligíveis do Universo leva Arendt a inferir que tal situação reduz significativamente a condição de pluralidade imprescindível à vida política.

Desse modo, Arendt recorda o curioso problema da relação entre política e filosofia ou, como ela mesmo diz, “a provável atitude do filósofo em relação ao domínio da política.” (ARENDR, 1993b, p. 29). A autora lembra que, desde a morte de Sócrates, a política deixou de ser provedora da mais sublime forma de vida e de bem estar, e se tornou o ponto de hostilidade entre os homens de pensamento e os homens de ação. Ao final desta *Lição*, Arendt chega a afirmar, sobre Platão, Aristóteles, Espinosa, Maquiavel, Bodin e Montesquieu, que eles, certamente, fizeram o que Kant não fez, isto é, sobre tais pensadores, Arendt registra que: “escreveram filosofias políticas; mas isso não significa que tivessem uma opinião mais elevada sobre a política, ou que as questões políticas fossem centrais em suas filosofias.” (ARENDR, 1993b, p.30).<sup>84</sup>

---

<sup>84</sup> Cf. ARENDR, Hannah. **Lições sobre a filosofia política de Kant** (1982). Trad. Andre de Macedo Duarte. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993b. Quanto a isso, as palavras de Pascal podem bem traduzir a postura de alguns desses filósofos, apesar da tradição poder ter exagerado na interpretação, como adverte Arendt. Cf. Pascal (1958), citado por Arendt (1993b, p. 31) nos seguintes termos: “Só podemos pensar em Platão e Aristóteles sob grandes vestes acadêmicas. Eles foram homens honestos e, como outros, riam com seus amigos; e quando se divertiam, escrevendo as *Leis* ou a *Política*, fizeram-no por distração. Essa é a parte menos séria de suas vidas: a [parte] mais filosófica era viver simples e tranquilamente. Se escreveram sobre a política, foi como que para reger um asilo de lunáticos; se sugeriram a aparência de estar falando de grandes questões, foi porque sabiam que os loucos para quem falavam pensavam ser reis e imperadores. Eles introduziram seus princípios a fim de tornar a sua loucura o menos ofensiva possível”. Pascal, B. **Pensées**, n. 331. Trad. W. F. Trotter, E. P. Dutton. Nova Iorque, 1958.

Nota-se, na *Quarta Lição*, o realce que Arendt dá ao problema da filosofia política moderna, isto é, a relação entre filosofia e política<sup>85</sup>, considerada a partir de uma tradição que remonta à *polis* grega ou à *res pública* romana. A pensadora ressalta que o problema do divórcio entre o filósofo e os homens da *polis* marca a vida política desde a sua origem, em Atenas, e que, daquele momento em diante, passa a ser o signo de toda a história da filosofia política. Arendt faz questão de reportar às indagações originárias sobre a questão da morte<sup>86</sup> e das incidências da vida corpórea no curso da vida teórica do espírito na filosofia grega, sobretudo as suas implicações políticas e as suas repercussões históricas.

A autora retira dessa análise que o filósofo, desde as origens da Filosofia na Jônia, não se detém ou está disposto a aceitar as condições que o corpo impõe à sua alma. Arendt enfatiza, contudo, que não existe, por parte do filósofo, reclamação da mortalidade ou da brevidade da vida, mesmo porque o fato de morrer libera o espírito das implicações do corpo, e isto, inclusive para o Platão do *Fédon*, é louvável. No caso de Kant e da sua relação com a política, é possível extrair concordâncias e discordâncias relevantes, sendo a mais incisiva concordância a atitude recorrente em relação à vida e à morte. Desse modo, Arendt (1993b, p.34) destaca: “É óbvio que essa suspeição da vida implica uma degradação da totalidade do domínio dos negócios humanos, ‘em sua melancólica contingência’ (Kant).”. Segundo Arendt, contudo, a filosofia teórica de Kant “sustenta que todo conhecimento depende da interação e cooperação entre sensibilidade e intelecto, e sua CRP foi corretamente designada como uma justificação, senão uma glorificação, da sensibilidade humana.” (1993b, p.38).

O problema não se resume à questão da vida na Terra ser mortal, mas à possibilidade de ela ser penosa, cheia de preocupações e tristezas, com dores que superem o prazer e as gratificações. Arendt já salientara na *Terceira Lição* que a felicidade, enquanto meta mais alta do indivíduo em sua vida, seria inalcançável nesta Terra; e é Kant quem alude à felicidade, enquanto um estado do corpo, como impensável para os homens na Terra. Arendt (1993b, p.40-41) adverte-nos, além disso, que Kant, ao falar sobre o fardo que parece pesar sobre a vida, está, na verdade, fazendo alusão à curiosa natureza do prazer. Arendt (1993b) lembra-se

---

<sup>85</sup> Cf. WEIL, Eric. **Filosofia política**. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1990. Cf. também o capítulo: O filósofo e o político constituídos. In: SOARES, Marly Carvalho. **O filósofo e o político segundo Eric Weil**. São Paulo: Loyola, 1998, p. 159-228.

<sup>86</sup> Cf. ARENDT, Hannah. **Lições sobre a filosofia política de Kant** (1982). Trad. Andre de Macedo Duarte. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993b. O verdadeiro filósofo não aceita as condições sob as quais a vida foi dada ao homem. Isso não é apenas um capricho de Platão (que entende que o corpo, com todas as suas exigências, constantemente interrompe as investigações da alma), nem é apenas sua hostilidade ao corpo. Isso está implícito na viagem de Parmênides aos céus para escapar às “opiniões dos mortais” e às ilusões da experiência sensível. Arendt reforça que está também no afastamento de Heráclito de seus concidadãos, e em todos os que, indagados acerca de seu verdadeiro lar, apontam para os céus; resumindo, está implícito nos começos da filosofia, na Jônia. (1993b, p. 32).

de reflexões de Kant em escritos publicados postumamente, em que apenas o prazer e o desprazer (*Luste Unlust*) constituiriam o absoluto, por serem a vida em si mesma. Todo prazer tende a dissipar um desprazer, e uma vida reduzida a prazeres estaria reduzida à privação de todo prazer. Arendt, ao versar sobre o prazer kantiano como satisfação desinteressada [*uninteressiertes Wohlgefallen*], ressalta: “Quanto maior a privação e quanto maior o desprazer, mais intenso será o prazer. Há apenas uma exceção a esta regra, o prazer que sentimos quando nos confrontamos com a beleza.” (1993b, p.41). O prazer diante da beleza apresenta-se assim como uma exceção na filosofia kantiana, uma exceção na qual esse prazer é chamado de satisfação desinteressada. Tal noção, para Arendt, torna-se fundamental para configurar a filosofia política que Kant não escreveu.

Nos esclarecimentos que Arendt faz na *Quinta Lição*, percebemos que a filosofia política não é periférica em Kant, até porque a avaliação dos negócios humanos, no tocante ao prazer e ao desprazer, é tarefa que pode ser desempenhada por todo homem de bom senso e que se disponha a refletir sobre a vida, e não somente pelo filósofo. Filosofar, neste sentido, é uma necessidade da razão como faculdade humana que até mesmo o homem comum pode desenvolver, e não opõe a maioria à minoria. Acerca deste ponto, Helfenstein lembra sobre a necessidade de a razão transcender os limites do que pode ser conhecido, e que, com isso, “instaura a igualdade de condições de possibilidade de reflexão entre os homens e acaba com a velha distinção entre filósofos (minoría) e o povo (maioría).” (HELFFENSTEIN, 2007, p.20-21). Nesse sentido, e a propósito de questões públicas, seja na condição de ator, engajado na ação, ou de espectador imparcial, que contempla, os dois ocupam uma posição de igualdade, no sentido de compartilharem o efeito político da faculdade de julgar.

Nota-se que a autora entrevê em Kant a discordância sobre a velha hierarquia que incumbe ao filósofo o lugar de governante. Arendt (1993b, p.40) ressalta que, ao concordar com Aristóteles, e não com Platão, Kant defende que os governantes deveriam estar disponíveis para ouvir os filósofos. Se, para Arendt, não precisamos mais de “homens sábios” para governar o mundo, por outro lado, as questões políticas reavivam-se como inquietações urgentes do pensamento.

Lembra-nos Arendt de que o interesse atual pela política decorre das experiências políticas perturbadores do século XX; sobretudo que os eventos políticos contemporâneos poderiam ser associados a possibilidades ainda mais desastrosas para o futuro. Para Arendt, em DP, negar mais uma vez esse interesse equivale confirmar a recusa tradicional do *thaumadzein* para com os assuntos políticos. A autora lembra que:

[...] o terror mudo diante do que o homem pode fazer e do que o mundo pode tornar-se está, sob vários aspectos, ligado ao espanto mudo de gratidão do qual surgem as questões da filosofia. Muitos dos pré-requisitos para uma nova filosofia política – que muito provavelmente consistirá na reformulação da atitude do filósofo como ser político ou da relação entre pensamento e ação – já existem, ainda que possam, à primeira vista, ter a aparência de mais uma eliminação dos obstáculos tradicionais do que a fundação de novas bases. (ARENDDT, 1993a, p.88-89).

Arendt cita, nesta *Lição*, o autor Eric Weil, pretendendo reforçar a sua própria tese de a realidade histórica ter se tornado um genuíno problema filosófico, por assim dizer. Nesse sentido, abriremos parênteses para reconsiderarmos essa opção estratégica de Arendt, entendendo também a relevância de tal autor. Segundo Eric Weil (1990, p.37), é essa história que faz os homens e que é feita por eles, como objetivação em devir da subjetividade, o que possibilita superar a individualidade que quer ser universal pela subjetividade que reconhece a universalidade presente na história dos homens. De acordo com as próprias palavras de Eric Weil: “A exigência de um mundo humano só pode nascer de uma consciência que começou por não se aceitar tal como se encontra no seu mundo determinado.” (1990, p.36). Desse modo, é só para esta consciência<sup>87</sup> de mundo que a política aparece como um problema, o que condiz com a tese de Arendt de que, se o filósofo decidiu retornar ao campo das experiências mundanas, é porque a condição teórica assumiu uma realidade tangível no mundo.

Arendt expõe, igualmente, nessa parte da referida *Lição*, o teor de sua investigação sobre a filosofia política de Kant, justificando que o seu empreendimento se resguarda no próprio espírito crítico de Kant, cuja paixão pela erudição permaneceu-lhe estranha<sup>88</sup>. Dessa forma, Arendt esboça o sentido da palavra crítica no âmbito do pensamento kantiano asseverando que usar tal crítica corresponde a usar o espírito, o *Selbstdenken*, assegurando que nenhuma experiência ou sensação se introduziria nos domínios da própria razão. Portanto, o sentido da palavra crítica remete a um esforço para descobrir as fontes e os limites da razão; certamente, esses seriam os preceitos da CRP.

---

<sup>87</sup> Hannah Arendt, ao destacar a questão da consciência que se preocupa com o mundo, reconhece o valor exemplar de figuras como a de Cristo, mais precisamente porque são exemplares, não são realmente figuras políticas. A sua ação situa-se nos limites do político e do transpolítico. Cf. ROVIELLO, Anie-Marie. **Senso comum e modernidade em Hannah Arendt**. Trad. Bénédicte Houart / João Filipe Marques. Lisboa: Instituto Piaget, 1987. Segundo essa autora, Cristo só poderia ter sido um homem político tornando-se diferente daquilo que foi e tomando em consideração outros critérios que não os seus.

<sup>88</sup> Cf. ARENDT, Hannah. **Lições sobre a filosofia política de Kant** (1982). Trad. Andre de Macedo Duarte. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993b. Arendt ressalva sobre Kant: “Ele não pretendia, como anotou em suas reflexões, ‘tornar sua cabeça um pedaço de pergaminho no qual rabiscasse antigos e semi-apagados fragmentos de informação oriundos de arquivos’.” (1993b, p.42).

### 3.2.3 O pensar alargado, a imaginação e o espectador kantiano

Na *Sexta Lição*, Hannah Arendt reforça que pensar criticamente é sinônimo de demarcar a trilha do pensamento em meios aos preconceitos. Mesmo num exercício de pensamento solitário, o pensador crítico, aquele dos juízos de gosto, deve se utilizar da imaginação para pensar com mentalidade alargada e vislumbrar uma comunicabilidade como critério público de validação do seu pensamento. Hannah Arendt esclarece acerca disso que:

[...] de modo algum é verdade que necessitemos ou possamos suportar a companhia dos outros quando estamos ocupados com o pensamento; mas esta faculdade, exercida em plena solidão, deixará de existir a não ser que possamos de alguma maneira comunicar e expor ao teste dos outros, oralmente ou por escrito, o que quer que tenhamos descoberto quando estávamos a sós. (ARENDR, 1993b, p.53).

Arendt complementa esse argumento com as palavras de Jaspers, de que a verdade é aquilo que podemos comunicar. A autora recorda que, se, nas ciências, a verdade que é comunicada aos outros requer a validade geral por meio do experimento que pode ser repetido, por sua vez, a verdade filosófica não almeja esse tipo de validade, mas sim a comunicabilidade e expressão do que se pensa com respeito a uma comunidade de homens. Dando prosseguimento a tal ideia, a *Sétima Lição* enfatiza o poder da imaginação<sup>89</sup> na comunicabilidade de uma verdade. Quanto a isso, Arendt destaca que:

A imaginação, a habilidade para tornar presente o que está ausente, transforma os objetos dos sentidos objetivos em objetos “sentidos”, como se eles fossem objetos de um sentido interno. Isso ocorre pela reflexão, não sobre um objeto, mas sobre sua representação. O objeto representado, e não a percepção direta do objeto, suscita agora o prazer ou o desprazer. (ARENDR, 1993b, p.83).

Por meio do exame crítico e com o auxílio que a imaginação nos faculta, somos capazes de prestar contas (*logon didonai*) do que pensamos ou dizem os outros<sup>90</sup>. Nesse sentido, Arendt reforça que: “O pensamento crítico é possível apenas à medida que os pontos de vistas dos outros estão abertos à inspeção.” (1993b, p.57). A partir do instante em que a força da

<sup>89</sup> Cf. KNELLER, Jane. **Kant e o poder da imaginação**. Trad. Elaine Alves Trindade. São Paulo: Madras, 2010. Nesta obra, a autora ressalta que o resultado que as representações da imaginação proporcionam vivifica a ideia da razão, ao torná-la presente na intuição, fazendo com que a ideia racional seja real, por assim dizer. Esse papel elevado da imaginação, se não chega a sugerir uma unidade da sensibilidade com a razão no homem, pelo menos proporciona um lugar superior para a segunda na experiência moral humana.

<sup>90</sup> Arendt nota que o termo “prestar contas” é político em sua origem, uma vez que é à luz dessa noção que os cidadãos atenienses cobravam de seus representantes a legalidade de suas tarefas administrativas.

imaginação entra em jogo, o juízo se move para um âmbito potencialmente público. Para Arendt, pensar largamente é assim treinar a imaginação para sair em visita e ser capaz de se mover, de um ponto de vista ao outro, num espaço potencialmente público<sup>91</sup>.

Portanto, quanto maior o alcance do pensamento, isto é, a sua amplitude, mais possibilidades cada um terá de se colocar sob o ponto de vista do outro e, conseqüentemente, mais profícuo será o seu julgamento. Quando nos deslocamos da condição de singulares para a suposição do ponto de vista dos outros, isto é, para o ponto de vista comum, formamos juízos que dizem respeito também à pluralidade. Arendt esclarece que, na letra política de Kant, subentende-se que esses juízos, sob a égide da imparcialidade e do alargamento do espírito, não dizem como devemos agir, mas como ser um cidadão do mundo, um espectador. Em termos políticos, a imaginação torna isso possível à medida que sou capaz de formar uma opinião acerca de algo que é tematizado, levando em consideração os demais pontos de vista.<sup>92</sup>

Destarte, a *Oitava Lição* traz à tona o momento histórico vivido por Kant, a Revolução Francesa e sua implicação quanto à reação dos espectadores e ao caráter moral da humanidade. Ricardo Terra, em *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, apresenta suas considerações sobre a filosofia da história em Kant, salientando que: “O acontecimento que serve como signo não pode ser alguma grande obra, pois elas podem desaparecer e não têm o caráter de universalidade; só pode ser a maneira como o espectador pensou e expressou as grandes revoluções.” (KANT, 2003a, p.46-47). Nesse sentido é que a Revolução Francesa tem esse caráter que provocou tais manifestações nos espectadores, uma simpatia ou um entusiasmo que simbolizaram o progresso, o qual pôde ser visto como uma disposição moral<sup>93</sup> do gênero humano.

---

<sup>91</sup> Cf. ARENDT, Hannah. **Lições sobre a filosofia política de Kant** (1982). Trad. Andre de Macedo Duarte. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993b. Como ela ressalta sobre o “pensamento alargado” proposto por Kant: [...] é o resultado da “abstração das limitações que contingentemente prendem-se ao nosso próprio juízo”, é o resultado da desconsideração de suas “condições subjetivas e privadas”, isto é, da desconsideração do que usualmente chamamos de interesse próprio; este interesse, de acordo com Kant, não é esclarecido e nem é capaz de esclarecimento, mas é limitante. (1993b, p.57).

<sup>92</sup> Cf. ARENDT, Hannah. **Entre o passado e o futuro**. Trad. Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2005. Nesta obra Arendt recorda que: “Kant insistiu, contudo, na *Crítica do Juízo*, em um modo diverso de pensamento, ao qual não bastaria estar em concórdia com o próprio eu, e que consistiria em ser capaz de “pensar no lugar de todas as demais pessoas” e ao qual denominou uma “mentalidade alargada” (*eine erweiterte Denkungsart*)”. (ARENDDT, 2005, p.274).

<sup>93</sup> Cf. KANT, Immanuel. **Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita**. Trad. Rodrigo Naves e Ricardo R. Terra. São Paulo: Martins Fontes, 2003a. Ricardo Terra, nesta obra, afirma que a disposição moral voltada para a realização do direito pode ser a causa de um progresso constante, mas isto não significa que o desenvolvimento seja necessário. Há indícios do caráter de universalidade e moralidade do gênero humano, mas são disposições que em certos casos podem se realizar e indicar uma “tendência” da humanidade. Razão e História só se entrecruzam muito raramente. (p.47-48).

Kant, em sua antropologia política<sup>94</sup>, apresenta considerações sobre o homem sensível e com inclinações que podem, curiosamente, contribuir para o desenvolvimento da espécie humana. Em *A Paz Perpétua* e em *Conflito das faculdades*, ao esboçar a sua filosofia da história, entende que o rumo dos feitos humanos ou da história humana parecem seguir um plano determinado pela natureza. Assim, Kant apresenta, em sua filosofia da história e na filosofia política, a noção de causalidade<sup>95</sup> que, no seio desse antagonismo, institui a dinâmica do progresso.

A noção do espectador kantiano no ato de julgar não se dissocia da noção de progresso em seu sentido geral, como pretende Kant em sua filosofia da história, à qual Hannah Arendt se opõe<sup>96</sup>. Nesta perspectiva, é possível que um sistema de deveres possa ser dirigido aos seres humanos com base nos princípios puros da moralidade, pois a liberdade e a coincidência de entendimento dos indivíduos estabelecem um sistema comunicativo de coesão social, o que deixa entrever os fundamentos e as normas para o direito político kantiano.

Arendt esclarece que o princípio transcendental afirmativo de Kant se resguarda na ideia de que todas as máximas, com vistas à publicidade, estão simultaneamente de acordo com a política e o direito, para que não chegue a falhar quanto ao seu fim. Assim acentua Arendt que:

Esta solução do “conflito da política com a moralidade” deriva da filosofia kantiana, na qual o homem é um indivíduo singular que não consulta senão sua própria razão e encontra a máxima que não é contraditória, da qual ele pode então extrair um imperativo. A publicidade já é o critério da retidão na sua filosofia moral. [...] As máximas privadas devem ser submetidas a um exame pelo qual se descobre se elas podem ser publicamente declaradas. (ARENDR, 1993b, p.64).

---

<sup>94</sup> Essa noção reporta-se ao fato de que o homem é um ser social e antissocial ao mesmo tempo. O filósofo esclarece que, ao mesmo tempo em que o homem se dispõe a se relacionar com os seus semelhantes, invariavelmente, tem uma inclinação a se isolar e a se recolher. Kant esclarece também que, mesmo que tais inclinações, próprias da *insociável sociabilidade humana*, dificultem uma ação com valor moral, ainda assim podem dizer muito sobre o aperfeiçoamento das relações jurídicas entre os homens.

<sup>95</sup> Cf. KANT, Immanuel. **Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita**. Trad. Rodrigo Naves e Ricardo R. Terra. São Paulo: Martins Fontes, 2003a. Nesta obra, Ricardo Terra esclarece que Kant distingue claramente a “história (*Historie*) propriamente dita”, composta apenas empiricamente, da “história do mundo (*Weltgeschichte*)”, que não é composta pelo acúmulo de fatos e que, de certo modo, tem um fio condutor *a priori*, isto é, a sua filosofia da história não apenas busca, mas afirma o seu sentido para o devir e concebe o mundo como se fosse adequado a certos fins racionais. A causa estaria sempre atuando, e o progresso (*Fortrücken*) abrangeria todo gênero humano.

<sup>96</sup> No âmbito dessas questões da filosofia da história kantiana, brota a preocupação de Arendt, e é o que leva a pensadora a se tornar uma *storyteller*, isto é, uma contadora de histórias, e propor, em seus escritos, uma desconstrução das modernas filosofias da história. Cf. BODZIAK JR., Paulo Eduardo. Uma pérola em Kant: a recuperação do Juízo estético reflexionante Kantiano sob uma dimensão política. In.: **Cadernos de Ética e Filosofia Política**. Vol.17. fev. 2010, pp.21-43. Bodziak Jr. recorda que: “Segundo Arendt, é preciso atentar para o próprio significado da palavra história que, em sua atividade de *storytelling* remonta ao sentido arcaico da palavra, ou seja, *historien*, inquirir para poder contar como foi” (ARENDR, 2008a, *apud* BODZIAK JR., 2010, p.29). Bodziak Jr. continua seus apontamentos lembrando divergências entre Arendt e Kant no âmbito da ética e a sua repercussão no campo da política.

Assim sendo, Arendt concorda com o ponto de vista kantiano de que o indivíduo não agiria senão por força de um imperativo da lei moral; entretanto, a máxima privada deve se submeter ao exame público, à opinião. O que garante tal moralidade é uma coincidência entre a privacidade da máxima e o que deve ocorrer no domínio público. Arendt esclarece que, para Kant, a relevância dos acontecimentos históricos não se traduz pelo engajamento, por ações do pensador crítico, mas basta estar em seu olhar de espectador, ou seja, sob o prisma da opinião daquele que observa e manifesta a sua atitude em público. Para Arendt: “A razão pela qual não devemos nos engajar naquilo que, caso bem-sucedido, aplaudiríamos, é o ‘princípio transcendental da publicidade’, que rege toda ação política.” (1993b, p.63).

Quanto à *Nona Lição*, Arendt discorre sobre a posição política do espectador kantiano em não se envolver diretamente no evento histórico, a exemplo do que foi comentado sobre Kant e a Revolução Francesa. Arendt registra uma supremacia do modo contemplativo<sup>97</sup> de vida (*bios théorétikos*) do espectador cultivado pela tradição, posição, esta, de observador, também defendida por Kant. A posição desinteressada do espectador não apenas afirmou a grandeza da Revolução Francesa, ao apontar a astúcia da natureza e as consequências para a história, mas entendeu os benefícios de tal evento para as gerações futuras.

Arendt esclarece que, ao contrário do espectador grego, que se envolve no festival da vida, que olha e que julga do ponto de vista singular, sem relacioná-lo a uma perspectiva universal e mais ampla da qual o mesmo pode fazer parte futuramente, o espectador kantiano é um “cidadão do mundo”. Lembra Arendt que este “espectador do mundo” está fora do espetáculo e abandona a perspectiva que determina a existência singular, cotidiana e contingente das circunstâncias históricas em nome de um ponto de vista ou de uma perspectiva geral. Arendt nota, sobre essa posição do espectador do mundo, que: “É ele quem decide, tendo uma ideia do todo, se, em algum evento singular, particular, o progresso está sendo efetuado.” (1993b, p.75).

Arendt acentua que, para o filósofo, o espectador, na qualidade e na posição de observador desinteressado, e pelo seu não-envolvimento ou não-participação, pode alcançar um sentido que o ator ignora, por estar envolvido na ação. Ressalte-se que o ator preocupa-se

---

<sup>97</sup> Cf. ARENDT, Hannah. **Lições sobre a filosofia política de Kant** (1982). Trad. Andre de Macedo Duarte. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993b. A autora salienta que: “Toda a ideia da superioridade do modo contemplativo de vida vem do antigo *insight* de que o sentido (ou verdade) revela-se apenas para aqueles que se abstêm de agir.” (ARENDT, 1993b, p.71). Cf. Diógenes Laércio, *apud* Arendt, essa noção de superioridade aparece numa parábola atribuída a Pitágoras. Arendt cita: “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 servis saem à caça da fama [*doxa*] ou do lucro, e os filósofos à caça da verdade.” (1993b, p. 71).



com a opinião dos outros e, por consequência, com a fama. Desse modo, a ator não é autônomo, pois o seu comando não está em consonância com a voz inata da razão e depende do padrão do espectador. Assim sendo, o espectador kantiano é imparcial, e a condição para o seu juízo é a retirada do envolvimento direto em prol de um ponto de vista exterior ao jogo, pois o grande herói desse espetáculo é a humanidade.

Em suma, tanto na perspectiva tradicional quanto na ótica kantiana, o espectador permanece fora do espetáculo, mesmo que concentrado nele. Essa condição do juízo do espectador acerca dos acontecimentos históricos gera discordância<sup>98</sup> de perspectivas entre Kant e Arendt. Desse modo, Arendt adverte que, se pareceu a Kant que a visão do espectador sobre o evento estivesse carregada de sentido, no entanto, as conjecturas do juízo estético e reflexionante não se desdobram em consequências práticas para a ação.

Da parte do juízo teórico, este pode esclarecer, por exemplo, sobre as consequências da guerra; da parte da razão prática, esta pode prescrever o modo como devemos agir, por exemplo, se a guerra, de fato, ocorresse. Todavia, faltou uma explicitação kantiana acerca da vinculação entre o juízo reflexionante e esta dimensão prática. De qualquer forma, é válido salientar, quanto à questão da ação, decorrente das máximas kantianas, que suas máximas não anulam o juízo estético e reflexionante.

Na *Décima Lição*, Arendt destaca, dentre outros dados, um elemento essencial de sua filosofia política, isto é, a questão da publicidade<sup>99</sup>. Inicialmente, a autora pondera a questão do espetáculo a propósito da oposição entre espectador e ator, sobretudo o fato de o espectador, no singular, poder contemplar muitos atores, ao modo kantiano. A autora também menciona o modo de vida contemplativo do espectador e a sua retirada do público para que a solidão seja preservada e desenvolvida. Recordando Platão, acerca da *Parábola da Caverna*, Arendt estabelece as bases da publicidade da ação. Segundo ela:

---

<sup>98</sup> Cf. HELFENSTEIN, Mara Juliane Woiciechoski. **O Juízo político em Hannah Arendt**. Dissertação de Mestrado. Porto Alegre, RS: Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2007. Segundo a autora: O espectador, ocupando o lugar de juiz, é quem decide, a partir de um ponto de vista geral, tendo uma ideia do todo, se em algum evento singular, o progresso está sendo efetuado. É importante observar que o juiz pelo qual o espectador julga a história em Kant, é o juiz teleológico, o qual Arendt recusa como juízo político. Segundo ela, o juízo teleológico, que contém implícito a ideia 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. (HELFENSTEIN, 2007, p.95).

<sup>99</sup> Vale lembrar que a noção de publicidade, nos termos kantianos, traz consigo um princípio transcendental, que deveria governar toda ação para não derrotar a sua própria causa. Certamente, a sua noção de público ou de publicidade não é constituída por atores ou participantes diretamente envolvidos no evento, isto é, é o todo que concede significado aos participantes, a propósito de serem vistos e julgados por homens dotados de razão.

Não apenas o filósofo, que retorna da luz do céu das Ideias, é uma figura completamente isolada. Os espectadores, na caverna, também estão isolados uns dos outros. A ação, por outro lado, nunca é possível em estado de solidão ou isolamento; um homem sozinho necessita no mínimo da ajuda de outros homens para levar a cabo sua empreitada, qualquer que seja ela. (ARENDR, 1993b, p.77).

A propósito da publicidade, Arendt adverte sobre a distinção dos dois modos de vida, o político (ativo) e o filosófico (contemplativo), salientando entraves em torno dessa distinção, isto é, a maneira de pensar em que os dois modos devem se excluir mutuamente. Ao mesmo tempo, este dualismo induz a pensar a diferença entre contemplação e ação segundo os critérios que ajuizamos à luz da relação entre teoria e prática. E essa associação encontra, no próprio Kant, alguns embargos. Arendt reforça que, do ponto de vista kantiano, a prática significa moral e se ocupa do indivíduo *qua* indivíduo. Lembrando também que o oposto da prática não seria, necessariamente, a teoria, mas o uso especulativo da razão.

Retomando a questão da publicidade, percebe-se assim, que, se nas questões práticas o juízo não é algo decisivo, pois é a vontade que está em jogo, para Kant, esta segue as máximas da razão. Todavia, um tema incisivo é apresentado por Arendt ao apontar o que pensava Kant sobre a política, a saber, no contexto da *Crítica do juízo estético* [grifo da autora]; o juízo compartilhado entre os espectadores e os atores, na CFJ, tem uma relevância para a questão da publicidade e da comunicabilidade, pois, se o artista, ao criar um objeto, está subordinado à crítica, também o ator, empreendendo uma nova ação, está subordinado ao juízo dos expectadores. Assim, a pensadora acentua que:

Estamos inclinados a pensar que, para julgar um espetáculo, devemos antes ter o espetáculo – que o espectador é secundário em relação ao ator; tendemos a esquecer que ninguém em sua plena razão apresentaria um espetáculo se não estivesse certo de ter espectadores para assisti-lo. (ARENDR, 1993b, p.79).

Arendt, além de recordar que Kant se convence de que o mundo sem o homem significa um mundo sem espectadores, acrescenta ainda que: “O juízo do espectador cria o espaço sem o qual nenhum desses objetos poderia aparecer. O domínio público é constituído pelos críticos e espectadores, não pelos atores e criadores.” (ARENDR, 1993b, p.81). Nota-se que a faculdade do juízo resulta desta sua condição de ser um juízo compartilhado. Dessa forma, entende-se que o espectador não está envolvido no ato, mas está sempre envolvido com os demais espectadores.

Arendt pontua que, em sua discussão sobre o juízo estético, Kant estabelece uma distinção<sup>100</sup> entre o gênio e o gosto, sendo o gênio uma questão ligada à imaginação produtiva, e o gosto, uma questão de juízo. Todavia, se, por um lado, o gênio ocupa uma posição privilegiada em sua imaginação produtiva, fundante de obras de arte, por outro lado, Arendt esclarece que a faculdade que guia tal comunicabilidade é o gosto, e que a condição da existência de objetos belos é a comunicabilidade. Esta, por sua vez, não é um privilégio do gênio. O espectador não compartilha com o criador a faculdade do gênio e nem se envolve com o ator, que tem a capacidade de inovação, mas possui o privilégio de uma comunicabilidade passível de alargar-se na dimensão plural. Além do mais, sabemos que a aproximação de Kant com a filosofia política se deu pelo fato de a abordagem do filósofo sobre o juízo mostrar que os espectadores existem no plural, que, mesmo não comprometidos com a particularidade característica do ator, não são solitários. Se é concebível o gênio em sua singularidade e em sua originalidade, não se pode esperar o mesmo do espectador, pois a posição ocupada por ele faz sentido diante de seus companheiros espectadores.

Segundo Arendt, é surpreendente o quanto essa dimensão da comunicabilidade tem por base o gosto. Lembra Arendt, em EPF, que: “O gosto julga o mundo em sua aparência e temporalidade; seu interesse pelo mundo é puramente ‘desinteressado’, o que significa que nem os interesses vitais do indivíduo, nem os interesses morais do eu se acham aqui implicados.” (2005, p.277). Entretanto, do ponto de vista do gosto, não podemos negligenciar as implicações idiossincráticas no modo de agradar e de desagradar quanto ao objeto julgado. Arendt recorda que, dos nossos cinco sentidos, a visão, a audição e o tato lidam objetivamente com objetos que, além de identificáveis, podem ser compartilhados com os outros. Daí esses três sentidos objetivos terem em comum a possibilidade de representação plausível. Entretanto, o olfato e o gosto tratam das nossas sensações internas, por vezes, privadas e não

---

<sup>100</sup> Cf. HELFENSTEIN, Mara Juliane Woiciechoski. **O Juízo político em Hannah Arendt**. Dissertação de Mestrado. Porto Alegre, RS: Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2007. A propósito da figura do gênio e da questão do gosto, Helfenstein esclarece que 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 a 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 gênio merece ser, antes, chamada de uma arte rica de espírito, pois se trata da riqueza e da originalidade de ideias oriundas da faculdade da imaginação em sua liberdade sem leis; e, unicamente em relação ao gosto, uma arte merece ser chamada de arte bela (2007, p.97). Helfenstein salienta ainda que, na questão da primazia do gosto sobre o gênio no que tange ao ajuizamento da arte bela, é importante considerar a condição do gosto no ajuizamento da arte bela, uma vez que a faculdade do juízo cumpre a função de ajustar a faculdade da imaginação, no que se refere às regras do entendimento em prol de uma aprovação universal e duradoura.

compartilháveis. Assim sendo, esses dois sentidos, privados por definição, não são representáveis pela imaginação.

Mas na medida em que a imaginação é a faculdade de representar o que está ausente, tal como já mencionamos, aquilo que nos afeta na representação poder ser julgado certo ou errado, belo ou feio com o auxílio da imaginação. É a imaginação que nos possibilita um distanciamento a partir do qual podemos refletir sobre a sensação do gosto, isto é, realizar uma operação de reflexão. É justamente nesse momento e nessa condição que, livres da presença imediata daquele objeto que nos afeta a representação, estamos aptos a julgar de modo mais alargado. Essa hegemonia, por assim dizer, do juízo do espectador é caracterizada pelo intuito reflexivo do pensamento. Assim sendo, a faculdade do pensar vinculada à imaginação oferece, dentre outras, a condição mais importante para julgarmos com imparcialidade. A partir daí, passam a ser estabelecidas as condições para a imparcialidade no ato do julgamento. Sobre esta demanda, Arendt declara que:

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. (ARENDR, 1993b, p.86).

### **3.2.4 A questão do gosto, do *sensus communis* e da sociabilidade para a política**

Na *Décima Primeira Lição*, Arendt revisa a questão enigmática do fenômeno espiritual do juízo, ou seja, o porquê do juízo derivar do gosto, e não dos sentidos objetivos. Como vimos, pelo fato de apenas o olfato e o gosto referirem-se ao particular *qua* particular, então Arendt reforça que a questão do que agrada ou do que desagrade é semelhante a uma situação do tipo: concordo ou não concordo com isso. Ao contrário, as propriedades dos objetos dados aos outros três sentidos objetivos são percebidas como compartilhadas por outros objetos. Trata-se, assim, de entender por que, então, teria o gosto esse lugar privilegiado na faculdade do juízo kantiano, e já que os gostos não são imediatamente comunicáveis. De acordo com Arendt, a solução para esse enigma está ligada à imaginação. Acerca disso, Edgar Lyra lembra que Arendt transcreve algumas passagens da terceira *Crítica* que ilustram a mutualidade no ato do julgamento do belo, possibilitando ao espectador,

“superior ao ator em matéria de julgamento pelo seu distanciamento ou imparcialidade, uma reinserção no tecido coletivo.” (LYRA, 2001, p.100).

Pelo fato de não podermos viver sem a companhia de outras pessoas, o juízo de gosto vem reconhecer que, da mesma forma que julgo, este gosto se reflete sobre os outros, e os juízos dos outros, sobre tais gostos no ato do julgamento. Arendt nos lembra que o próprio Kant, em sua *Antropologia*, já afirmava que: “a insanidade consiste em perder esse senso comum que nos capacita para julgar na qualidade de espectadores; e o oposto dele é o *sensus privatus*, um senso privado, que ele também chama de ‘*Eigensinn* lógico’.” (KANT *apud* ARENDT, 1993b, p.82). A insanidade é ainda mais incisiva quando nos afasta da experiência que fazemos do mundo; esta, compartilhada com os outros.

O gosto se refere, por sua vez, ao senso comunitário, fruto da capacidade de reflexão do espírito. O gosto é “a faculdade de julgar *a priori* a comunicabilidade de sentimentos que se ligam a uma dada representação.” (KANT, 2010b *apud* ARENDT, 1993b, p.92). A referência ao outro é, definitivamente, a maior oposição à natureza idiossincrática dos sentidos. Lembrando as palavras kantianas, Arendt ressalta ainda que: “Devemos superar nossas condições subjetivas especiais em nome dos outros. Em outras palavras, o elemento não-subjetivo nos sentidos não-objetivos é a intersubjetividade.” (ARENDT, 1993b, p.86).

Assim, na *Décima Segunda Lição*, Hannah Arendt estabelece o estatuto desse juízo, esclarecendo que, nele, há duas importantes operações do espírito. Uma das operações decorre da imaginação, que julga os objetos que foram retirados de nossa percepção sensível imediata; assim, os objetos não se encontram mais presentes. A outra operação, que é preparada pela própria imaginação, decorre da reflexão que, segundo Arendt, é a genuína atividade de ligar alguma coisa a outra. A combinação dessas duas operações [imaginação e reflexão] é a fundamental condição para os juízos, pois se traduz pela imparcialidade e pelo prazer desinteressado, posição esta daqueles que, ao fecharem os olhos, não são diretamente afetados pelas coisas visíveis. Dessa forma, aquilo que nossos sentidos externos percebem é convertido para os sentidos internos, e estamos aptos para ver com os olhos do espírito, tal como o poeta cego, completa Arendt.

Se a reflexão, por meio da imaginação, tem esse papel indispensável na condução do juízo, tal como pudemos concluir, decorre daí, entretanto, um novo problema, qual seja: Aprovação ou a desaprovação do ato de agradar consiste também numa escolha, por vezes, repensada. A reflexão, após vencer o momento de exame sobre o que aprovar ou desaprovar, detém-se no que julgamos agradável; com isso, torna-nos aptos a ter um prazer adicional: o da

aprovação. Arendt salienta, dessa forma, que o critério para tanto é a comunicabilidade, cuja regra de decisão é o senso comum<sup>101</sup>.

O senso comum, que significava um sentido como nossos outros sentidos, estando cada sentido em sua própria privacidade, tem em Kant uma conotação diferente, ou seja, uma capacidade extra do espírito, o que, em alemão, quer dizer *Menschenverstand*, a capacidade que nos vincula a uma comunidade. Segundo Arendt, essa capacidade eminentemente humana nos difere dos animais e dos deuses, ressaltando ainda que:

O *sensus communis* é o sentido especificamente humano, porque a comunicação, isto é, o discurso, depende dele. Para tornar conhecidas as nossas necessidades, para *exprimir* medo, alegria, etc., não precisamos do discurso. Gestos seriam suficientes, e sons seriam um bom substituto para os gestos se fosse preciso cobrir grandes distâncias. A comunicação não é a expressão. (ARENDR, 1993b, p.90).

De acordo com Arendt, o *sensus communis* reúne a máxima do Iluminismo, que é o pensar por si mesmo; a máxima da mentalidade alargada, que é se colocar no lugar do outro em termos de pensamento; e a máxima da consistência, que é estar de acordo consigo mesmo. Esse conjunto de máximas distingue o *sensus communis* do senso comum; a ausência do primeiro implica sucumbir à lógica insana do *sensus privatus*, como salientado por Kant. Essa implicação comunitária é importante para o espectador, tal como podemos notar nas palavras de Eugênia Wagner, ao esclarecer que:

Uma vez definido, o juízo de gosto é remetido ao senso de comunidade, pois o juízo reflexivo interessa apenas em sociedade. E a razão para que isso ocorra é muito simples para Kant: porque quando se é humano não é possível viver sem companhia. A intersubjetividade garantida pelo senso comum é aquilo que torna o juízo reflexivo não-subjetivo. É por isso que o espectador pode manifestar um juízo diferente daquele expresso pelo sentido de gosto e o critério usado, nesse caso, é a comunicabilidade. (WAGNER, 2006, p.260).

---

<sup>101</sup> Cf. ARENDR, Hannah. **Lições sobre a filosofia política de Kant** (1982). Trad. André de Macedo Duarte. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993b. No tocante ao senso comum, Arendt nos lembra que, bem cedo, o próprio Kant toma consciência de que algo não-subjetivo perpassava aquilo que parece ser o mais privado e subjetivo dos sentidos. O exemplo desse tipo de consciência é o do homem que, abandonado em uma ilha deserta, possivelmente não se preocuparia em enfeitar a sua morada ou a si mesmo, isto é, o seu contentamento não se restringe a uma mera satisfação solitária, mas requer uma satisfação que possa ser compartilhada com os outros. Assim, Arendt aponta premissas referentes à questão do gosto que Kant indicara. Dentre elas, que sentimos vergonha quando o nosso gosto não corresponde ao gosto dos demais. Ou ainda, que devemos renunciar a nós mesmos [a nosso interesse] em prol dos outros, e que o gosto é a condição de superação desse egoísmo.

O *sensus communis* confere ao juízo uma validade especial, porque requer de cada um a consideração dos seus sentimentos pelos demais, além de ter, na reflexão, o parâmetro decisório sobre as implicações dos julgamentos. Arendt lembra, mais uma vez, sobre essa especificidade do juízo: “Condições privadas nos condicionam, imaginação e reflexão tornam-se capazes de liberarmos-nos delas e de alcançarmos aquela imparcialidade relativa.” (ARENDDT, 1993b, p.94).

A *Décima Terceira* e última *Lição* esboça uma conclusão da discussão sobre o senso comum no sentido kantiano, reprisando que mesmo que o gosto seja privado, ainda assim ele está enraizado nesse senso comunitário. Donde a imparcialidade descrita em termos de ajuizamento, quanto ao prazer desinteressado no belo, indicar as condições do gosto; quanto menos idiossincrático ele for ou quanto menos a necessidade da vida privada prevalecer, tanto mais o juízo poderá ser comunicado. E, se somos capazes de nos comunicar, do ponto de vista do juízo político arendtiano, é porque a nossa mentalidade, nesse sentido alargado, nos permite um posicionamento prático, a partir da perspectiva do outro, segundo os preceitos comunitários do *sensus communis*.

A propósito da pluralidade humana e do aspecto político antevisto no *sensus communis*, Arendt lembra-nos ainda que Kant, em *Começo conjectural da história humana*<sup>102</sup>, apresenta o tema da sociabilidade humana como a origem da humanidade, e não a sua meta. A pensadora interpreta este tópico kantiano, salientando que: “A sociabilidade é a própria essência dos homens na medida em que pertencem apenas a este mundo [...]. Kant enfatiza que pelo menos uma de nossas faculdades do espírito, a faculdade do juízo, pressupõe a presença dos outros.” (ARENDDT, 1993b, p.95).

Para concluir esta parte do trabalho, podemos afirmar que Arendt pretendeu, nessa releitura de Kant, esclarecer que, quando julgamos, o fazemos contextualizados historicamente. Pelo fato do enraizamento no senso comunitário e, inegavelmente, da abertura à comunicação, existe uma possibilidade de engajamento político posta pelo *sensus communis*. A implicação tangível disso é ainda mais relevante para a experiência humana, pois resguarda os preceitos da pluralidade dos homens. A intersubjetividade implícita à teoria do juízo reflexionante de Kant, como interpreta Arendt, exalta que, no âmbito político, somos capazes de comunicar nossas satisfações desinteressadas, bem como nossos sentimentos diante de práticas e ações, mas somente por sermos capazes de pensar a partir da perspectiva

---

<sup>102</sup> Cf. KANT, Immanuel. **Começo conjectural da história humana**. Trad. Edmilson Menezes. São Paulo: UNESP, 2010. Como Kant lembra: “Se não queremos nos perder em meras conjecturas, é preciso tomar como ponto de partida o que a razão humana não saberia deduzir de nenhuma causa natural antecedente” (KANT, 2010a, p.15).

de outra pessoa. Isto posto, passaremos, no próximo tópico, às nossas considerações, à sombra de uma conclusão sobre tal apropriação de Arendt.

### 3.3 Notas sobre a apropriação de “o político” em Kant

Dois questões curiosas são inicialmente apontadas por André Duarte em seus comentários sobre *A dimensão política da filosofia kantiana segundo Arendt*, em LFPK; e justamente são recolocadas pela expressiva contribuição de tal autor ao longo do nosso trabalho. A primeira é sobre a rara oportunidade de poder ver o pensamento arendtiano estritamente ocupado com a interpretação de textos de um filósofo clássico; a segunda é sobre a dificuldade em definir o estilo do texto de Arendt, em *Lições*, ao passo que nenhuma caracterização poderia elucidar com fidelidade o espírito de seu texto, “deixando assim em aberto a pergunta pelo sentido da *démarche* interpretativa e dos propósitos de Hannah Arendt nessas reflexões.” (ARENDDT, 1993b, p.110), garante André Duarte. O autor salienta ainda que a interpretação de Arendt não se esgota em meras exposição e discussão analíticas dos conceitos kantianos, nem tampouco se limita às regras da filologia. Feitas essas breves notificações, passaremos a esclarecer por que Arendt entrevê que Kant difere dos demais filósofos da tradição. Trata-se de apontar para as implicações de tal *démarche* interpretativa da autora, isto é, de sua interpretação apropriativa do pensamento de Kant.

Para Arendt, Kant é uma exceção – um pensador político de primeira classe – dentre os grandes pensadores que trataram de política, pois não tendo escrito nenhuma filosofia política, no sentido estrito, revela-nos uma abertura *sui generis* para os problemas dessa natureza, ou seja, o filósofo de Königsberg não conceberia a política a partir de preconceitos tradicionais. Além disso, Kant teria percebido, dentre outras coisas<sup>103</sup>, a necessidade de alargar o espectro do debate público como condição fundamental para o exercício das faculdades espirituais. André Duarte reforça sobre o uso público da razão<sup>104</sup> ou do papel crítico do

<sup>103</sup> Cf. ARENDT, Hannah. **A dignidade da política**: ensaios e conferências. Trad. Helena Martins e outros. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993b. Segundo Arendt (1993b), as conjecturas políticas de Kant, tal como já ressaltamos em parte anterior deste trabalho, teriam sido formuladas no interior da terceira *Crítica*, ou seja, por meio dos conceitos de juízo reflexionante estético, mentalidade alargada, desinteresse, comunicabilidade e *sensus communis*. Contudo, esse núcleo potencial de uma possível *filosofia política não escrita* [grifo nosso] não teria sido desenvolvido por Kant no sentido político.

<sup>104</sup> Cf. ARENDT, Hannah. **Entre o passado e o futuro** (2005, p. 291-292). A razão humana, por ser falível, só pode funcionar se o homem puder fazer “uso público” dela; e isto é verdadeiro, outrossim, para aqueles que, ainda em estado de “tutela”, forem incapazes de usar a sua mente “sem a orientação de alguém”; e para o “estudioso” que necessita de que “todo o público leitor” examine e controle os seus resultados.



pensamento pelos quais, nessa abertura ao debate, se percebe que a razão não é infalível e, portanto, não pode prescindir da comunicação<sup>105</sup> com os outros.

Arendt não tem dúvida de que Kant é quem teria percebido as implicações políticas e filosóficas dos conceitos de comunicação e de sociabilidade, e a sua correlação com as atividades espirituais; tudo isso não podendo ocorrer fora da sociedade humana. Tal ênfase dada por Kant à sociabilidade humana se traduz, no entender de Arendt, como condição para o juízo político, na medida em que os homens são interdependentes não apenas em função de suas necessidades biológicas, mas também para desenvolverem e aperfeiçoarem a capacidade espiritual. Outro registro de Arendt sobre a sua predileção por Kant que, por sua vez, está ligado ao anterior, é que mesmo os homens condicionados por questões históricas de sua existência e da sociabilidade, ao lidarem com a máxima alargada da faculdade de julgar, podem transcender as suas condições existenciais. Nessa propriedade do juízo que se dá intersubjetivamente, tal como na estética, o poder da imaginação confere a representatividade também ao pensamento político, ou seja, acerca de um tema político, uma opinião se forma, levando em consideração o ponto de vista dos outros, inclusive dos que estão ausentes.

Conquanto Arendt entenda que a filosofia de Kant esteja carregada e perpassada por preocupações políticas, sua defesa central, em *Lições*, é a de que a *Analítica do Belo*, no interior da CFJ, configura a sua mais forte expressão política. E é nessa parte que Arendt toma o juízo de gosto como protótipo para a faculdade de julgar. Quanto a isso, Arendt expressava claramente, por meio de uma carta de 1957 a Karl Jaspers, o seu entusiasmo quando da leitura que faz da obra de Kant, isto é, o seu ânimo pelo pensar alargado e pela forma de julgar abordada por Kant na CFJ, como lembra a própria autora:

No momento – diz ela – estou lendo a *Crítica da faculdade do juízo* com crescente satisfação. Lá, e não na *Crítica da razão prática*, é onde está oculta a verdadeira filosofia política de Kant. Sua exaltação do “senso comum”, tão frequentemente desprezado; o fenômeno do gosto tomado seriamente como o fenômeno básico do juízo [...]; o “modo expandido de pensamento”, que é uma parte essencial do juízo, de maneira que se possa pensar do ponto de vista qualquer outra pessoa. A exigência de comunicabilidade. Isso incorpora as experiências que o jovem Kant teve em sociedade e que então o homem idoso reavivou novamente. (ARENDR, 1993c, p. 318).

---

<sup>105</sup> André Duarte, em comentário das *Lições* (ARENDR, 1993b, p.115), salienta que, em **Origens do Totalitarismo**, pôde perceber, nas análises arendtianas, a implicação do conceito de *comunicação intersubjetiva* na efetivação do pensamento e do próprio sentido de realidade do homem, designado sob o conceito de “*senso comum*” (*common sense*) [grifos do autor].

Já reservamos uma parte desta dissertação para apresentar de forma mais cuidadosa o propósito de Kant quanto à CFJ, não restando dúvida de que Kant não a concebe nem tampouco a compreende num sentido político. Já apresentamos também, em citação de EPF, o esclarecimento de Arendt sobre o porquê se apoiou na primeira parte da CFJ, retomando o dilema que ronda as críticas à Arendt por tal apropriação. Cabe agora apresentar algumas de nossas considerações provisórias sobre tal temática.

Primeiramente, que Arendt faz questão de reforçar que o seu modo de interpretar Kant é por analogia. Confirmamos isso na própria declaração de Arendt na *Décima Lição* de LFPK:

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. (ARENDR, 1993b, p. 79).

Quanto a isso, Arendt apreende que a melhor forma de tratar de uma filosofia política oculta, em Kant, é exercitar o pensamento analógico para entender como poderiam ser as conclusões de Kant sobre a política, tendo como base o juízo estético. Nessa perspectiva, a leitura interpretativa de Arendt<sup>106</sup> do legado kantiano, para a historiografia, torna-se também relevante e ganha, na autora, um caráter hermenêutico para tratar do “fio de Ariadne” rompido. A narrativa seria, em Arendt, o modo mais eficaz de pensar e de julgar os eventos históricos. Contudo, é inegável que Arendt traz em mente a dificuldade do exercício do julgamento em circunstâncias, como foi durante o totalitarismo, em que não há possibilidade de exercício do *sensus communis* e acordo sobre o juízo. Em se tratando da experiência totalitária, evento sem precedentes, somente um *storyteller* pode penetrar no acontecimento e expor seus dilemas e paradoxos inerentes, levando o ouvinte a tomar posição autônoma e crítica, como juiz diante do evento.

Reafirmamos a crítica arendtiana às filosofias da história que asseveram dogmaticamente que a história tenha um sentido necessário. Como se sabe, também na filosofia da história kantiana, quanto à ação a lei se apresenta como fundamento determinante

---

<sup>106</sup> Cf. HUNZIKER, Paula. Hannah Arendt lectora de Kant. In: **Dois pontos**. Vol. 7, nº4, Curitiba: São Carlos, 2010. pp.105-126. Hunziker lembra que: “La respuesta de Arendt indica que lo que está en el fondo de esta disputa es un desacuerdo importante sobre la naturaleza y función del juicio y sobre su articulación con el problema de la comprensión humana. El gran tópico de esta polémica está vinculado al “uso público” del próprio juicio de Arendt y, más generalmente, a las relaciones entre acción humana, autonomía del juicio y comprensión histórica.” (HUNZIKER, 2010, p.118).

do progresso. Ora, o sentido de uma ação, do ponto de vista político arendtiano, tem o seu início e o seu desfecho na sua própria ocorrência. Assim sendo, esse tipo de perspectiva é falível, pois estabelece, para a ação de natureza inventiva, um princípio determinista; por conseguinte, sob a ótica de Arendt, ela é antipolítica, além de ameaçadora à pluralidade humana. Arendt, por outro lado, reforça que o totalitarismo, pela singularidade com que se impôs, não podia ser explicado à luz da história ocidental, mesmo porque, se analisado segundo categorias preconcebidas ou por meio da causalidade, não revelaria a versão fidedigna da realidade de quem a viveu; assim, a causalidade se tornaria tão somente falsificadora das ciências históricas e políticas.

O sentido homérico de história adotado por Arendt permite-lhe voltar ao passado e tentar recuperar o sentido da política, a liberdade, não obstante os “estragos” da tradição. Com o entendimento da cristalização do acontecimento político pelos eventos totalitários, Arendt procura na *polis* um modelo para pensar a política. A “solução grega” [grifo do autor], como ressalta Esteban Amador:

Foi criar um espaço onde os grandes feitos e palavras dos homens tivessem assegurada a imortalidade. [...] Foi um remédio porque foi fundado um espaço no qual não houvesse necessidade de Homero, uma vez que a função ontológica que ele tinha cumprido para os participantes da guerra de Tróia seria levada a cabo pelo espaço fundado para o aparecimento dos cidadãos. (AMADOR, 2009, p.139).

Quanto a isso, apresentamos uma das tantas críticas que Arendt recebera e recebe de autores contemporâneos quando do seu retorno aos gregos para situar o fenômeno totalitário na lacuna entre o passado e o futuro. Neste caso, o crítico é Gérard Lebrun (1992), um pensador contemporâneo que defende uma posição kantiana. De acordo com suas próprias palavras ao tratar da liberdade segundo Arendt, em *Passeios ao léu*, ele se sente perturbado diante da proposta de Arendt sobre a autoridade da liberdade e com a sua alternativa quanto à criatividade do novo. Segundo o autor, a aversão de Arendt à ideologia que limita a liberdade à vida privada e reduz a política à proteção de necessidades privadas é, por certo, uma luz que aclara o papel da política, que é o cuidado com o mundo que está em jogo, e não somente a atenção à vida.

Mas sua crítica se estabelece alegando que a filosofia política do espaço público comum, de Arendt, é um contra modelo que rebate perpetuamente o da comunidade moderna. Ora, adverte Lebrun, as nobres palavras de Arendt não contribuem para que a esfera política seja dissociada do interesse econômico, se assim espera Arendt. O que de fato acontece em

discursos políticos hoje, alega Lebrun, é convidar os homens a abandonarem suas inquietações humanas e a procurarem respostas plausíveis e bem estar no âmbito das soluções econômicas.

Lebrun (1992) acrescenta ainda que, além de achar fraca a análise crítica do fenômeno totalitário feita por Arendt, também não percebe quaisquer utilidades quando a pensadora faz referência a um *initium* fundador [grifo do autor] do espaço político, ao menos fora das ideologias totalitárias. E, pelo fato de Arendt não se perguntar sobre o porquê do racionalismo clássico ser o fundador da desrazão em nosso tempo, ela estava, pelas mesmas razões, absorvida pelo problema, tal como continua envolvido Habermas. Lebrun adverte que:

Dialogar no “espaço público”, pensar em comum e se situar cada um no ponto de vista de todos os outros, esses temas kantianos, retomados por eles, bastam para mostrar que as duas obras têm a mesma fonte. Arendt, como Habermas, não nos faz deixar o terreno do universalismo e dos filósofos do sujeito ampliado. Os dois são epígonos do “grande racionalismo”. (LEBRUN, 1992, p. 58-59).

Desse modo, Lebrun (1992) alerta que, tanto Arendt quanto o próprio Habermas, ao discutirem o espaço comum a partir de temas kantianos, não fogem da mesma fonte. O legado arendtiano estaria incorrendo numa impotência, ao entrever uma pluralidade sem entraves na comunicação, um ideal próprio da razão, contudo, anacrônico, reforça Lebrun.

É notável a envergadura crítica de Lebrun. Por esta e outras razões, não desmerecemos em momento algum a profundidade das palavras de Lebrun, acreditando que nem mesmo Arendt o faria. Entretanto, queremos, a partir delas, apresentar a perspectiva da nossa análise e reforçar a lucidez da apropriação arendtiana de Kant, sobretudo os seus aspectos estéticos para o sentido da política, como entende Arendt. Para tanto, apoiar-nos-emos nos esclarecimentos já tratados até aqui, sobretudo em Norberto Bobbio e Esteban Amador.

Primeiramente, lembramos o leitor da própria ressalva de Bobbio (2000), no tópico deste trabalho, *A novidade totalitária e seus desdobramentos*, que esclarece sobre o problema da extensão do conceito de totalitarismo ser tratado por Arendt com importante cuidado, isto é, a pensadora o fez delimitando o campo da sua aplicação. Quanto à questão da liberdade, Arendt concordaria com Lebrun sobre o seu aspecto problemático relativamente a certos assuntos, visto que o próprio enigma da liberdade tem raízes nas grandes questões metafísicas tradicionais. Entretanto, na vida cotidiana, a ligação da liberdade com o âmbito político sempre foi reconhecido. Sem a liberdade, as questões políticas não poderiam, ao menos sequer, serem tratadas. Tanto a ação política quanto a própria política, no estrito sentido

público da aparição, na *polis*, dentre todas as capacidades humanas, não poderiam ser admitidas fora do reino da liberdade. Arendt lembra, no texto *Que é liberdade?*, em EPF, que:

Tomamos inicialmente consciência da liberdade ou de seu contrário em nosso relacionamento com outros, e não no relacionamento com nós mesmos. Antes que se tornasse um atributo do pensamento ou uma qualidade da vontade, a liberdade era entendida como o estado do homem livre, que o capacitava a se mover, a se afastar de casa, e sair para o mundo e a se encontrar com outras pessoas em palavras e ações. (ARENDR, 2005, p. 194).

Percebemos, nessas palavras de Arendt, que o homem nada saberia de uma liberdade interior se não tivesse experimentado a condição de desfrutar da liberdade política. Certamente, a liberdade poderia habitar o coração do homem, mas, como Arendt pontua, o coração do homem é um lugar sombrio, e, invariavelmente, aquilo que está obscuro não pode ser demonstrável. Embora a própria vontade permita que os seres humanos sejam espontâneos e a manifestação de espontaneidade seja elementar para a liberdade humana, a referida liberdade política, todavia, não se guia automaticamente pelos atos de liberação ou de vontade livre próprios à vida privada. Tampouco a liberdade ocorreria sem um âmbito público organizado politicamente, da possibilidade de agir em conjunto. Basta-nos lembrar do que foi o totalitarismo e da sua pretensão de submeter todas as esferas da vida às exigências da política, a exemplo dos direitos civis, no tocante à intimidade e à isenção da política.

Descartaremos delongas acerca da *genealogia da liberdade* [grifo nosso] proposta por Arendt. Contudo, até aqui, pudemos perceber que a liberdade, no sentido político arendtiano, não é um fenômeno da vontade, mas está ligada à própria ação política. Além de liberdade coincidir com espaço público, ela se constitui tão somente por meio de um dispositivo coletivo que transcenda a dimensão do agir.

Assim sendo, Esteban Amador (2009) reforça que a “solução grega” mostra que poderíamos compreender mal a filosofia política de Arendt ao confundirmos o público e o político. O que é, de fato, tal distinção e sua implicação no *initium* fundador, como critica Lebrun, é, na filosofia política arendtiana, um núcleo problemático. Já reforçamos que Arendt entrevê uma comunidade política que praticasse um juízo político aos moldes da comparação com o juízo estético kantiano. O tratamento da filosofia política de Arendt, sem essa prudência, é inadequado, e, como bem acrescenta Esteban Amador: “Pode até permanecer oculto que o dispositivo ontológico-político que Arendt coloca em jogo é mais complexo que a prática pluralista de uma subjetividade mundana.” (AMADOR, 2009, p.145). Esse autor

lembra assim que, no âmbito político, o que acontece é ontologicamente mais profundo que as noções de subjetividade, mundaneidade e subjetividade.

Decorrida essa discussão, apresentamos outro ponto de divergência de Arendt em relação a Kant, ou seja, a filosofia prática kantiana está orientada para um sentido histórico que encontra a sua realização em princípios racionais, além de ressaltar a questão da vontade, e não a do juízo. O juízo teleológico julga os acontecimentos históricos particulares pela astúcia secreta da natureza, e não pelo que eles revelam em sua particularidade e em sua aparição. No tocante à preocupação arendtiana, eminentemente política, a faculdade do agente político, pela própria especificidade da contingência e pela imprevisibilidade que configuram o evento político, deve ser a do juízo, pois ele é a nossa capacidade de lidar com o passado e de vislumbrar uma espécie de promessa para o futuro. Ao contrário, a vontade, da segunda *Crítica*, segue as máximas da razão, e, sobretudo, remete à incondicionalidade do imperativo categórico kantiano para fundamentar a teleologia histórica.

Assim, Arendt percebe que a diferença mais elementar entre a CRPr e a CFJ é que as leis morais da primeira são válidas e reconhecidas, como já mencionamos, para todos os seres racionais, e são passíveis de aplicação em qualquer mundo pensável. No caso da segunda, a CFJ, a legitimidade de suas regras e de seus juízos está estritamente circunscrita aos seres humanos aqui na Terra, e, por uma razão análoga, Arendt se interessa pela terceira *Crítica*, especificamente porque o seu juízo estético reflexivo pode ser concebido sob um prisma político. A razão dessa analogia é que o juízo estético reflexivo lida com o contingente, com o singular como singular, e, sobretudo, pressupõe a presença dos outros.

No “espetáculo político”, percebe-se que existem os atores e os espectadores. Assim, o intuito de Arendt é destacar a posição privilegiada do espectador, pelo fato de ser portador do juízo estético, situação à qual não está sujeito o protagonista dos acontecimentos históricos. Essa posição dos espectadores permite que eles possam subsumir, isto é, julgar os eventos particulares no tecido universal da história. Assim sendo, é o espectador, ao julgar, e não o ator, quem terá uma posição de excelência, uma vez que pode contemplar e elaborar seu juízo desinteressadamente. Desse modo, percebe-se uma analogia entre o juízo político e o juízo reflexionante no tocante ao desinteresse, visto que o juízo estético de reflexão desvincula-se de todo e qualquer interesse cognitivo em função da manifestação fenomênica.

Nota-se também uma originalidade na análise que Arendt faz sobre a relação entre ator e espectador, em *Lições*, sobretudo a referente à posição de Kant perante a Revolução Francesa, evento que repercute de forma incisiva nas reflexões do filósofo e que se mostra relevante para a apropriação arendtiana. A interpretação e a crítica arendtiana remetem ao que

se pode denominar como a problemática de dois juízos no campo da política, isto é, de um lado, o juízo do espectador alude aos juízos relativos ao passado ou até mesmo a uma ação do presente, da qual ele não participa. Nesse juízo, não se observa qualquer implicação que se traduza em consequências práticas, mesmo porque a posição desinteressada do espectador e, conseqüentemente, sua judicidade sobre um evento está atrelada ao que se pode esperar futuramente dele. De outro lado, o juízo do ator está relacionado ao presente e ao futuro da ação, tal como se observa na consideração de Helfenstein: “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 consequências da ação.” (HELFFENSTEIN, 2007, p.90). Essa ressalva não equivale a dizer que não há compatibilidade desse aspecto ressaltado sobre o julgamento, na condição de ator, em relação àquele outro, do espectador, cuja atividade judicante deva ser configurada pela imparcialidade e pelo desinteresse.

No entender de Arendt, o juízo do espectador é o que configura o domínio da política, pois o seu estatuto se deve ao caráter de distanciamento do evento, e a sua imparcialidade é produto do seu não envolvimento direto. A faculdade de julgar funciona sem se prender às causas e consequências daquilo que está sendo julgado, tal como ocorre numa peça de teatro em que os atores são observados pelos espectadores, que os apreciam e julgam quando a peça finda. Neste caso, o juízo tem uma relação direta com a cena pública<sup>107</sup>. Situação análoga à de Kant, pelo fato de o filósofo realçar que o belo da Revolução Francesa decorre do ponto de vista dos espectadores, e não dos atores, embora se perceba, com isso, a atitude paradoxal de Kant face à Revolução Francesa, que faz com que o filósofo emita, acerca desse acontecimento, juízos desencontrados. Isto é, se, num momento, percebe-se o seu entusiasmo, pois, do ponto de vista do que se espera do espaço da comunicabilidade, tal evento preservaria o espaço dos espectadores, num outro momento, ele vê na Revolução algo inaudito, ou seja,

---

<sup>107</sup> O *theatrum politicum*, ao trazer à cena pública uma variedade de enredos, revela que os participantes dos espaços políticos não são meros atores ou espectadores, mas homens com atribuições e responsabilidades reais que repercutem direta ou indiretamente na vida de todos os envolvidos. Posto isso, a originalidade da experiência estética não se trata de um conhecimento vago, mas sim de vivências compartilhadas e de uma abertura essencial, sobretudo à alteridade. Cf. ROVIELLO, Anie-Marie. **Senso comum e modernidade em Hannah Arendt**. Trad. Bénédicte Houart / João Filipe Marques. Lisboa: Instituto Piaget, 1987. Roviello lembra este propósito de que: “Sentimentos, motivações e paixões só adquirem um estatuto político autêntico quando se autotranscendem em princípios de ação, quando são transpostos da interioridade invisível da vida da alma para o palco visível do mundo.” (ROVIELLO, 1987, p.32). Cf. RANCIÈRE, Jacques. **A partilha do sensível: estética e política**. Trad. Mônica C. Netto. São Paulo: EXO experimental org. Ed.34, 2005. A comunicabilidade por meio de juízos garante a participação e o envolvimento de outros espectadores que não sejam necessariamente cientistas, filósofos e políticos profissionais. Como ressalta Jacques Rancière sobre um *comum* partilhado: “Essa repartição das partes e dos lugares se funda numa partilha de espaços, tempos e tipos de atividades que determina propriamente a maneira como o comum se presta à participação e com uns e outros tomam parte nessa partilha.” (RANCIÈRE, 2005, p.15).

para ele, é a primeira vez na história que um acontecimento porta a ideia de direito, a mais fundamental para o homem.

Nesse sentido, duas questões incidem sobre a analogia de Arendt e comprometem quanto à configuração do juízo político: uma é que a lei refere-se a imperativos que obrigam a ação a tomar determinada direção; a segunda questão é que o direito tem a competência de usar da lei para coagir. Fato curioso, uma vez que tal coerção é motivada por leis universais e, nessa abordagem kantiana, tais preceitos da lei não entram em contradição com a liberdade.

Outro ponto da apropriação arendtiana que é importante salientar aparece na *Nona Lição*: o fato de Kant reforçar que o belo nos interessa apenas quando estamos em sociedade, o que se torna “pedra de toque” para compreendermos o caráter eminentemente político que Arendt confere aos conceitos da *Analítica do Belo*, bem como a afinidade do juízo reflexionante estético com os juízos políticos. Do mesmo modo que, em Arendt, o espaço da publicidade e da comunicação é indispensável à política, assim também essa virtual interação comunicativa entre os homens, proposta por Kant na terceira *Crítica*, é um espaço privilegiado de consideração do fenômeno do belo, sobretudo do próprio juízo reflexionante estético. Todavia, uma advertência de André Duarte sobre tal questão é salutar. Segundo ele, nos comentários sobre *Lições*:

Buscando extrair as implicações políticas dos conceitos da “Analítica do Belo”, Hannah Arendt interpreta-os em um registro alheio às advertências, pressupostos e exigências da filosofia transcendental kantiana, [...] quando designa o juízo reflexionante como uma “atividade persuasiva”, desrespeitando a recusa kantiana da “persuasão” e da “eloquência”, enunciada no parágrafo 53; bem como quando acentua a ênfase do papel da comunicação intersubjetiva na configuração dos juízos estéticos. (ARENDRT *apud* DUARTE, 1993b, p.124).

Esse ponto da interpretação apropriativa de Arendt é o marco da zona de conflito e de tensão com o universo conceitual da letra de Kant. O próprio André Duarte adverte que as torções semânticas deliberadas e operadas por Arendt ao tratar do juízo político e da sua verificabilidade empírica não refletem, por parte da autora, uma instrumentalização ingênua dos conceitos da *Analítica do Belo*. Se, por um lado, ela apregoa que os juízos políticos carecem de certo pragmatismo, ou seja, o *modus operandi* do espírito ou o plano de explicação das atividades políticas deve ter o seu sentido em sociedade sem relação a fins utilitários; por outro lado, em momento algum, Arendt abandona o plano formal de análise do juízo estritamente kantiano para entrever sua relação com o juízo político nos assuntos



humanos. Nesse ponto, a crítica de Lebrun sobre Arendt não deixar o terreno do racionalismo parece ter procedência.

O próximo tema da nossa análise sobre a interpretação de Arendt retrata um ponto de suas analogias em que a autora pretende obscurecer a exigência lógica de necessidade que contém o juízo de gosto para, assim, proceder com as suas demais analogias entre os juízos reflexionantes e os juízos políticos. Arendt, em *Lições*, ao se referir ao gosto, reforça que: “Ele é a faculdade de combinar misteriosamente o particular e o geral.” (1993b, p.97). Nesse sentido, Arendt prefere o termo geral (*allgemein*) para se referir à universalidade subjetiva do juízo e, sobretudo, para distingui-la do termo “universal”, que é tratado como referência aos juízos de conhecimento.

Salientamos, assim, que, para Arendt, a busca da verdade provocou uma confusão do ofício do pensar com a capacidade da cognição, que é a possibilidade do conhecimento, como foi muito bem esclarecido pela distinção kantiana<sup>108</sup> entre o significado de pensar e o de conhecer. Segundo Kant, em CRP, o entendimento é a faculdade das regras, o que o distingue da razão, a qual o filósofo concebe como faculdade dos princípios. Sônia Schio (2012) explica que, enquanto Kant estabelece metodologicamente essa diferenciação<sup>109</sup> entre razão e entendimento – demarcando a função de cada qual –, ele está visando à fundamentação do conhecimento confiável; Hannah Arendt, por sua vez, apropria-se dessa diferenciação no contexto do seu pensamento político, esclarecida de que o juízo preparado pela capacidade de pensar não se resume numa subordinação do particular a regras gerais. Sobre este ponto, André Duarte, em *Lições*, apresenta um notável esclarecimento:

[...] se a exploração das implicações políticas do juízo reflexionante estético provoca ambiguidades e oscilações inelutáveis no que concerne ao sentido atribuído por Hannah Arendt aos conceitos kantianos, elas se devem antes ao caráter problemático de uma interpretação que se quer apropriativa e não a um suposto interesse em adequar o instrumental kantiano a uma espécie de sociologia da opinião pública. (ARENDRT *apud* DUARTE, 1993b, p.127).

---

<sup>108</sup> Cf. SOUKI, Nádía. **Hannah Arendt e a banalidade do mal**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998. Nádía Souki reforça a intenção arendtiana acerca dessa argúcia de Kant afirmando que, para Hannah Arendt, seguindo a trilha aberta pela distinção de Kant, o pensamento é a expressão de uma necessidade do espírito humano de pensar para além da possibilidade de todo conhecimento, pois os homens têm uma inclinação, talvez uma necessidade de pensar para além desse limite e de fazer dessa liberdade algo mais do que um instrumento para conhecer e agir (1998, p. 109).

<sup>109</sup> SCHIO, Sônia Maria. **Hannah Arendt - história e liberdade: da ação à reflexão**. Porto Alegre, RS: Clarinete, 2012. Schio lembra que: “Há a possibilidade de viver sem pensar, segundo a concepção arendtiana, pois se pode permanecer no nível do intelecto, da busca de conhecimento, da verdade, e não do significado.” (2012, p.79). Nesse caso, manter-se-ia a atividade mental com o intuito único de cognição, encadeando as informações de maneira ordenada.

Outro ponto problemático da interpretação de Arendt se encontra na sua referência ao *sensus communis* kantiano. Arendt concebe como tal o sentido que encontra seu assentimento numa comunicabilidade geral [*allgemein*]; deste modo, é especificamente humano e relevante para o discurso no âmbito político. Entretanto, a autora desconsidera, pelo menos parcialmente, as condições sobre as quais se justifica a dedução transcendental dos juízos de gosto ao não conceber a terceira *Crítica* em seus preceitos transcendentais. Ademais, Arendt também salienta, na interpretação do conceito de *sensus communis* kantiano, que ele é fundamental para a dimensão intersubjetiva política, especificamente no tocante ao juízo, isto é, para que haja um exercício reflexivo do espírito que resulte num ato judicativo relevante para os assuntos públicos. Para tanto, é preciso que, antes mesmo, ocorra a superação das necessidades subjetivas idiossincráticas do âmbito das sensações, e que a particularidade do fenômeno político seja transformado pela imaginação em algo singular sobre o que refletimos e, além disso, algo que contenha uma ampliação possível, abrangendo os possíveis juízos de outros.

Mesmo com todas as dificuldades percebidas nas *Lições*, e também as inúmeras dificuldades de compreensão e de harmonia com as quais o próprio juízo de gosto está envolvido, pode-se afirmar que a prerrogativa política arendtiana se assenta no cultivo da condição humana da pluralidade. Nesse caso, ao discutir a dimensão política dos conceitos kantianos de mentalidade alargada e de imaginação, Arendt entrevê que a imparcialidade, sobretudo aquela noção do ponto de vista geral, é prerrogativa para o juízo, especialmente o juízo de gosto traz uma implicação que é a efetiva convivência em atos e palavras.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Apresentamos nossas considerações finais ao leitor, salientando que nossa pretensão aparentemente simples demandou uma pesquisa de extrema complexidade e com muitas sinuosidades. Pretendíamos, inicialmente, melhor compreender a questão arendtiana sobre a ressignificação do sentido da política e sua reabilitação na atualidade. Para tanto, empenhamo-nos em tratar do modo como Hannah Arendt se propôs a fazê-lo, remontando à filosofia de Immanuel Kant para retirar daí, os seus pressupostos filosóficos para uma teoria política. Todavia, no desenvolvimento da pesquisa, notamos que para esse escopo, precisaríamos de tantos caminhos alternativos, quantos fossem os problemas que daí decorressem. Por um lado, demandou-se a cautela ao tratar dos textos de Kant e, por outro lado, verificar o teor da interpretação de Arendt. Na estruturação dos capítulos, por se tratar de uma dissertação, procuramos abreviar os embargos, a fim de alcançarmos maior unidade a partir do fio condutor da pesquisa.

Certificamos que a apropriação consiste numa interpretação feita por Arendt como forma de investigar a filosofia política oculta de Kant. A estratégia utilizada por Arendt constituiu-se por empreender uma analogia acerca do juízo de gosto e pressupor quais seriam as conclusões de Kant, se o filósofo estivesse escrevendo uma teoria política. Verificamos, no decorrer das análises de Arendt, em seu percurso de leitura de Kant, que a autora não deixa o leitor desavisado de que faz uma análise associativa mediante um processo de comparação, correlação e de reconstrução, distanciando-se, para tanto, da evidência dos princípios e de certos pressupostos a partir dos quais Kant elaborou seu sistema. É importante também ressaltar, a propósito de ser uma interpretação, que Kant é um pensador clássico da história da filosofia e ele, Kant, está sendo lido pela pensadora Hannah Arendt. Como o próprio Heidegger<sup>110</sup> já salientara, acerca da interpretação de textos filosóficos, todo pesquisador que se esforça para empreender um diálogo entre pensadores estará exposto às críticas dos historiadores da filosofia.

Deste modo, na interpretação apropriativa de Arendt, é inevitável o aparecimento de um núcleo de categorias e conceitos que não provêm propriamente do pensamento de Kant. Na correlação entre os pensamentos de Arendt e Kant, resguardam-se, por um lado, as diferenças de suas perspectivas filosóficas e, por outro lado, observam-se confluências de

---

<sup>110</sup> Borries, K.; **Kant als Politiker**: Zur Staats und Gesellschaftslehre des Kritizismus, Leipzig, 1928.

significado, o que se mostra, em especial, quando algumas elaborações kantianas são modificadas pelas estratégias teóricas da autora.

Ressaltamos que a apropriação de Arendt extrapola a mera limitação e discussão analíticas dos conceitos kantianos. Ela vislumbra uma *práxis* política, a partir de um trabalho hermenêutico, seguindo uma pluralidade de perspectivas que tanto vinculam quanto contrastam o aspecto existencial e a dimensão política com questões filosóficas relativas à verdade e ao juízo. .

Pontuamos que essa apropriação resguarda-se das questões metódicas das ciências, posição essa adotada por Arendt, especialmente por ter sido influenciada por Heidegger e Husserl. Sobre esse ponto do perfil filosófico e da posição de cada autor – Arendt e Kant – concordamos com as críticas de comentadores sobre a interpretação arendtiana da letra de Kant ter sido feita à sua própria maneira, pois verificamos que a gravitação de seus conceitos decorreu das articulações que Arendt empreendeu analogicamente. A autora esteve mais concentrada na questão apropriativa, ao invés de manter o rigor e lealdade dos textos. Assim, os conflitos decorridos não estão ligados a uma ingenuidade de Arendt ou simplesmente à interpretação equivocada dos textos de Kant. Posto que Arendt reivindique para o juízo uma faculdade política, é concebível a insurgência de alguma dificuldade em compreender tal estratégia arendtiana de associar a dimensão empírica e existencial, própria da política, ao formalismo da teoria kantiana.

Esta pesquisa esteve orientada pela ideia de que o tema do juízo seria seu fio condutor e um marco para desenvolvermos nossas discussões, concomitante às contribuições de outros autores. Enfocamos as relações estabelecidas por Arendt entre a teoria do juízo e a filosofia estética de Kant, por um lado, e a significação política destes tópicos, por outro. Percebemos que existe uma preocupação de Arendt quanto à educação estética do homem<sup>111</sup>, donde a discriminação do que é belo, bem como a questão da beleza indicariam uma forma elevada de satisfação neste mundo, posto que o denominador comum entre o que é estético e o que é político são as questões da publicidade e da visibilidade. Além do mais, Arendt esteve convicta de que ao preservar o desinteresse e os demais elementos da CFJ, a humanidade estaria mais protegida diante da possibilidade de insurgência de governos como foram os

---

<sup>111</sup>Nessa perspectiva arendtiana de reabilitar a cultura *animi*, fortalecendo as dimensões estética e política da condição humana, também é possível encontrar uma ressonância com o pensamento de Schiller (1759-1805) acerca da educação estética do homem. Em sua obra, que traz esse título e, sobretudo, os indícios de um novo horizonte pós-kantiano de experiência estética, Schiller assinala que a solução das questões do mundo político teria de ser forjada no mundo estético, desenvolvendo, assim, uma relação entre política e estética para constituir cultura.

totalitários. Na sequência, trata-se de apresentar o que ela desenvolve sobre a apropriação e, em seguida, examinar algumas dessas confluências e modificações.

Quanto à questão de sua filosofia política e da relação desta com a temática do juízo, na estética kantiana, constatamos, inicialmente a importância de aspectos contextuais. O direcionamento de sua vida para a política estaria ligado à resistência intelectual ao nazismo e por acreditar que a experiência do pensamento pode oferecer ao homem a condição de pensar a política a partir da realidade e de questões que mais diretamente concernem às situações, condições e preocupações humanas no mundo. Comprovamos quanto ao horizonte político de Arendt que o pensamento intelectual não poderia estar, de tal modo, dissociado da razão política nem do espaço público, pois o contrário desencadearia a própria despolitização do homem e sua incapacidade para julgar.

Destacamos o diagnóstico de Arendt sobre um *mal estar na modernidade* [grifo nosso] ter representado um contratempo sobre a responsabilidade dos cientistas quanto à destruição do mundo. Identificamos que a preocupação de Arendt com a questão da verdade na gênese e desenvolvimento da tradição filosófico-política não é no sentido de desmerecer o propósito do pensamento em assuntos políticos, mas, de mostrar que a condição para o juízo é a retirada do envolvimento e da parcialidade. Desse modo, a autora indica que o pensar e o julgar constituem a *conditio sine qua non* para a ação política. Sua opção de retorno à tradição e sua posição de intérprete da filosofia prática de Aristóteles conjecturaram a inquietação dos filósofos quanto ao futuro da humanidade, tema que se desdobra no problema da conciliação entre filosofia teórica e filosofia prática.

Entendemos que o retorno de Arendt à tradição greco-romana estava ligado ao cuidado com o mundo, pois a estabilidade de algumas condições mundanas estava comprometida pelo desgaste de fundamentos firmes e seguros. Este retorno poderia conferir ao fenômeno político o reconhecimento de aspectos transcendentais ou fundacionais, que, na modernidade, foram esquecidos pelo evento totalitário. Por um lado, o tema do limite da autoridade em política pôde vincular-se à questão da violência e degradação da esfera pública. Por outro lado, o totalitarismo é uma situação limite em que o juízo de compreensão – pelo qual enfrentamos o acontecimento que extinguiu parte de nossa realidade – é que permite lidarmos com a contingência, situação semelhante à indeterminação do juízo no gosto. Percebemos o quanto nossa autora resistiu às tendências de pensamento político, as quais se assentaram em verdades evidentes ou que não cumpriram a exigência, eminentemente política, de publicização e imprevisibilidade dos acontecimentos.

Além de notificarmos que a compreensão esboça o sentido de um acontecimento, apuramos que a capacidade reflexiva do pensamento está associada à aptidão de julgar que é, segundo Arendt, a mais política de todas as faculdades. Destacamos os pontos relevantes que obtivemos ao longo da pesquisa para tratarmos da temática do julgamento. Delineamos alguns aspectos do juízo, na filosofia kantiana, que interessaram e fundamentaram a teoria política de Arendt, pois é ele o seu filósofo exemplar quanto a esse tema.

Demandou-se tratar, mesmo que sinteticamente no segundo capítulo, dos espectros do juízo no corpo de suas três *Críticas*. Como na primeira *Crítica*, Kant esteve mais ocupado com as questões de sua teoria do conhecimento, comprovamos uma referência maior de Arendt à segunda e, especialmente, à terceira *Críticas*. Nestas, a autora percebera, com Kant, a concepção de homens como seres que tendem a se orientar por certos princípios morais e regras necessárias e a constituir suas ações, sua interação e sua moralidade no espaço comum a partir dos modos em que são capazes de julgar. Concordamos com Helfenstein, ao afirmar que o juízo moral kantiano tem como noção subjacente a preocupação com o eu e não com o mundo. Entendemos que, se é inegável que, na filosofia prática de Kant, o indivíduo, sendo o legislador de sua ação, deve reconhecer e tratar os outros no reino dos fins e não necessariamente como meio, entretanto, a faculdade do juízo vista como uma faculdade política, na interpretação de Arendt, ganhou, de maneira especial, novos contornos.

Outro ponto irrefutável que derivou deste assunto, é que Arendt não recorreu, incidentalmente e sim, propositalmente à *Crítica da faculdade de juízo*, posto que a análise do fenômeno do gosto permitiu à filósofa entrever que ali se encontrava a tese para sua filosofia política do juízo. Esta argúcia leva Arendt a conjecturar características semelhantes do juízo estético com o juízo político. Sobre esse ponto, notamos que Arendt entrevê que a estética e a política são atividades humanas que concernem, em princípio, ao particular, consistindo os juízos respectivos em opiniões, proposições contingentes ocasionadas por motivações e valores dos participantes e expectadores, mas juízos que, não obstante, guiam-se pela possibilidade do assentimento intersubjetivo.

Por entendermos que Arendt entrevê a estética e a política como atividades do espírito que concernem ao singular, os juízos em questão, pelo assentimento intersubjetivo ao qual estão submetidos os participantes do espetáculo, são inicialmente opiniões, proposições contingentes ocasionadas por seus pontos de vista singulares. Ressalvamos que da relação entre experiência singular do ajuizamento e a questão da pluralidade suscitou a preocupação da autora em buscar uma resposta sobre o que é a prática política, sobretudo no que se refere ao significado e ligação entre as capacidades de pensar e julgar. Daí, num ponto de nossas

discussões, termos ressaltado que Arendt demonstrou sua predileção por Sócrates, mas também por Kant pelo fato de os dois não sucumbirem à tentação de separar a Filosofia da Política no tocante ao julgamento.

Quanto a isso, observamos que tanto Kant quanto Arendt estiveram ocupados com a temática do juízo, convergindo em alguns pontos, distanciando-se em outros. Percebemos na exposição sobre os espectros do juízo que, no corpo da filosofia crítica de Kant, a temática do juízo é notória, conferindo à faculdade do julgar um espaço privilegiado no âmbito do conhecimento e, na última *Crítica*, em especial, no que toca à comunicabilidade e à esfera intersubjetiva. No entanto, em Arendt, a referência ao juízo é predominantemente política, como realçamos esses indícios ao longo desse trabalho.

Todavia entendemos, sobretudo, o porquê da apropriação arendtiana do juízo de gosto de Kant, na *Analítica do Belo*, isto é, deveu-se ao fato de que os parâmetros do prazer desinteressado, livre e comunicável, tão necessários à estética, são por vezes, imprescindíveis à relação entre ator e espectador no exercício político e, sobretudo, às relações sociais. Ainda que muitos comentadores apreendam que Arendt prioriza ou detém-se à *Analítica do Belo*, notamos, todavia, que Arendt não se restringe a essa parte da CFJ. Nossa autora também percebe que toda a filosofia de Kant é perpassada por preocupações políticas, entretanto não o suficiente, para extrair da primeira e segunda Críticas questões políticas sobre o juízo.

O que ocorre é que Arendt, nessa parte da CFJ, entrevê a mais forte expressão política e filosófica dos conceitos de comunicação e de sociabilidade. Nota-se, igualmente, que a questão da imparcialidade e a do alargamento do espírito tornam-se relevantes na comunicação de uma verdade e emissão de juízos. Observa-se, sobretudo que, na publicidade, os espectadores existem no plural, donde pela imaginação, cada espectador vislumbra uma posição considerável diante do ponto de vista dos outros. Este trabalho original proporcionado pela imaginação, de refletir sobre a imagem, constitui sua excelência no âmbito estético, neste, o juízo torna o prazer estético desinteressado e apresenta uma situação tal como se esquematizasse sem conceitos, embora no juízo reflexionante, a imaginação está livre e pode associar sem a “armadura” do conceito. Nesse jogo, o senso comunitário, inerente à capacidade de reflexão, oferece parâmetros decisórios sobre o juízo.

Chegamos à comprovação de que a questão da sociabilidade entrevista, em Kant, é uma categoria fundamental para a interpretação de Arendt, pois conquanto a atividade de pensar coloque o homem a par do mundo e ilumine seu julgamento, se o pensamento absorver o homem no efeito de seu diálogo sem som e o mantiver no isolamento, não confere sentido à atividade política. Procedeu-se, assim, outro marco da análise da autora que, por sua vez,

sustentou nossa defesa sobre a importância do juízo, que são a questão do uso público da razão e a noção kantiana de mentalidade alargada. Estas noções entrelaçadas atestaram uma interdependência entre os homens, quando estão em sociedade, não apenas por necessidades biológicas, mas por superação de meros egoísmos, repercutindo no alcance de um nível fundamental de necessidades espirituais.

Destarte, na terceira *Crítica*, Arendt percebeu que Kant trata da avaliação reflexionante, tanto frente às operações do conhecimento quanto diante das normas morais e, desse modo, ela retirou da noção kantiana de juízo reflexionante estético uma base fundamental para sua teoria política. Chegamos à conclusão sobre este ponto de que a predileção de Arendt pelos juízos estéticos reflexionantes e não pelos juízos práticos foi um sinal de que a pensadora entendeu que um julgamento particular e moral da filosofia prática kantiana não tinham a dimensão apropriada nem serviram de parâmetro para as tomadas de decisões no espaço público.

Outro ponto de crítica a Arendt é quanto a sua opção em desconsiderar tanto o juízo na *Análítica do Sublime* quanto o juízo reflexionante teleológico, na segunda parte da CFJ, em sua busca por um juízo político. Esclarecemos sobre esse alvo de crítica que – quanto ao juízo no *Sublime* – o sentimento de prazer transcorre de uma impotência, mediante o aspecto de informe na natureza. O modo paradoxal de exprimir um desacordo demonstra que a imaginação se enfraquece na representação do objeto. Diante disso, as condições do acordo entre razão e imaginação experimentadas pelo espectador do sublime ocorrem de maneira muito peculiar, ou seja, pelo prazer engendrado na dor. Nota-se que, neste jogo, são comprometidos os preceitos da espontaneidade e liberdade necessários ao juízo político. Quanto ao juízo reflexionante teleológico, a posição de Arendt decorreu do fato de entender que, nesta parte, Kant buscava um princípio cognitivo ao investigar as leis da natureza não servindo, deste modo, para tratar de um juízo contingente, tal como é o político.

Examinamos que a perspectiva estética da *Análítica do Belo*, da CFJ, foi tomada, pela autora, como suporte indispensável a essa análise apropriativa, pois embora Kant tenha pretendido verificar a universalidade dos juízos estéticos, o juízo desta *Análítica* não é deduzido por leis, nem por causas gerais. Além disso, o prazer do belo, cujos preceitos, universalidade e necessidade resultam do acordo entre imaginação e entendimento, exprime um sentido comum. Por isso, esse recorte arendtiano, em seu cunho político, traduz-se pela abertura e historicidade da experiência e do aparecer das coisas do mundo à nossa percepção. Em contrapartida, a filosofia prática kantiana, mesmo voltada para a história, encontra seu desfecho em princípios racionais, além de priorizar a questão da vontade e não do juízo.



Destaca-se, por sua vez, o valor atribuído por Arendt, em suas obras de maior relevância política, ao fato de as experiências de cada homem e o seu juízo serem absolutamente relevantes para a pluralidade humana.

Todavia, admitimos que Arendt, mesmo avançando em alguns pontos, no desenvolvimento de sua tese da apropriação, entretanto, incorre em embaraços, os quais foram apresentados. Discordamos das críticas mais comuns que indicam seu total afastamento de elementos transcendentais da filosofia kantiana ou de não os considerar. Sua perspectiva fenomenológica deteve-se em trazer o pensamento para o terreno da visibilidade e o *locus* de onde partiu o pensamento; e sua busca de significação não se afastou das experiências humanas mundanas, ao passo que reforçou a vida em sua manifestação singular.

Basta lembrarmo-nos de passagens, deste trabalho, sobre a análise empreendida pela autora no âmbito da filosofia da história. Diferentemente de Kant, o sentido da história arendtiano tornou-se relevante para resgatar o ponto em que a filosofia se aparta da política e, a partir de então, empreender uma alternativa para tal divórcio. Arendt precisou operacionalizar uma ruptura historiográfica, principalmente rompendo com aquele paradigma da teleologia kantiana, que fora discutido sob a orientação teórica de Ricardo Terra. Basicamente, Arendt substituiu as noções de teleologia e de totalidade do pensamento, respectivamente de matriz kantiana e hegeliana, por uma perspectiva histórico-linguística que ela entreviu em Heidegger e Benjamin.

Observamos que a descrição da parábola de Kafka foi um parâmetro muito bem apropriado para a autora dar continuidade a sua desconstrução historiográfica e propor outra temporalidade como ponto de retomada do acontecimento para ressignificar a ação política. Constatamos, à luz do aforismo de Kafka, que a análise de Arendt da figura do “ELE”, por se manter na lacuna entre o passado e o futuro, contrapõe-se incisivamente à noção do sujeito pensante, que tende sempre a se esquivar de seu foco existencial na lacuna temporal e sujeitar-se às forças moventes na direção do passado ou do futuro.

Ora, ficamos convencidos de que, em se tratando de totalitarismo, não há saída senão o retorno ao próprio âmago da questão. Neste ponto, concordamos com a crítica de Arendt à filosofia da história kantiana pelo âmbito nevrálgico do julgamento à sombra do ineditismo de tal evento. Kant, com sua ideia de progresso, não apresentou o almejado por Arendt quando estamos a pensar eventos tais, como o totalitarismo. Ademais, a temporalidade em que se afirma o pensamento de Arendt prevê que a compreensão do nosso lugar no tempo presente equivale à oportunidade de uma ação fundadora.

Com base na crítica de Lebrun à insuficiência da estrutura deste início fundador de novas possibilidades políticas, apresentando a noção de começo. Apesar de termos concordado que o conceito de “novo” tem um núcleo problemático, entendemos que Arendt, ao retomar a filosofia agostiniana, com essa finalidade, indicou os aspectos da potencialidade humana de agir. Deste modo, vimos que o poder da natalidade confere ao homem operar milagres e introduzir algo inusitado numa cadeia de acontecimentos. Inclusive, foi importante notificarmos que, mesmo o isolamento posto pelo totalitarismo, como notamos numa citação de Newton Bignotto, não fez com que o homem perdesse sua capacidade de agir e criar em face de novas oportunidades e, sobretudo, que o isolamento não comprometeu definitivamente a possibilidade de o homem pensar por conta própria.

Embora a análise do belo decorra do ponto de vista dos espectadores e nos interesse quando estamos em sociedade, avaliamos que a faculdade de julgar não se prende às causas ou às consequências daquilo que está em julgamento, mas se configura pelo espaço público por ocasião da aparição do espectador e por sua capacidade de se distanciar do evento. Notamos uma distorção no interior da analogia, mas, em sua apropriação, Arendt está ciente de que até Kant reconhecera os pontos problemáticos na CFJ. Além do mais, ao se basear no juízo estético, Arendt não se equivocou quanto à distinção<sup>112</sup> entre o que é a esfera artística e o âmbito político.

O que está em jogo na estética kantiana e pelo que Arendt se interessou é justamente a ênfase que Kant deu à sociabilidade e essa é fundamental para a análise do fenômeno político. As operações semânticas deliberadas por Arendt sugerem que o sensível que perpassa a teoria estética, sob a luz do *Juízo de gosto*, quando da valoração e significação das obras de arte, pode ser deslocado para o universo político por suscitar ações ou motivar novos modos e possibilidades de dar sentido ao mundo.

Atestamos que o juízo de gosto kantiano foi tratado na apropriação como uma faculdade política, posto que a percepção da realidade e a comunicabilidade dos espectadores se dirigem ao fenômeno político, isto é, pela expressão do *sensus communis*. Este tema foi

---

<sup>112</sup> Não obstante Arendt declarar que a política não poderia nunca ser igualada às chamadas artes criativas – que põem em cena algo tangível e podem reificar o pensamento – na concepção da filósofa, entretanto, é possível uma aproximação das artes representativas com a política, na medida em que as atividades do ator sugerem a aprovação ou a reprovação do espectador. Cf. **Entre o passado e o futuro**. Segundo Arendt (2005): “Os artistas executantes – dançarinos, atores, músicos e o que o valha – precisam de uma audiência para mostrarem seu virtuosismo, do mesmo modo como os homens que agem necessitam da presença de outros ante os quais possam aparecer, ambos requerem um espaço publicamente organizado para sua “obra”, e ambos dependem de outros para o desempenho em si”. (p. 200-201).

tratado por Kant como um sinal específico do homem, uma capacidade a partir da qual podemos aspirar à aquiescência dos outros sobre um senso extra. O acordo, neste caso, constitui uma possibilidade comunicativa que transcende a mera subjetividade.

Neste tópico, Arendt, ao entrever que esse senso comunitário de realidade é fundamental para a política, a ideia que se tem é a de que a autora subverte a exigência lógica dos conceitos do *sensus communis* kantiano. Entretanto, já reforçamos que Arendt não negligenciou a letra kantiana, mas tratou de averiguar, para dar sentido a sua teoria do juízo, as semelhanças entre tais conceitos transcendentais da CFJ e as condições para a ação política, apropriando-se deles num sentido político.

Após termos destacado inicialmente as implicações da filosofia política de Arendt, que compreendeu a primeira parte desta dissertação; após termos tratado, subsequentemente, de nossas verificações sobre o assunto do julgamento e a questão da sociabilidade, na segunda parte; e termos concluído nossas exposições sobre os pontos da apropriação, sobretudo as estratégias teóricas de Arendt, na parte final, observamos ainda algumas lacunas. Percebemos, por força de desdobramentos teóricos inesperados, no decurso da redação, que apesar da quantidade de trabalhos já publicados e consultados, permaneceu muito a ser investigado e escrito sobre o assunto. Esse horizonte de pesquisa sobre a apropriação, que permaneceu em aberto, reproduz, de certo modo, a situação inquietante que ocorrera com Arendt ao tratar da teoria do juízo, em *A vida do espírito*.

Enfim, mais do que tentar compreender Kant acerca de um possível vislumbre político e uma analogia sobre o juízo em Arendt, as contribuições da apropriação arendtiana constituem autênticas proposições filosóficas e esboçam uma emergência de compreender as questões políticas de nosso tempo. A ideia “extemporânea” arendtiana de uma reabilitação na política pôde ser verificada em consonância à importância que a estética constitui para a existência e experiência humanas. Um sujeito apenas ou um ator não sintetiza toda a significação de uma ação política sua, havendo necessidade de um espaço apropriado e de espectadores para que possa revitalizar o sentido da ação e do espaço públicos. Da mesma forma, não se concebe que um acontecimento político tenha consigo toda significação, visto que demanda cidadãos cuja ação lhes confira inteligibilidade. Todavia, um espectador político, no sentido arendtiano, não se guia por coerções ou padrões conceituais previamente definidos, mas pela sensibilidade e cuidado em relação ao mundo em que vivemos e compartilhamos com os outros.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### Bibliografia Primária

#### Obras de Hannah Arendt

ARENDDT, Hannah. **A condição humana** (1958). Trad. Roberto Raposo. 10ªed. Rio de Janeiro: Forense, 2004a.

\_\_\_\_\_. **A condição humana** (1958). Trad. Roberto Raposo. 11ªed. Rio de Janeiro: Forense, 2010a.

\_\_\_\_\_. **A dignidade da política: ensaios e conferências** (1993). Trad. Helena Martins e outros. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993a.

\_\_\_\_\_. **A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar** (1971). Trad. Antônio Abranches, César Augusto R. de Almeida, Helena Franco Martins. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008a.

\_\_\_\_\_. **A promessa da política – ensaios e textos reunidos** (2008). Trad. Pedro Jorgensen. Rio de Janeiro: Difel, 2008b.

\_\_\_\_\_. **Compreender: formação, exílio e totalitarismo – ensaios**. (1994). Trad. Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: UFMG, 2008c.

\_\_\_\_\_. **Eichmann em Jerusalém – Um relato sobre a banalidade do mal** (1963). Trad. José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

\_\_\_\_\_. **Entre o passado e o futuro** (1954). Trad. Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2005.

\_\_\_\_\_. **Hannah Arendt-Karl Jaspers correspondence** (1926-1969). Trad. Robert e Rita Kimber. Nova York: Harcourt Brace & Company, 1993c.

\_\_\_\_\_. **Homens em tempos sombrios** (1968). Trad. Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

\_\_\_\_\_. **Lições sobre a filosofia política de Kant** (1982). Trad. André de Macedo Duarte. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993b.

\_\_\_\_\_. **Lectures on Kant's political philosophy** (1982). Trad. Ronald Beiner. Chicago: The University of Chicago Press, 1982.

\_\_\_\_\_. **O que é política?** Fragmentos das obras póstumas. (1998). Trad. Reinaldo Guarany. 5ªed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004b.

\_\_\_\_\_. **Origens do totalitarismo** (1951). Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

\_\_\_\_\_. **Responsabilidade e Julgamento** (1963). Trad. Rosaura Einchenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2004c.

\_\_\_\_\_. **Sobre a violência** (1969). Trad. Andre de Macedo Duarte. 3ªed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

### Obras de Immanuel Kant

KANT, Immanuel. **Antropologia de um ponto de vista pragmático**. Trad. Célia Aparecida Martins. São Paulo: Iluminuras, 2006.

\_\_\_\_\_. **Começo conjectural da história humana**. Trad. Edmilson Menezes. São Paulo: UNESP, 2010a.

\_\_\_\_\_. **Crítica da faculdade do juízo**. Trad. Valério Rohden e Antonio Marques. 2ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010b.

\_\_\_\_\_. **Crítica da razão prática**. Trad. Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

\_\_\_\_\_. **Crítica da razão pura**. Vol.I. Os pensadores. Trad. Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger. 3ªed. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

\_\_\_\_\_. **Crítica da razão pura**. Vol.II. Os pensadores. Trad. Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger. 3ªed. São Paulo: Nova Cultural, 1987-88.

\_\_\_\_\_. **Escritos pré-críticos**. Trad. Jair Barbosa. [et. al]. São Paulo: Editora UNESP, 2005a.

\_\_\_\_\_. **Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita**. Trad. Rodrigo Naves e Ricardo R. Terra. São Paulo: Martins Fontes, 2003a.

\_\_\_\_\_. **Metafísica dos costumes**. Parte II. Princípios metafísicos da doutrina da virtude. Lisboa, Portugal: Edições 70, 2004.

\_\_\_\_\_. **Prolegômenos a toda a metafísica futura**. Lisboa, Portugal: Edições 70, 2003b.

\_\_\_\_\_. **Textos seletos**. Trad. Raimundo Vier e Foriano de Sousa Fernandes. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005b.

## Bibliografia Secundária

### Obras de Comentadores

AGUIAR, Odílio Alves. Juízo, gosto e legitimidade em Hannah Arendt. In: **Philosophos**. Volume 8. Jul./dez. Goiânia: UFG, 2003. pp. 251-271.

\_\_\_\_\_. A amizade como amor *mundi* em Hannah Arendt. In: **O que nos faz pensar**. Rio de Janeiro: PUC-RIO, 2010. pp.131-144.

AMADOR, Esteban. **A singularidade plural**: Hannah Arendt e a “Analítica do Belo”. Dissertação de Mestrado. Belo Horizonte: UFMG, 2009.

BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito de história. In.: **Magia e técnica, arte e política**. São Paulo: Brasiliense, 1985.

BINOTTO, Newton. Totalitarismo e liberdade no pensamento de Hannah Arendt. In: BINOTTO, Newton. MORAES, Eduardo Jardim. (Orgs.). **Hannah Arendt**: diálogos, reflexões, memórias. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001. pp.111-123.

BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINHO, Gianfranco. **Dicionário de política**. Brasília: Editora Unb, 2000.

BOBBIO, Norberto. **O filósofo e a política**. São Paulo: Contraponto, 2003.

BODZIAK JR., Paulo Eduardo. Uma pérola em Kant: a recuperação do Juízo estético reflexionante Kantiano sob uma dimensão política. In.: **Cadernos de Ética e Filosofia Política**. Vol.17. fev.2010, pp.21-43.

BORTULUCCE, Vanessa Beatriz. **A arte dos regimes totalitários do século XX**: Rússia e Alemanha. São Paulo: Annablume; Fapesp, 2008.

SCHITTINO, Renata Torres. Hannah Arendt e o sentido da história. In.: BREA, Gerson; NASCIMENTO, Paulo; MIROSLAV, Milovic. **Filosofia ou Política?** Diálogos com Hannah Arendt. São Paulo: Annablume, 2010. pp.185-201.

CORREIA, Adriano. **Hannah Arendt**. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

\_\_\_\_\_. Juízo, imaginação e mentalidade alargada. In.: Rev. **Filos. Aurora**, v.24, n°.34. pp.157-175. Curitiba: 2010.

\_\_\_\_\_. O significado político da natalidade: Arendt e Agostinho. In: CORREIA, Adriano (org.). **Hannah Arendt**: entre o passado e o futuro. Juiz de Fora: UFJF, 2008. pp.15-34.

COURTINE-DENAMY, Sylvie. **O cuidado com o mundo**: diálogos entre Hannah Arendt e alguns de seus contemporâneos. Trad. Maria Juliana Gambogi Teixeira. Belo Horizonte: UFMG, 2004.

DELEUZE, Gilles. **Para ler Kant**. Trad. Sonia Dantas Pinto Guimarães. Rio de Janeiro: F. Alves, 1976.

DUARTE, André. Hannah Arendt entre Heidegger e Benjamin: a crítica da tradição e a recuperação da origem da política. In: BINOTTO, Newton. MORAES, Eduardo Jardim. (Orgs.). **Hannah Arendt: diálogos, reflexões, memórias**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001. pp. 63-89.

\_\_\_\_\_. **O pensamento à sombra da ruptura: política e Filosofia em Hannah Arendt**. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

DUFRENNE, Mikel. **Estética e filosofia**. Trad. Roberto Figurelli. São Paulo: Perspectiva, 2002.

FELÍCIO, Carmelita B. de Freitas. É possível reabilitar o sentido da política? em torno do legado de Hannah Arendt. In: **Revista Fragmentos de Cultura**. V.13 especial. Goiânia: UCG, 2003. pp. 167-183.

FERRY, Luc. **Kant: Uma leitura das três “críticas”**. Trad. Karina Jannini. 2ª Ed. Rio de Janeiro: DIFEL, 2010.

FIGUEIREDO, Virgínia Araujo. Os três espectros de Kant. In: **O que nos faz pensar**. nº18. Setembro. Rio de Janeiro: PUC-RIO, 2004. pp.65-100.

FURTADO, José Luiz. Uma tragédia na política ou da impossibilidade da democracia. In.: KANGUSSU, Imaculada [et al.]. **O cômico e o trágico**. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2008.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método I**. Trad. Flávio Paulo Meuer. 10ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

GARCIA, Cláudio Boeira. Arendt: acontecimento, compreensão e política. In: **Revista Fragmentos de Cultura**. V.13 especial. Goiânia: UCG, 2003. pp. 185-200.

HAMM, Christian. Experiência estética em Kant e Schiller. In.: WERLE, Marco Aurélio e GALÉ, Pedro Fernandes. **Arte e filosofia no idealismo alemão**. São Paulo: Editora Barcarolla, 2009.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. Trad. Márcia Sá C. Schuback. 5ªed. Petrópolis, RJ; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2011.

HELFENSTEIN, Mara Juliane Woiciechoski. **O Juízo político em Hannah Arendt**. Dissertação de Mestrado. Porto Alegre, RS: Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2007.

HUGHES, Fiona. Três dimensões espaciais na estética de Kant. In: **Seminário Internacional Kant em Questão** (Rio de Janeiro/1998). São Paulo: Editora SENAC São Paulo, 1999. pp. 133-168.

HUNZIKER, Paula. Hannah Arendt lectora de Kant. In: **Dois pontos**. Vol. 7, nº4, Curitiba: São Carlos, 2010. pp.105-126.

JARDIM, Eduardo. **Hannah Arendt: pensadora da crise e de um novo início**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

JIMENEZ, Marc. **O que é estética?** Trad. Fluvia M. L. Moretto. São Leopoldo, RS: Ed.UNISINUS, 1999.

LACROIX, Jean. **Kant e o kantismo**. Trad. Maria Manuela Cardoso. Portugal: Rés editora, 1989.

LAFER, Celso. **Hannah Arendt: pensamento, persuasão e poder**. 2ªed. São Paulo: Paz e Terra, 2003.

LEBRUN, Gérard. **Kant e o fim da metafísica**. Trad. Carlos Alberto R. de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

\_\_\_\_\_. A liberdade segundo Hannah Arendt. In.: **Passeios ao léu**. São Paulo: Brasiliense, 1992. pp. 56-59

LOPARIC, Zeljko. Os juízos de gosto sobre a arte na terceira crítica. In. **Kant e-prints**. Serie 2. V.5. nº1. Campinas, Puc-SP/Unicamp, 2010. p.119-141.

LYRA, Edgar. Arendt e Heidegger: pensamento e juízo. In: BINOTTO, Newton. MORAES, Eduardo Jardim (orgs). **Hannah Arendt: diálogos, reflexões, memórias**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001. pp. 97-110.

MATOS, Olgária Chain Féres. *O storyteller e o flâneur* – Hannah Arendt e Walter Benjamin. In.: BINOTTO, Newton. MORAES, Eduardo Jardim. (Orgs.). **Hannah Arendt: diálogos, reflexões, memórias**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001. pp. 90-96.

NOGUERA, Mónica Herrera. **O juízo de gosto como faculdade de interpretação da beleza natural e artística na crítica da faculdade de julgar de Immanuel Kant**. Dissertação de Mestrado. Santa Maria, RS. Universidade Federal de Santa Maria, 2006.

OLIVEIRA, Bernardo B. C. de. O juízo de gosto e a descoberta do outro. In: DUARTE, Rodrigo (org.). **Belo, Sublime e Kant**. Belo Horizonte, UFMG, 1998. pp. 109-119.

OSBORNE, Harold. **Estética e teoria da arte**. São Paulo: Cultrix, 1990.

PASCAL, Georges. **Compreender Kant**. Trad. Raimundo Vier. 4ªed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

PEREIRA, Geraldo Adriano Emery. A leitura arendtiana da faculdade do juízo kantiana. In: **Síntese**. Vol.38. nº121. Belo Horizonte: Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, 2011. pp.183-210.

PEREZ, Daniel Omar. **Kant e o problema da significação**. Curitiba: Champagnat, 2008.



REGO, Pedro Costa. Conhecimento, gosto e dedução: uma explicitação comparativa do projeto dedutivo de Kant na Crítica da Razão Pura e na Crítica do Juízo. In: **O que nos faz pensar**. nº 28. Cadernos do Departamento de Filosofia da PUC-RIO, dez.2110. pp. 169-187.

RANCIÈRE, Jacques. **A partilha do sensível**: estética e política. Trad. Mônica C. Netto. São Paulo: EXO experimental org.Ed.34, 2005.

ROHDEN, Valério. Aparências estéticas não enganam: sobre a relação entre juízo de gosto e conhecimento em Kant. In: DUARTE, Rodrigo (Org.). **Belo, Sublime e Kant**. Belo Horizonte, UFMG, 1998. pp. 54-86.

ROVIELLO, Anie-Marie. **Senso comum e modernidade em Hannah Arendt**. Trad. Bénédicte Houart / João Filipe Marques. Lisboa: Instituto Piaget, 1987.

SCHILLER, Friedrich. **A educação estética do homem**: numa série de cartas. Trad. Roberto Schwarz e Marcio Suzuki. São Paulo: Iluminuras, 2010.

SCHIO, Sônia Maria. **Hannah Arendt**: a estética e a política (do juízo estético ao juízo político). Tese de Doutorado. Porto Alegre, RS: Universidade Federal do Rio Grande do Sul - UFRGS, 2008.

\_\_\_\_\_. **Hannah Arendt - história e liberdade**: da ação à reflexão. Porto Alegre, RS: Clarinete, 2012.

SANTOS FILHO, José dos. As possibilidades para a política em Hannah Arendt. In: **Poiesis** – Revista do Departamento de Filosofia – Unimontes. Vol. 4. Montes Claros: Editora Unimontes, 2005. pp.51-74.

SERRA, Alice Mara. Tempo e vontade: Hannah Arendt, leitora de Agostinho e Hegel. In.: **Philosophica**. Nº5. Março 2004, pp.9-29.

SILVA, Helio Lopes da. A imaginação na crítica kantiana dos juízos estéticos. In: **Artefilosofia**. Nº 1. Ouro Preto: IFAC, 2006. pp. 45-55.

SOARES, Marly Carvalho. **O filósofo e o político segundo Eric Weil**. São Paulo: Loyola, 1998, p. 159-228.

SOUKI, Nadia. **Hannah Arendt e a banalidade do mal**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.

VERNANT, Jean-Pierre. **As origens do pensamento grego**. 14ªed. Rio de Janeiro: Difel, 2004.

WEIL, Eric. **Filosofia política**. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1990.

## Bibliografia Complementar

### Outras obras Consultadas

ARAÚJO, Lilian M. de Campos. **O espectador desinteressado em A vida do espírito de Hannah Arendt**. Dissertação de Mestrado. Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais, 2004.

ARISTÓTELES. **Da alma** (*De anima*). Trad. Carlos Humbero Gomes. Lisboa/Portugal: Edições 70, 2001.

BARBOZA FILHO, Rubem. Século XX: uma introdução. In.: AGGIO, Alberto; LAHUERTA, Milton. (Orgs). **Pensar o século XX: problemas políticos e história nacional na America Latina**. São Paulo: UNESP, 2003.

BARBOSA, Ricardo. **Schiller e a cultura estética**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

BAUMAN, Zygmunt. **Comunidade: a busca por segurança no mundo atual**. Trad. Plínio Dentzein. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

BARRERA, Jorge Martínez. **A política em Aristóteles e Santo Tomás**. Trad. Carlos Ancêde Nougê. Rio de Janeiro: Sétimo Selo, 2007.

CARNEIRO JR., Renato Augusto. O amor na política: um diálogo entre Hannah Arendt e Santo Agostinho. In.: **História: Questões & Debates**. Nº. 46. Curitiba: Editora UFPR, 2007. pp. 31-50.

CARVALHO, Jairo. A faculdade de julgar estética em Kant. In: DUARTE, Rodrigo (Org). **Belo, Sublime e Kant**. Belo Horizonte, UFMG, 1998. pp. 120-137.

D'AGOSTINI, Franca. **Analíticos e continentais: guia à filosofia dos últimos trinta anos**. Trad. Benno Dischinger. São Leopoldo, RS: Editora Unisinos, 2002.

DOMINGUES, Ivan; PINTO, Paulo R. Margutti; DUARTE, Rodrigo (Orgs.). **Ética, política e cultura**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

FRANÇA NETO, Oswaldo. **Freud e a sublimação: arte, ciência, amor e política**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.

FIGUEIREDO, Virgínia Araujo. O sublime como experiência do trágico moderno. In: DUARTE, Rodrigo; FIGUEIREDO, Virgínia (Orgs.). **Mímesis e expressão**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001, pp. 264-277.

GAY, Peter. **A cultura de Weimar**. Trad. Laura Lúcia da C. Braga. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

HABERMAS, Jürgen. **A inclusão do outro: estudos de teoria política**. São Paulo: Loyola, 2004.

HELD, David. **Modelos de democracia**. Belo Horizonte: Paidéia, 1987.

HELLER, Agnes. **O cotidiano e a história**. Trad. Carlos N. Coutinho e Leandro Konder. São Paulo: Paz e Terra, 2008.

HELLER, Agnes; FEHÉR, Ferenc. **A condição política pós-moderna**. Trad. Marcos Santarrita. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

HERSCH, Jane. **Karl Jaspers**. Trad. Luiz Guerreiro P. Cacaís. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1982.

KANGUSSU, Imaculada. **Leis da liberdade**: a relação entre estética e política na obra de Herbert Marcuse. São Paulo: Loyola, 2008.

LACOSTE, Jean. **A filosofia da arte**. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1986.

LEAL, Bruno Souza; GUIMARÃES, César; MENDONÇA, Carlos (Orgs.). **Entre o sensível e o comunicacional**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2010.

MAFFESOLI, Michel. **A transfiguração do Político**: a tribalização do mundo. Trad. Juremir Machado da Silva. 4ªed. Porto Alegre: Sulina, 2011.

MARQUES, António. **Organismo e sistema em Kant**: ensaio sobre o sistema crítico kantiano. Lisboa: Editorial Presença, 1987.

MARQUES, Reinaldo; VILELA, Lúcia Helena (Orgs.). **Valores**: arte, mercado e política. Belo Horizontes: Editora UFMG / Abralics, 2002.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **O nascimento da tragédia ou Helenismo e Pessimismo**. Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Cia das Letras, 1992.

NUNES, Benedito. **Introdução à Filosofia da Arte**. São Paulo: Ática, 1989.

OLIVEIRA, Roberto Charles Feitosa de. O gosto do desgosto: *mimesis* e expressão em Kant e Derrida. In: DUARTE, Rodrigo; FIGUEIREDO, Virgínia (Orgs.). **Mimesis e expressão**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001, pp. 264-277.

OSÓRIO, Luiz Camilo. Uma leitura contemporânea da estética de Kant. In: **Kant e Estética na Modernidade**. Seminário Internacional Kant em questão. São Paulo: Editora SENAC São Paulo, 1999. pp.229-238.

PEREIRA, Geraldo Adriano Emery. **Juízo e espaço público**: uma relação em permanente tensão no pensamento político de Hannah Arendt. Dissertação de Mestrado. Belo Horizonte: UFMG, 2005.

PETER, Kivy. **Estética**: fundamentos e questões de filosofia da arte. Trad. Euclides Luiz Calloni. São Paulo: Paulus, 2008.

RÉMOND, René. Trad. Dora Rocha. **Por uma história política**. 2ªed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2003.

ROMANO, Galeffi. **A filosofia de Immanuel Kant**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1986.

SANTOS FILHO, José dos. A tarefa da compreensão. In.: **Existência e Arte** – Revista Eletrônica do Grupo PET – Ciências Humanas, Estética: Universidade Federal de São João Del-Rei – ANO VII – Número VI – Janeiro a Dezembro de 2011.pp.124-130.

SANTOS, Luis Alberto Brandão. A arte entre o consumo e a durabilidade - Adorno/Horkheimer e Hannah Arendt: esboços de congruências. In: DUARTE, Rodrigo; FIGUEIREDO, Virginia (Orgs.). **As luzes da arte**. Belo Horizonte: Opera Prima, 1999. pp. 273-549.

SANTOS, Rone E. Sobre o lugar do juízo de gosto na estética kantiana. In: **Existência e Arte**. Revista Eletrônica do Grupo PET – Ciências Humanas, Estética e Artes da Universidade Federal de São João Del-Rei. Ano III – Nº III, jan./dez., 2008. pp. 1-12.

SCHILLER, Friedrich. **Do sublime ao trágico**. Trad. Pedro Sússekind e Vladmir Vieira. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011.

STARR, Chester G. **O nascimento da democracia ateniense: a assembleia no século V a.C.** Trad. Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Odysseus, 2005.

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

VAZ, Celso Antonio Coelho. A secularização da política pelo desaparecimento do medo do inferno. In: VAZ, Celso Antonio Coelho; WINCKLER, Silvana (Orgs.). **Uma obra no mundo: diálogos com Hannah Arendt**. Chapecó: Argos, 2009.

VAZ, Henrique C. de Lima. **Escrito de Filosofia II: ética e cultura**. 3 ed. São Paulo: Loyola, 1993.

WAGNER, Eugênia Sales. **Hannah Arendt: ética & política**. Cotia, SP: Ateliê Editorial, 2006.

WEIL, Eric. **Problemas kantianos**. Trad. Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Realizações Editora, 1990.