



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

PARA NÃO PERDER O JUÍZO

Sobre o Julgar e o Compreender na Filosofia Política

Mateus Braga Fernandes

BRASÍLIA
2008

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

PARA NÃO PERDER O JUÍZO:
Sobre o Julgar e o Compreender na Filosofia Política

Mateus Braga Fernandes

Trabalho Acadêmico para a disciplina Dissertação Filosófica 1, orientado pelo Prof. Gerson Brea e apresentado à Banca Examinadora, como exigência parcial para a obtenção de título de Graduação em Filosofia da Universidade de Brasília.

Área de concentração: Filosofia Política; Metafilosofia.

BRASÍLIA
2008

“Há, talvez, duas espécies de revolução: uma é a de mudar o mundo, como tanto tem sido tentado, sempre com resultados muito aquém das levantadas esperanças; a outra a de mudar cada pessoa, já que as perspectivas da transformação oposta ou parecem muito exageradas, muito desmentidas pelos resultados cotidianos, ou envolvem tais dificuldades ou tais riscos, mesmo vitoriosas, e sobretudo quando vitoriosas, que parece melhor tentar a alternativa. É isto o que diríamos da revolução pessoal que tem, no Ocidente, os exemplos de São Paulo ou São Francisco, no Oriente, e por exemplo também, o caso de Buda e de, quase em nosso tempo, Ramakrishna, que experimentou as três vias do Hinduísmo, do Cristianismo e do Islã, nelas três atingindo suas metas. Quem sabe se não haveria ainda de trilhar novo caminho: o de, tomando toda a simplicidade, todo o despojamento, toda a disciplina, toda a dedicação do que foi citado – e bem sabendo de nossas inferioridades e limitações – ninguém se retirar do mundo, como muitos deles fizeram, ninguém se recolher a convento algum, mas no século permanecer, com bom humor, paciência, entusiasmo, fé no triunfo e absoluta confiança nas qualidades do homem, quaisquer que sejam as aparências. Combater sem agressividade, esperar sem se tornar passivo, acreditar haver saída para tudo, conservar-se na marcha geral, embora escolhendo o seu próprio caminho e jamais esquecendo seu rumo, abertos sempre a novas idéias e acolhedores de todos os estímulos. Sem internas quebras, navegar ao que parece impossível, sem desânimos, adiantar a tarefa sem temer o paradoxo, dar toda a eternidade à corrida do tempo, sem pressa, nunca cessando a marcha. E ver em todos os companheiros não um grupo que se guia, o que logo faz surgir hierarquias, mas o nosso amparo, o nosso incitamento: mestres, afinal, não discípulos”.
Agostinho da Silva, in *Carta Vária XI*, de 1/07/1986.

SUMÁRIO

1	Introdução	02
2	Sobre a Atenção	07
3	Sobre o Julgar	16
4	Conclusão	24
5	Referências	26

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA – UnB
 DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA – IH/FIL
 DISSERTAÇÃO FILOSÓFICA 1 – 139611/N
 PROFESSOR ORIENTADOR: GERSON BREA

ALUNO: MATEUS BRAGA FERNANDES
 MATRÍCULA: 06/37009
 CURSO: FILOSOFIA
 SEMESTRE: 1º/2008

PARA NÃO PERDER O JUÍZO

Sobre o Julgar e o Compreender na Filosofia Política

INTRODUÇÃO

“Quanto mais me torno velho, feio, doente e pobre, mais procuro vingá-lo fazendo a cor brilhante, bem combinada e resplandecente”. Vincent Van Gogh in Cartas a Théo.

Se a política lida com o destino de homens e mulheres, é possível dizer que a filosofia política lida com a articulação dos destinos possíveis, gerando um campo de estudo que passa tanto pela criação dos conceitos que darão condições de possibilidade para essa articulação quanto pela atenção ao próprio acontecimento; e também ao que lhe antecede e ao que lhe sucede. Embora diferenciemos “a política” de “a filosofia política” – divisão que, por si só, poderia ser alvo de profundas análises e críticas – o propósito é menos de separação do que de distinção. As atividades políticas, juntamente com a ação¹, seriam próprias daquilo que chamamos, aqui, de “a política”. De outra maneira, “a filosofia política”, tal como a compreendemos aqui, permite ao filósofo tanto o distanciamento quanto a imparcialidade – possivelmente a última em consequência do primeiro –, o que não se alcança e nem se estima quando o interesse (o que é decidido *entre os homens*) é o destino coletivo. A “filosofia política”, assim, pode lançar-se à tarefa de investigar impossibilidades, de propor novidades; sem a necessidade de fazer promessas ou de esperar perdão – atitudes que acompanham a enunciação de “ação política” feita por Hannah Arendt. Muito embora consideremos ambos os termos como atividades propriamente ditas, preferimos ressaltar o aspecto *lúdico*² da “filosofia política” – pois que pretendemos jogar com os termos, conceitos e idéias ligados à temática do juízo, embora dentro das regras e do espaço filosófico –, sem que se estabeleçam

¹ Sobre as noções de ação adotadas neste texto, cf. notas 40 e 56.

² Considerando que “*o contrário do jogo não é a seriedade, mas a realidade*”, como afirmava Freud, pretendemos manifestar a importância de que “a filosofia política” possa lidar também com aquilo que não é real – pois que virtual, ainda impossível, que está por vir –; que possa articular-se diante da novidade. Ousamos inserir o caráter lúdico na apreciação filosófica por acreditarmos que, a partir de detalhada investigação etimológica e cultural das designações da função lúdica, como faz Huizinga em seu livro *Homo Ludens*, transmitiremos com mais clareza e proximidade o trabalho que se vai desenvolver em seqüência. A palavra latina *ludus* conjuga significados tais como exercícios (escolares, militares), competições, representações litúrgicas e teatrais; ao passo que o verbo *ludere* significa exercer, exercitar, treinar. Essa “filosofia política” na qual se insere este trabalho não nos parece distante dessas significações. cf. HUIZINGA, Johan. *Homo Ludens*.

nem hierarquias de importância ou de necessidade, nem precedências causais entre “a política” e “a filosofia política”.

A criação filosófica, em especial, utiliza tanto a inventividade inovadora do gênio quanto a capacidade racional da imaginação e da atualização. Parece haver algo, aqui denominado *atenção*, que está conectado com aquilo que vamos caracterizar como o Julgar e o compreender, admitindo que esta filosofia – filosofia enquanto *atenção* – não precisa acabar com o juízo, com vistas à liberdade, à autonomia, às singularidades ou à criatividade. Mais ainda, o que se procurará expor são a efetiva possibilidade do juízo e a autêntica necessidade da compreensão nos domínios do político, da vida política³ ou da política como vida pública do *zoon politikon*.

Esta filosofia, entretanto, diferentemente da História da Filosofia, não trata somente de emolduração de retratos⁴. Em outras palavras, há uma história da filosofia que se atém à apresentação dos retratos de seus filósofos, não se arriscando a retirar-lhes a moldura que os limita. Fazendo História a partir da Filosofia – ou fazendo com a História, Filosofia – ainda há a possibilidade de se pintar retratos sem molduras, ou sem o *passe-partout* que distancia um retrato de outro, quando colocados lado a lado (como muitas vezes há de se fazer com os retratos, em Filosofia). Esta “*lenta modéstia*” que nos impele a “*fazer retratos*” – sejam eles emoldurados ou não – ainda precisa ultrapassar o medo, por um lado, e a confiança, por outro, para alcançar a coragem de “*abordar a cor*”. Por não tratar especificamente da interpolação de pontos histórico-temporais e nem de analisar ou sintetizar determinado momento ou fato –

³ Aristóteles, em sua “*Ética*”, explica sobre os três modos de existência na *polis*: *bios theoretikos* (vida contemplativa), *bios politikos* (vida política) e *bios apolautikos* (vida prazerosa, do corpo). Nenhum deles, entretanto, parece apresentar qualquer primazia em relação aos demais – exceto pela importância aristotélica dada à Razão Prática (*phronesis*), que termina por privilegiar, em alguma medida, o modo político. E, se o destino da narrativa, da política e da vida estão interligados para Aristóteles, é Arendt, numa tensão permanente entre a “vida contemplativa” e “vida ativa” – conceitos desenvolvidos na obra *A condição humana* – que nos provoca alguma reflexão sobre o que poderia ser esta “vida política”. Seguiremos considerando que há um domínio que não se resume nem ao político e nem à vida pública, tornada política pelos homens. É neste domínio, a que estamos chamando de “vida política”, que se realiza a tensão entre o *bios theoretikos* e o *bios politikos*, ativada e conduzida pelas narrativas – elaboradas pelas faculdades do espírito. Assim, a “vida política” é narração-ativa e ação-narrada, permitindo expandir os limites da razão para além do puro raciocínio – pois que envolve imaginação e comunicação – e aumentando o poder da ação para além do possível e do previsível – pois que envolve criação e, pela criação, continuação coletiva.

⁴ “*Se eu ainda volto a pintores como Van Gogh ou Gauguin, é porque há uma coisa que me toca profundamente neles: é esta espécie de enorme respeito, de medo e pânico (...) diante da cor, diante de ter de abordar a cor. (...) Ao revermos a história de suas obras, para eles, a abordagem da cor se fazia com tremores. Eles tinham medo! (...) Na verdade, eles não se consideravam (...) capazes de abordar a cor, ou seja, de fazer pintura de fato. Foram necessários anos e anos para que eles ousassem abordar a cor. Mas quando sentem que são capazes de abordar a cor, obtêm o resultado que todos conhecem. (...) A cor para um pintor é algo que pode levar à insensatez, à loucura. Portanto, são necessários muitos anos, antes de ousar tocar em algo assim. (...) A filosofia é como a cor. Antes de entrar na Filosofia, é preciso tanta, mas tanta precaução! Antes de conquistar a ‘cor’ filosófica, que é o conceito. Antes de saber e de conseguir criar conceitos é preciso tanto trabalho! Eu acho que a história da Filosofia é esta lenta modéstia; é preciso fazer retratos por muito tempo” (Transcrição do vídeo *O abecedário de Gilles Deleuze*).*

ainda menos se nos lembrarmos de que o objeto desta filosofia não é nem o tempo, nem o espaço, nem o homem (enquanto homem) histórico – é que dizemos que ela se distinguirá da História da Filosofia tanto quanto a *atenção* der coragem ao filósofo para explorar as faculdades do espírito; em especial, a faculdade de julgar.

Embora possa se valer destes elementos – emolduração, interpolação, análise ou síntese –, é prudente observar outras possibilidades que envolvem o juízo (para além da universalização e da moral) e a compreensão (para além da objetividade). E, se a história é encarada ou como *continuum* temporal ou como repartição e fracionamento de eventos, nos parece ser a filosofia o *locus* para que se pense as possibilidades – ou, antes, nas possibilidades – de julgar e de compreender o acontecimento. Para tanto, consideremos superações – ou atitudes de um espírito *atento* – daquilo que foram, durante muito tempo na tradição filosófica, os momentos mais constitutivos do ato de julgar: as “cercas”, os limites e a distribuição em partes. É Gilles Deleuze⁵ quem nos alerta para que sejam saltadas as “cercas” – impedimentos que se nos impõem e que “vêm de fora”; para que sejam ultrapassados os limites⁶ – determinações ou fronteiras que impomos a nós mesmos, ou que assumimos para nós mesmos, às vezes por medo, outras vezes por ignorar que não são necessárias ou, sequer, existentes; e para que sejam reintegradas⁷ as partes, antes distribuídas ou dispersadas.

O que é que nos permite julgar – particular ou publicamente – um acontecimento? Essa pergunta pode nos levar por dois caminhos distintos. Seguindo o primeiro deles, poderíamos refazer a pergunta como uma seqüência: “O que nos dá permissão para exercer livremente o ato do pensamento que julga?” e “Que permissão é essa que nos faz livres para julgar?”. Um segundo caminho nos leva a colocar a pergunta de outro modo: “Como saber que há algo (que esteja livre, por si mesmo, de todo juízo) que nos facilite o processo de julgar um fato?”.

⁵ cf. LECLERCQ, Stéfan. “Deleuze et les bébés”.

⁶ Estes limites assumem tantas e tão diversas formas que talvez tivéssemos que enunciar algumas delas: i) podem apresentar-se como diferenças que criam “*individualidades sem singularidades*”; ii) podem aparecer como mero “*narcisismo das pequenas diferenças*”, que é “*a obsessão por diferenciar-se daquilo que resulta mais familiar e parecido*”; iii) e podem, ainda, aparecer sob a necessidade de universalização ou sob imperativos morais, como já mencionamos. Sobre a primeira cf. SODRÉ, Muniz. *Antropológica do Espelho: uma teoria da comunicação linear e em rede*. Sobre a segunda cf. ARAUJO, José Antônio. “As diferenças, as pulsões, o narcisismo e as desavenças”.

⁷ Novamente vale aludir à imagem espacial do território para notar que esta integração pode ser feita sem, necessariamente, unir, dispor em seqüência ou colapsar. A reintegração de uma terra, assim como das partes de um acontecimento, pode se dar quando a percorremos e a povoamos. O julgamento não se torna imediatamente possível uma vez reintegradas as partes, embora seja possível (e, para nós, provável) que, sem a superação dessa necessidade de repartir, ele (o juízo) permaneça constituído da mesma maneira – sem espaço para a *atenção*, sem outras possibilidades para que a faculdade de juízo seja exercitada tal como a expomos aqui.

A ênfase dada ao verbo “permitir”, quando poderíamos seguir o caminho que pensa as “possibilidades” – e que nos levaria, assim, a questionar sobre “o que nos possibilita julgar” – não é vã. Se há na Razão Pura, tanto quanto na Razão Prática, um imperativo que condiciona e que direciona o pensamento (e a ação) – a saber, aquilo que é razoável – parece ser com o juízo estético que se exerce mais permissivamente “a opinião”. O gosto, como ponto de partida deste juízo, nos aparece sem mediadores – como que previamente autorizado – para que “opinemos” sobre as coisas que se nos aparecem. Entretanto, exige-se (ou exigimos de nós mesmos), durante o exercício de julgar, algum “ponto de apoio” – que, ainda que não seja mediador, esteja no meio, entre o “mero gosto” e o “julgamento” – ao qual poderíamos chamar de *reflexão*. Kant, com a postulação do *juízo reflexionante estético*⁸, indica este caminho e nos faz observar que, de algum modo, já está posta a dificuldade em caracterizar essa faculdade (de julgar) como algo semelhante ao gosto. É do problema cotidiano de “ter que julgar” os acontecimentos que parte Arendt em sua filosofia do espírito. Ainda que o imperativo da razão pudesse guiar a conduta dos homens, Arendt assume não ser este, sempre, o caso. É frente “àquilo que escapa à razão” que teremos de refletir – e não somente gostar ou desgostar – e julgar. Se é problemático o exercício dessa faculdade – porquanto, de antemão, ela se assume permissiva – também é problemático seu desuso, sua desautorização, seu esquecimento: quando não julgar nos torna cúmplices.

É neste momento que se questiona a necessidade mesma de julgar. Porque deveríamos julgar? Porque julgamos? Para que exercitamos essa faculdade? O que acontece quando não julgamos ou, ainda, quando não expomos o juízo? E que tipo de juízo estaremos considerando? Ou, antes, que qualidade e que modo de apresentação desse juízo serão analisados?

Exposição semelhante a esta feita nos parágrafos anteriores poderia balizar também a iniciativa de investigarmos, de modo igualmente lúdico⁹, a noção de compreensão e sua articulação com o julgar. A compreensão, por sua vez, acontece em estágios que perpassam tanto a observação atenta dos preconceitos utilizados ou recriados no momento solitário, quanto a habilidade de comunicação dos juízos e o livre-entendimento entre a pluralidade¹⁰ dos homens no que tange à decisão (a partir do discurso) de seu destino. Se os

⁸ cf. citação completa na nota 30.

⁹ cf. breve introdução que fizemos sobre o tema do lúdico na nota 2.

¹⁰ Para Arendt, há o homem, que ela percebe como “*ser racional, sujeito às leis da razão prática que ele dá a si mesmo, autônomo, um fim em si mesmo*” e há a pluralidade dos homens, entendidos como “*criaturas limitadas à Terra, vivendo em comunidades, ditadas de senso comum, sensus communis, um senso comunitário; não autônomos, cada qual precisando da companhia do outro mesmo para o pensamento*”. cf. ARENDT, Hannah. *Lições sobre a filosofia política de Kant*. p. 37.

questionamentos sobre o juízo rondam aquilo que o autoriza e aquilo que o torna necessário (sem que seja imperativo, pois que a ele se pode renunciar), poderíamos reformular as perguntas, pautados agora sobre a compreensão, enfatizando a exigência feita para que se compreenda, primeiramente, o que se vai, então, julgar. Também se poderia investigar o “efeito” que se obtém (ou as conseqüências), após julgar, o qual poderíamos adicionar na noção de compreensão. Assim, novamente questionamos: “Há algo (que não exija, por si mesmo, compreensão) que nos facilite o processo de compreender um fato?”.

Abordando o assunto em outras palavras, poderíamos dizer que, se o juízo é atuação, a compreensão é a exigência e conseqüência dessa atividade tornada pública¹¹. Assim, o juízo, que anima o pensamento, que revela entendimentos e verdades acerca dos acontecimentos do mundo, não tem sentido fora do dogmatismo ou do ceticismo se não for compartilhado ou tornado público nessa comunidade dos homens. É a atuação do pensamento feita solitariamente e, em especial, o momento de atividade que torna público esse juízo – como capacidade de comunicação dos entendimentos e das verdades – o *duplo* que consideraremos como a faculdade de julgar o acontecimento. Mas ainda precisaríamos nos deter mais na questão sobre se a compreensão, desse modo, está sempre colocada a serviço do juízo.

Arendt apresenta três faculdades distintas que regem o espírito: o pensar, o querer e o julgar. Não se trata aqui de partes independentes, mas que constituem, integradas, a vida do espírito. Assim, o ânimo do espírito seria dado pelas diferentes configurações da constelação formada por estas três faculdades ou, de outro modo, pelos distintos percursos que passem pelos seus exercícios. Embora imediatamente não devamos afirmar ser uma *conditio sine qua non* generalizada, ousamos dizer, com Deleuze, que a filosofia, em sua tarefa de fabricar conceitos para lidar com a hetero-geração de problemas¹², estima a articulação dessas configurações e, até mesmo, se faz nessa articulação. Dessa maneira, poderíamos entender a faculdade de julgar – e também o querer e o pensar – como responsável por dar vida ao espírito filosófico, ou proporcionar sua contínua atividade. E, por levar isto em conta e em grande medida, assumimos a tarefa de não perder o juízo.

¹¹ “O que Kant exigia dos juízos de gosto na *Crítica do Juízo* é a ‘comunicabilidade geral’. Pois é uma vocação natural da humanidade comunicar e exprimir o que se pensa, especialmente em assuntos que dizem respeito ao homem enquanto tal”. cf. IDEM. *Ibidem*. p. 53.

¹² “A sugestão é a de que sua [de Deleuze] filosofia se constrói segundo um duplo movimento: 1. de subtração dos marcadores de poder internos à filosofia e ao pensamento e 2. de criação de conceitos, constituindo nisto a relação original de Deleuze com a filosofia”. cf. ABREU, Ovídio de. “O procedimento da imanência em Deleuze”.

SOBRE A ATENÇÃO

*“Como, pois, sereis vós / Que me dareis impulsos,
ferramentas e coragem / Para eu derrubar os meus
obstáculos?... / Corre, nas vossas veias, sangue velho
dos avós, / E vós amais o que é fácil!” José Régio in
Cântico Negro.*

A filosofia trata, também, do que escapa – não ao homem ou ao seu pensamento – mas às conformidades a que o homem (e seu pensamento) se habituou, às ciências que essas mesmas conformidades moldam e subjagam, à necessidade de justificação, explicação ou referência (disfarçadas de uma “vontade de verdade”¹³).

Que seria então o filosofar, se não a prática de captar sensivelmente, intelectualmente e corporalmente os “atos de escape”, os gestos furtivos? O filosofar que se dispõe a captar não os pode capturar, justamente, porque estes atos são “de escape”, porque estes gestos são “furtivos”. Eles escapam de nossa memória por não criarem relações causais entre o passado e o futuro; por se encontrarem no limite inobservável do tempo presente. Eles “tomam de assalto” nossas impressões, recolhendo significados dispersos e soterrados pela racionalização que se impõe diante do pensamento; pela insensibilidade que toma conta dos sentidos e sentimentos, inundados de informação externa; pela inabilidade física de dispormos o corpo aos fluxos imanentes que os moldam e *con-figuram*¹⁴. Pode-se atrelar eventos distintos e sem correlação para criar conceitos diante do clamor avassalador por uma filosofia que dê conta das singularidades cotidianas. Como alcançar “aquilo que acontece”, se o que acontece nunca é somente o que se nos aparece, mas é também aquilo que *trans-parece* e o que em nada se parece com o que já vimos? Como lidar com o rotineiro sem descartar a novidade intrínseca de todo evento, a mudança substancial que ele gera e a sua conseqüente impermanência? Estes atos não são somente ações humanas, mas é humana a recriação deles para nossa observação e contemplação. Estes gestos não são sempre executados pelos homens, mas é nos homens que eles tomam contorno¹⁴ e valor, alterando sua forma quando passam a ser

¹³ Essas rigorosas necessidades se disfarçam sob o véu de algo que pode definitivamente alcançar a verdade. Sim, é possível que essa “vontade de verdade”, em termos schopenhauerianos, ou uma “vontade de poder”, em termos nietzscheanos (que não são exatamente a mesma coisa), existam e movam os homens, tal como Nietzsche nos diz: “Onde há vida, também há vontade: mas não vontade de vida, senão – é o que te ensino – vontade de poder! Muitas coisas o ser vivo avalia mais alto do que a própria vida; mas, através mesmo da avaliação, o que fala é – a vontade de poder!”. cf. NIETZSCHE, Friedrich. “Do superar a si mesmo” in *Assim Falou Zaratustra*. Mas o que as justificativas, explicações e referência têm feito é, ao contrário, nos apresentar uma só verdade, diminuindo justamente as potências da vida. Ou, como prefere dizer Michel Foucault: “Eu creio por demais na verdade para não supor que existam diferentes verdades e diferentes modos de dizê-la”. cf. FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits*. p. 733.

¹⁴ A escolha das palavras “configuram” e “contorno” deve ser observada dentro do registro que critica a necessidade de “conformação” que o pensamento tradicionalmente impõe ao objeto. Assim, para nós, os sentidos que se abrem a partir da escolha de “configurar” sugerem uma “criação conjunta – entre observador e observado

elementos do pensamento, do juízo e da ação. Assim, pensar e agir com os “atos de escape” e com os “gestos furtivos” não demanda saber sobre a natureza do homem, mas não pode prescindir de ver, na humanidade, as características que os fazem ser o que parecem ser.

A lógica pode prover grande ajuda, mas ainda é peneira demasiado larga. A argumentação pode facilitar o desenvolvimento do processo, mas traz consigo o risco – incalculável – de se deixar enfraquecer pela forma, pela necessidade de se *con-formar*. Para além de captar, no entanto, o filosofar não pode se restringir à passividade de absorver esses atos e gestos, de ser um corpo inerte por entre o qual passam fluxos que escaparam sempre e tanto a todo o restante das “Ciências”. Mas, se o filosofar não pode tampouco somente reagir e se adaptar, moldando-se ao conteúdo do que lhe atravessa, e nem pode conquistar ou subjugar tal conteúdo – senão a captação pode ser dogmática ou ideologicamente prejudicada – o que há de fazer ademais de captar? Uma resposta parece surgir do ato de comunicar. E essa comunicação, longe de ser uma repetição daquilo mesmo que foi captado¹⁵, é elevação em potência¹⁶, é reedição que altera a forma, sem modificar a “substância” do conteúdo – que é tão diversa quanto as cores do arco-íris são da luz branca. A filosofia seria, assim, captação e repetição, como ecos num vale montanhoso – embora aqui os ecos sempre aumentem em potência e volume, para que os “ouvidos” humanos possam, em algum momento, escutar o que está sendo gritado. E, vale enfatizar, essa escuta não se dá pelo único órgão imediatamente auscultativo – o ouvido – senão que também pelo pensamento, pelo corpo e por outros sentidos – o que dificulta a “audição” (embora não a impeça, de imediato), pois que a torna complexa. Não é por outro motivo que o juízo se aproxima, em um primeiro momento, do gosto; pois esse último, advindo do paladar, da visão, do tato, da audição e do olfato, se encontra imediatamente ligado aos sentidos humanos – ao passo que o juízo, como veremos, se liga aos sentidos de forma *mediatizada*. Entretanto, como enfatiza Arendt,

– de uma figura comum, de algo que não é necessariamente pictórico como um desenho e nem tampouco limitado como uma forma simples”. Nesse caminho, também aparece a idéia de “contorno” para clarear o aspecto não-formal e limitado de uma figura, que pode ser percebida, por exemplo, por *gestalt*, indicando que também a ausência de determinada forma ou contorno permite a visualização e amplia, desse modo, a percepção simples para além daquilo que “existe” ou que está “delimitado”.

¹⁵ Esta não é uma comunicação entre homens para sua celebração e amizade, pois, como aponta Sloterdijk, “os laços telecomunicativos entre os habitantes de uma moderna sociedade de massas” são difíceis de atar. Em outras palavras, pode-se buscar em algumas das “sondas” de Herbert Marshall McLuhan a tradução do que se quer alertar aqui: “Quando você fala ao telefone ou numa transmissão ao vivo, você não tem corpo”. “As pessoas não lêem os jornais. Elas mergulham neles todas as manhãs, como numa banheira de água quente”. cf. SLOTERDIJK, Peter. *Regras para o parque humano: uma resposta à carta de Heidegger sobre o humanismo*. p. 13-14.

¹⁶ “A potência não é o que a vontade quer, mas quem quer na vontade”. “A vontade de potência não quer dizer querer a potência, porém ao contrário, quer se queira ou não, elevar o que se quer à última potência, à enésima potência”. cf. DELEUZE, Gilles. *Conclusões (do VII Colóquio Internacional de Royaumont “Nietzsche”) sobre a vontade de potência e o eterno retorno*. p. 22-25.

“*protestamos contra a metáfora orgânica*”¹⁷ e precisaremos, pois, nos deter à possibilidade de criação de um “corpo-sem-órgãos”¹⁸, que a perspectiva deleuziana nos apresenta.

Nosso imaginário é povoado por fantasmas – há que se liberar e se alforriar os fantasmas mais que exorcizá-los. E há pelo menos 3 fantasmas aparentes: os *Organismos*, que normatizam e regulamentam os fluxos, os órgãos e as pessoas; os Sentidos, ou *Significantes*, que são presenças metafísicas com aparência de necessidade; e os *Sujeitos*, entidades universais que nos impedem de ver os processos de subjetivação e assujeitamento, que mascaram ou ocultam as pessoas ou que criam categorias e classes homogeneizantes. Uma ação livre e com “capacidade de dar respostas” (talvez um modo de dizer “com responsabilidade”) ou de *prestar contas* é dificultada por estes mesmos fantasmas. A liberdade e a responsabilidade de que tratamos aqui é aquela surgida e mantida no espaço *entre as pessoas* – e não prévia ou internamente, como um esquema que implantamos em nosso corpo para que ele se molde, organicamente, a outros corpos. Se, para Arendt, “*o pensamento crítico implica a comunicabilidade*”¹⁹, é de um modo muito particular de comunicação que ela trata. Em outras passagens, ela se refere a essa particularidade com o termo “publicidade”, que é um *fator* necessário para o pensamento crítico. É desse modo que pretendemos dizer que o espaço político não deve se configurar como um *Organismo* hierarquicamente regulado, determinador de funções específicas e centralizador das importâncias. Colocar algo em exame “*pressupõe que todos estão dispostos e são capazes de prestar contas do que pensam ou dizem*”²⁰, o que não tem relação com a necessidade de provas, mas com a aptidão de “*dizer como chegamos a uma opinião e por que razões a formamos*”²⁰. Compreendemos esta metáfora orgânica, que nos parece muito bem enuncia por Deleuze, e que é combatida por Arendt, como algo que preconiza a existência de um *Organismo*, que impede a *publicidade* porque, justamente, a regula (e, por vezes, a impede)²¹; que dificulta as opiniões porque as traduz em *Significantes* que devem ser provados ou subsumidos; e que destrói a pluralidade porquanto cria um *Sujeito* que não se assujeita a uma *prestação de contas*, ao *Logon didonai*²². Portanto, parece ser relevante apontarmos, ainda que brevemente, de que modo estes fantasmas assombram o espaço nos quais se movem os homens e nos quais se move seu próprio *espírito*.

¹⁷ ARENDT, Hannah. *Lições sobre a filosofia política de Kant*. p. 55.

¹⁸ DELEUZE, Gilles, GUATTARI, Félix. “28 de novembro de 1947 - como criar para si um corpo sem órgãos”.

¹⁹ IDEM. *Ibidem*. p. 54.

²⁰ IDEM. *Ibidem*. p. 55.

²¹ “*O poder externo que priva o homem da liberdade de comunicar seus pensamentos publicamente também lhe retira sua liberdade de pensar*”. cf. ARENDT, Hannah. *op. cit.* p. 54.

²² Para compreender em que sentido Arendt retoma esse termo rego cf. ARENDT, Hannah, *op. cit.* p. 54-55.

Se, como faculdade do espírito, o pensamento parece necessitar desta certa “mobilidade” para ser exercitado e parece depender deste certo “espaço livre” para que possa acontecer, imaginamos que algum condicionamento nesse “ir-e-vir” ou que algum constrangimento para esse “aproximar-se e afastar-se” possa dar origem a uma degeneração do pensamento – com possíveis implicações para a faculdade de julgar e, até, para a ação. A esta patologia tem-se dado o nome de *normose*²³, que leva a automatismos (ou ao que Nietzsche vai chamar de *estupidez*²⁴), já que, como aponta Weil, “a característica comum a todas as formas de *normose* é seu caráter automático e inconsciente”²⁵, de modo que “toda *normose* é uma forma de alienação”²⁶. É por esse caminho que entendemos que a *normose*²⁷ do movimento (no pensamento e na ação) cria autômatos, e os move em vias previamente determinadas – são bandos condicionados e constrangidos (de certo modo, somos, por princípio, *condicionados* – a nossa condição é a humana). Mas estas condições e estes constrangimentos, por si mesmos, de onde vêm?, para que servem? e a quem servem?. Seguir estas condições impede a visão, faz tapar os ouvidos, cala a voz, desautoriza o toque (faz do tato algo sempre diplomático ou contido). A *normose* é inodora, é insípida e é insustentável – enfim, atrapalha a percepção, esfacela os sentidos, torna o gosto – o “primeiro passo” do juízo – algo descartável e meramente subjetivo²⁸. O que permanece, então, é uma objetividade vazia, banalizada. Tenta-se, a todo custo, preencher este vazio que fica. Tenta-se preencher de órgãos o corpo-vazio que agora permite a transitoriedade de fluxos – antes impedidos de por

²³ A *normose* pode ser definida como o conjunto de normas, conceitos, valores, estereótipos, hábitos de pensar ou de agir, que são aprovados por consenso ou pela maioria em uma determinada sociedade e que provocam sofrimento, doença e morte. Em outras palavras, é algo patogênico e letal, executado sem que os seus autores e atores tenham consciência de sua natureza patológica. Esse conceito, criado dentro do paradigma holístico, surge dos estudos de Jean-Yves Leloup, acompanhado por Pierre Weil e Roberto Crema. A *normose* tem implicações físicas e mentais, no nível do indivíduo, e morais e culturais, no nível da sociedade – todas elas degenerativas. cf. WEIL, Pierre. *Normose: a patologia da normalidade*. p. 20-25.

²⁴ “Antigamente, em vista da estupidez na paixão, declarava-se guerra à própria paixão, conspirava-se pela sua destruição; todos os velhos monstros da moral concordavam quanto a isto: il faut tuer les passions. (...) Destruir as paixões e os desejos, simplesmente como uma medida preventiva contra a estupidez e as conseqüências desagradáveis dessa estupidez – hoje isso se apresenta a nós apenas como outra forma aguda de estupidez”. cf. NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos ídolos, passim*.

²⁵ WEIL, Pierre. *op. cit.* p. 24.

²⁶ IDEM. *Ibidem*.

²⁷ O conceito de *normose*, ao ser desenvolvido e aprofundado, proporciona importantes questionamentos a respeito do que pode ser considerado *normal* e *natural*. Há semelhanças entre a caracterização de um mundo normótico com a visão niilista. Viver para o nada (vontade de nada) e negar a vida (nada de vontade) são duas apreensões comumente feitas para demarcar o mundo niilista, que podem muito bem descrever as atitudes da *normose*, quando um conjunto de hábitos considerados normais degenera o indivíduo e o que o cerca, patologicamente. Deleuze, pactuando com essa visão de terapeuta, chama de *doente* uma “vida reduzida aos seus processos reativos”. O normótico impede-se de ser quem é – não um sujeito com uma identidade, mas impede-se de ser uma subjetividade formada por inumeráveis “outros”.

²⁸ Com o juízo, numa superação do gosto particular dado por sentidos objetivos e não mediatizados, Arendt procura “superar nossas condições subjetivas especiais em nome dos outros. Em outras palavras, o elemento não-subjetivo nos sentidos não-objetivos é a inter-subjetividade”. cf. ARENDT, Hannah. *op. cit.* p. 86.

ali passarem – e que permite o alargamento do pensamento. O *Organismo* quer (re)tomar este lugar, quer estreitar o pensamento; quer torná-lo, novamente, *paladar*.

No espectro do primeiro fantasma, o *Organismo*, está a pretensa falta de sentido da vida, da ação política, dos eventos históricos. Ele indica que há certa lacuna – que precisa ser preenchida! – de aceitação ou de submissão ao *Organismo* e à história que parece demonstrar a existência deste organismo, a existência de uma totalidade e de uma finalidade, a existência de algo que esteja organicamente organizado e que controle o movimento dos vários órgãos disjuntos. A este impulso de dominação do *Organismo* é que se impõe a necessidade de um “corpo-sem-órgãos”. Não há um sentido para os rumos da humanidade, porque há muitos sentidos; como não há uma interpretação necessária, porque há muitas experiências singulares. Arendt fala das experiências – num primeiro momento, disjuntas, – do espectador e do ator para nos alertar sobre essas singularidades. O sentido do acontecimento é a experiência do que acontece, e não a interpretação (única) do acontecido.

O segundo fantasma assombra pela necessidade de enunciação de um significado por um *Significante*. Para cada coisa que se enuncia há um nome para dar sentido a essa coisa. E, para cada nome, há que se dar um outro nome para sustentar o sentido desse nome²⁹. Cada vez mais submerso, o sentido mesmo se perde em nomes, ou se multiplica em possibilidades de nomeação. Há que se resgatar não o sentido perdido, mas a perda de sentido (único) como reanimação dos sentidos-sensíveis. Esta *Estética* – que não separa a experiência estética da ética da ação – fala da *aisthesis* como referência aos sentidos-sensíveis que permitem e que captam a experiência do acontecimento. Desse prisma, imaginamos um pensamento que não se restrinja ao fato de ser ou não *palatável* e que se permita alargar-se para ir mais além do que o gosto – com sua enunciação do tipo “isso me agrada ou isso me causa repulsa” – lhe oferece. É dessas idéias que partimos ao constatar que Arendt toma “o juízo reflexionante estético [kantiano] como paradigma da faculdade de julgar”³⁰.

Finalmente, o terceiro fantasma que ronda os acontecimentos é o *Sujeito* universal, onipresente e indivisível, que permite a existência de um *Organismo* e que dá um *Sentido* necessário ao acontecimento (ou que é o seu próprio *Significante*). É preciso observar se há alguma necessidade de se operar com tal *Sujeito*, posto que Arendt afirma que “a dignidade do homem exige que ele seja visto (cada um de nós, em sua singularidade) em sua

²⁹ “Nunca digo o sentido daquilo que digo. Mas, em compensação, posso sempre tomar o sentido do que digo como objeto de uma outra proposição, da qual, por sua vez, não digo o sentido. (...) Esta regressão dá testemunho, ao mesmo tempo, da maior impotência daquele que fala e da mais alta potência da linguagem: minha impotência em dizer o sentido do que digo, em dizer ao mesmo tempo alguma coisa e seu sentido, mas também o poder infinito da linguagem de falar sobre as palavras”. DELEUZE, Gilles. *Lógica do Sentido*. p. 31.

³⁰ ARENDT, Hannah.. *op. cit.* p. 8.

particularidade e, como tal, refletindo a humanidade em geral – mas sem qualquer comparação e independente do tempo”³¹. Desterritorializar o sujeito-ator (ou o sujeito-observador) não é negar a existência (e a diferença) de observadores ou de atores nos acontecimentos, mas é sim enfatizar que eles não “são” somente um ou outro – trancafiados nessa categoria com regras particulares de conduta e ação –, senão que são também, possivelmente, um *duplo*, percorrido por desejos variáveis e condicionado a perspectivas mutáveis. Há que se buscar aquilo que, com Foucault, poderíamos denominar “escapes”, as *linhas de fuga*, ou seja, algo que permita alargar o pensamento, que apresente outras perspectivas – para que se possa ir mais além (do que permite uma categoria *simples*).

Para tanto, a filosofia não se resume a falar das essências, ou das causas primeiras, ou do Ser que fica oculto – porque pode falar também do que foi esquecido e do que foi submerso às profundezas e, porquanto profundo, manteve-se menos importante³² (ou menos imediato). Nesse sentido, sair em busca da filosofia³³ é como entrar num velho sótão, das velhas casas pela qual passaram muitas pessoas de gerações distintas e distantes. Mas, surpreendentemente, nesse sótão não se acham somente coisas velhas, porque muitas das coisas podem ser revitalizadas, atualizadas, num *aggiornamento* secular e curioso, com uma racionalidade *reflexionante*, sem deixar de ser afetiva e subjetiva³⁴. E essas coisas-de-sótão, de algum modo, podem nos ajudar a perceber que elas, ainda que esquecidas, também nos fizeram ser o que somos e nos possibilitaram chegar aonde chegamos. E, mais ainda, das janelas do sótão – ou da escada que nos levou até lá – podemos buscar as *linhas de fuga* que nos farão emergir ou que nos possibilitarão expandir os horizontes a partir dos quais o ator age e o observador contempla. Assim, poderíamos nos somar às vozes de Foucault e dizer que

³¹ IDEM. *Ibidem*. p. 99.

³² Como já dizia Paul Valéry, “*o mais profundo é a pele*”. Segundo Deleuze, “*tudo se passa na superfície em um cristal que não se desenvolve a não ser pelas bordas. Sem dúvida, não é o mesmo que se dá com um organismo; este não cessa de se recolher em um espaço interior, como de se expandir no espaço exterior, de assimilar e de exteriorizar. Mas as membranas não são aí menos importantes: elas carregam os potenciais e regeneram as polaridades, elas põem precisamente em contacto o espaço exterior independentemente da distância. O interior e o exterior, o profundo e o alto, não têm valor biológico a não ser por esta superfície topológica de contacto. É, pois, até mesmo biologicamente que é preciso compreender que ‘o mais profundo é a pele’*”. cf. DELEUZE, Gilles. *op. cit.* p.106.

³³ Embora não estejam claras ainda, dentro dessa imagem, as implicações de se afirmar que esse ato de “sair em busca da filosofia” seja o próprio “filosofar”, é pertinente apontar essa possibilidade, que nos parece depender, para ser válida, de como é essa “saída” e de como é empreendida essa “busca”. Em outras palavras, o modo de se fazer filosofia, além da maneira como é abordado seu objeto de estudo, ainda parece ser significativo para a caracterização do filosofar – que está ligado, no âmbito deste trabalho, à idéia de *atenção*.

³⁴ Sobre a discussão e o impasse em se afirmar o caráter subjetivo de uma filosofia, cf. nota 28.

a filosofia, esta filosofia do “velho sótão”, se faz como numa busca genealógica, por um método arqueológico³⁵.

A experiência filosófica, o filosofar-pensar, tende a ser feito individualmente, ou de modo subjetivo ou particular; pode ser feito “por cartas”, pode ser “*a comunicação propiciadora de amizade realizada a distância por meio da escrita*”³⁶. Divide-se, historicamente, entre a necessidade rígida de argumentar e o acontecimento ímpar pelo qual passa como uma vivência (como a visita à casa antiga), uma experiência (como a busca pelas coisas-do-sótão), uma “situação-limite” (como o pânico causado pelo escuro, pelas descobertas, pela ausência de sentido do lugar e de suas coisas).

De todo modo, o filosofar deveria ampliar os limites da filosofia³⁷. O filosofar não é somente um ato de pensamento, mas tem, no pensamento, sua via de condução e seu *modus operandi*. O pensamento, assim dito, conduz os fluxos de realidades e virtualidades, de sensações, conexões e contextos. Mas, se há muito que escapa ao pensamento, é o pensamento, durante o filosofar, que deverá se ampliar para captar – e não capturar – e operacionalizar – com operadores que poderão ser chamados “conceitos” – esses fluxos e também o que escapa à via condutora. Um dos modos de favorecer essa captação, pelo que já expusemos, é pela *atenção*, que deve ser tanto atenção *ao* pensamento quanto atenção *com* o pensamento. Em outras palavras, deve-se atentar para as coisas que o pensamento capta e para as outras que lhe escapam, tanto quanto se deve manter a atenção nos movimentos do pensamento, observando o que se passa com ele. Por conseguinte, a *atenção* deve ser aumentada – e, sobremaneira, a suspeita é bem-vinda – tornando o “fio condutor e conector” mais frouxo, pois que os operadores estarão mais próximos (e menos tencionados), já que esse movimento não será *a fortiori*. Ou seja, uma ampliação do pensamento traz os fluxos – alguns que antes lhe escapavam – para dentro de seu domínio de captação. E esse conseqüente “afrouxamento”, pela aproximação, de algum modo parece ter a ver, também, com a “ausência de tensão”, já que uma das acepções de “tensão”, do latim *tensione*, é o ato de

³⁵ Ao dizer-se Arqueológica, a filosofia crítica de Foucault segue no sentido de que “*não procurará depreender as estruturas universais de qualquer conhecimento ou de qualquer ação moral possível, mas tratar tanto os discursos que articulam o que pensamos, dizemos e fazemos como os acontecimentos históricos. E essa crítica será genealógica no sentido de que ela não deduzirá da forma do que somos o que para nós é impossível fazer ou conhecer; mas ela deduzirá da contingência que nos fez ser o que somos a possibilidade de não mais ser, fazer ou pensar o que somos, fazemos ou pensamos*”. cf. FOUCAULT, Michel. “O que são as Luzes?” in *Ditos e Escritos II*. p. 348.

³⁶ SLOTERDIJK, Peter. *op. cit.* p. 7.

³⁷ Para compreender como Spinoza evoca essa possibilidade cf. ESPINOSA, Julieta. “Spinoza 1665: la filosofía y el filosofar”, in *Signos Filosóficos*. p. 37.

estender. Portanto, *a-tensão* é o ato de encurtar, de afrouxar – pois que a ligação não é “forçosamente” impingida –, de trazer para perto³⁸.

Mas isso significa afirmar que, se tivéssemos *atenção*, plena atenção, ao que se passa ao nosso redor, aos gestos furtivos e aos atos “que escapam”, talvez a atitude diante disso tudo fosse diferente. Ao dizer tanto, outrem poderia suspeitar: – Plena atenção? Será isso possível? Se fossemos somente nos atentar para o que fazemos, deixaríamos de fazer; ao que vale dizer: – *Atenção* não é passividade, não é não-ação. *Atenção* é “fazer”; mas fazer, com efeito, é ação. Não é negação, é afirmação *pura*! Podemos tomar do latim boa acepção do termo “atenção” – *attentione*: ato de atender; aplicar o espírito fixamente em algo – para enfatizar que quem faz-sem-atenção não atende ao chamado, ao apelo, não “realiza”³⁹, só cumpre uma tarefa; não (se) escuta, não entende, só *faz*⁴⁰. E novamente somos interpelados: – Mas o receio é ficar tão preocupado com o que se vai fazer que se pode terminar fazendo nada. Por fim, vale mencionar que *atenção* não é algum tipo de “pré-ocupação”, que se implanta antes de ser necessária. Pelo contrário, esta *atenção* de que tratamos aqui é ocupação atualizada sempre, a cada instante. *Atenção* não é distinção moral anterior ao ato de fazer – ao menos não é uma distinção moral codificada, normatizada. *Atenção* é saber perceber os sons do chamado que se lhe impõem que os atenda – e poderíamos dizer que esse chamado, esse *apelo*, tem muitos modos de apresentação: pode ser uma *invocação*, pode ser uma *convocação*.

³⁸ Essas intuições foram recolhidas a partir da observação que de algumas filosofias, talvez aquelas com sistemas mais herméticos ou mais simples, procurando lidar com a complexidade pujante dos acontecimentos, tentam aproximar conceitos de eventos, de modo a fazer que um se *con-forme* ao outro, sem que antes tenha sido feito qualquer esforço de alargar o pensamento – algo que seria como fazer uma *crítica* ou agir criticamente – ou de buscar “gestos difíceis” diante daquilo que pareceria demasiado fácil. Antes que haja uma deformação, ou dos conceitos ou dos eventos, observamos que surge certa “tensão” entre eles – e mesmo dentro do próprio sistema filosófico. Ao se aproximar (o pensamento), por alargamento, dos eventos, cremos haver necessidade de (*re*)*con-figuração* dos conceitos, o que pode permitir que a ligação entre eles, a partir dessa nova *con-figuração*, não seja *a fortiori*. Mais ainda, a permissibilidade que o pensamento se dá ao constatar que muito lhe pode escapar, também, ao que nos parece, aumenta a possibilidade de que essa ligação não seja feita *a fortiori*. Finalmente, a atitude de “afastar” do pensamento determinado objeto ou evento – com o objetivo de, por exemplo, imparcialidade – deve ser acompanhado de proporcional alargamento do próprio pensamento, para que a conexão entre pensamento e pensado, entre observador e observado, não cause aumento desnecessário na “tensão” entre eles. Essa “tensão”, desnecessária e inadvertidamente gerada, nos parece ocasionar dificuldades, constrangimentos ou, até mesmo, interferências ao pensamento – e, portanto, à faculdade de juízo.

³⁹ Aqui vale fazer outro jogo lingüístico com o verbo inglês “*to realize*”: “*make real or concrete; give reality or substance to; perceive (an idea or situation) mentally; be fully aware or cognizant of*”. Realizar, com isso, pode ser encarado tanto como tornar algo real ou, principalmente, dar substância a algo – o que pode ser feito mental e racionalmente – quanto estar completamente atento em algo ou para algo.

⁴⁰ Diminuiu-se o *status* de fazer para se potencializar o conceito de ação, que parece mais adequado, já que a pessoa que age tem pela frente tanto o início quanto a continuação, mas esses se apresentam de modo diferente. Para iniciar, lhe será exigida uma afirmação, uma atitude afirmativa, que lhe manterá disposta tanto a perdoar, pela impossibilidade de prever o fim, quanto de *con-vocar* (verbalizar conjuntamente, chamar outros, lançar para outros ou com outros um apelo), para que outras pessoas possam dar-lhe continuidade. A ação, assim apresentada, nos é cara tanto porque afirmativa quanto porque acontece no espaço *entre*. O fazer, nos parece, tem algo de finalístico, algo de fabril, mecânico e individual (pois aquela pessoa que faz, faz sempre algo e o pode fazê-lo individualmente).

Mesmo sob o risco de fugir ao que se está mencionando – ou de ir mais longe do que se pretendia, é pertinente observar que Arendt, ao caracterizar a filosofia de Karl Jaspers, diz que:

[Karl Jaspers] busca projetar um novo tipo de filosofar (...); acima de tudo, esse novo filosofar não ensinaria nada; pelo contrário, ele seria um “perpétuo abalar, um perpétuo apelo em si mesmo e nos outros aos poderes da vida”. (...) Ele busca dissolver a filosofia no filosofar e encontrar caminhos nos quais os “resultados” filosóficos possam ser comunicados de maneira tal que percam seu caráter de resultados⁴¹.

Poderíamos, ainda que de forma rápida, dizer que o que se chamará de *invocação* não está distante do “*apelo em si mesmo*”, ao passo que a *convocação* poderá ser compreendida como o “*apelo nos outros*” (mesmo que se dê preferência, nesse trabalho, por compreendê-la como “*apelo com outros*”).

⁴¹ cf. ARENDT, Hannah. *A Dignidade da Política: Ensaio e Conferências*. p. 33.

SOBRE O JULGAR

“Fazer a crítica é tornar difíceis, gestos demasiado fáceis”. Michel Foucault.

Na conclusão de sua Apresentação à tradução brasileira do livro de Hannah Arendt *“Lições sobre a filosofia política de Kant”*, André Duarte resume de modo muito satisfatório a empreitada de Arendt e, ao mesmo tempo, o nosso interesse particular em recuperar esse escrito:

*Reconhecendo não apenas a frequência com que os eventos políticos nos impõem a tarefa de julgá-los, como, e ainda mais, os riscos embutidos na incapacidade ou mesmo na recusa a julgar, Hannah Arendt procedeu, nessas Lições, a uma vigorosa reflexão voltada para a elucidação das condições de possibilidade do juízo político*⁴².

A filosofia política, conforme exposto nas seções anteriores, pretende ser entendida como *atenção* tanto ao acontecimento, quanto ao que o antecede e ao que o sucede – e, desse modo, não se mostra tão distante da política como atividade que lida com o destino de seres humanos; embora seja distinguível a partir do *“jogo de reflexão entre filosofia e política, cujo ponto de interseção é justamente o juízo político”*⁴³. Esta filosofia política, no entanto, não é o centro da filosofia de Kant. Na verdade, *“Kant nunca escreveu uma filosofia política”*⁴⁴. Mas, ao nos depararmos com conceitos como o de sociabilidade, que é o *“mais alto fim planejado para o homem”*⁴⁵, observa-se que, mesmo tratando da História [History], é possível extrairmos “política” – entenda-se política *“enquanto distinta do social, como parte e parcela da condição humana no mundo”*⁴⁶ – desta filosofia kantiana. Na sua *Antropologia*, Kant afirma que *“companhia é indispensável para o pensador”*⁴⁷, ao que corrobora a visão de Arendt de que os homens só existem no plural, já que sua *“razão também quer a comunicação e tende a perder-se caso dela tenha de se privar”*⁴⁸. Com isso, Arendt nos ensina, já na Segunda Lição, que a sociabilidade ocorre pelo *“fato de que nenhum homem pode viver sozinho, de que os homens são interdependentes não apenas em suas necessidades e cuidados, mas em sua mais alta faculdade, o espírito humano, que não funcionaria fora da sociedade humana”*⁴⁹. Vale ressaltar que o espírito humano – e não somente o juízo, senão

⁴² ARENDT, Hannah. *Lições sobre a filosofia política de Kant*. p. 9.

⁴³ IDEM. *Ibidem*.

⁴⁴ IDEM. *Ibidem*. p. 13.

⁴⁵ IDEM. *Ibidem*. p. 15.

⁴⁶ IDEM. *Ibidem*. p. 16.

⁴⁷ KANT *apud* ARENDT, Hannah. *op. cit.* p. 18.

⁴⁸ ARENDT *apud* WAGNER, Eugênia Sales. *Hannah Arendt: Ética e Política*. *passim*.

⁴⁹ ARENDT, Hannah. *op. cit.* p. 18.

que também a vontade e a razão⁵⁰ – seria prejudicado pela ausência do que anteriormente chamamos *convocação*. Em outras palavras, seja a inexistência do algo-em-comum, propiciador da política⁵¹, seja a ausência de problematização, hetero-geradora e articuladora de conceitos – idéias que nos parecem estar intimamente conectadas ao conceito de sociabilidade –, ambas as faltas impediriam o progresso da humanidade e o progresso do espírito humano⁵². Arendt ensina ainda que “*a primeira parte [da Crítica do Juízo] fala dos homens no plural, como eles realmente são e vivem em sociedade; a segunda [parte da Crítica do Juízo] fala da espécie humana*”⁵³. Assim, se a sociabilidade está conectada à política, parece que a própria existência dos homens enquanto espécie⁵⁴ já permite o vislumbre do político, o que nos leva à seguinte conclusão preliminar:

*Os tópicos da Crítica do juízo – o particular, como um fato da natureza ou um evento da história; a faculdade do juízo, como faculdade do espírito humano para lidar com o particular; a sociabilidade dos homens como condição de funcionamento daquela faculdade, ou seja, o vislumbre de que os homens são dependentes de seus companheiros não apenas porque têm um corpo e necessidades físicas, mas precisamente por suas faculdades do espírito – estes tópicos, todos de eminente significação política, isto é, importantes para a política, já eram preocupação de Kant*⁵⁵.

Tomando uma parte dessa conclusão preliminar, podemos constatar que é a sociabilidade a condição de possibilidade (ou de funcionamento) do juízo enquanto faculdade, ao passo que é a própria faculdade de julgar – o modo como o pensamento lida com os particulares – que dá garantias à sociabilidade. Um ciclo que se fecha em si mesmo, já que,

⁵⁰ Mais cuidadosa nesse alargamento, Arendt pondera que “*Kant enfatiza que pelo menos uma de nossas faculdades do espírito, a faculdade do juízo, pressupõe a presença dos outros*”. cf. ARENDT, Hannah. *op. cit.* p. 95.

⁵¹ É digno de nota o fato de que uma ontologia política possa se apoiar não na existência de um algo-em-comum entre os seres que os faz serem, mas na supremacia da problematização e do conflito gregário entre os seres que, justamente, os agrega em torno do que, a partir da existência destes seres, chamaremos de política. Desse modo, torna-se válida: i) tanto uma apelação para a idéia de que a política se inaugura antes da existência mesma do ser, posto que ela é a própria problematização – o próprio conflito que faz o ser realmente ser; ii) quanto uma intuição de que é no encontro do comum (ou do *exemplar*) entre dois seres que surge a base comunicacional propiciadora da política, sem a qual podem haver todos os elementos constituintes do político sem que haja efetivamente qualquer *inter-subjetividade* (o que, num extremo, poderia significar que não há, então, política) ou de modo que só haja violência. Apesar de realmente perceber a imensa possibilidade da primeira idéia – e até mesmo da potência que ela abriga para o desenvolvimento da temática do juízo político – faremos opção de caminhar mais próximos da segunda idéia, tanto porque estamos nos apoiando em escritos de Arendt (que não trata da primeira idéia nas obras citadas) quanto porque os temas da comunicação, da *inter-subjetividade* e da violência (que serão mais utilizados do que o conflito gregário) estão aí mais destacados.

⁵² Para Kant, o processo da história é o progresso e “*o produto desse processo é por vezes chamado cultura, outras vezes liberdade (‘da tutela da natureza para o estado de liberdade’); e apenas uma vez, quase de passagem, em um parêntese*”, de sociabilidade. Com isso, utilizamos esta noção para falar de “progresso da humanidade”; o que não se dá com a expressão “progresso do espírito humano”, tomada em seu sentido comum. cf. ARENDT, Hannah. *op. cit.* p. 15.

⁵³ IDEM. *Ibidem.* p. 21.

⁵⁴ “*A segunda questão pendente é central para a segunda parte da Crítica*” e “*é assim formulada: ‘Por que é necessário que os homens existam?’*”. cf. ARENDT, Hannah. *op. cit.* p. 19.

⁵⁵ IDEM. *Ibidem.* p. 22.

como veremos, tanto o gosto (o juízo estético) não possui finalidade (sendo um fim em si mesmo) quanto a política não pode ser finalista⁵⁶, pois que é ação imprevisível e irreversível. Com isso, chega-se precisamente ao problema de enfrentar não somente a possibilidade apresentada pelo espírito para julgarmos os acontecimentos, mas a necessidade de utilizar a faculdade do juízo dentro do domínio da política. Novamente, essa necessidade não é imperativa, já que “o juízo não é a razão prática; a razão prática ‘raciocina’ e diz o que devo e o que não devo fazer; estabelece a lei e é idêntica à vontade, e a vontade profere comandos; ela fala por meio de imperativos”⁵⁷; já a partenogênese do juízo político o liga ao gosto, que é “sentimento de prazer contemplativo”⁵⁸.

A faculdade do juízo, ao que parece, só é facultada ao ser humano – ou seja, só deve ser encarada como uma propriedade, uma aptidão, uma capacidade ou um meio de ação – quando é encarada como fala, como discurso, ou como comunicação, ou seja, quando ela é comum, coletiva; enfim, quando ela é sociabilizada. O juízo, enquanto prática individual, subjetiva, “interna”, não parece (ou não deve) ser encarado como uma faculdade, senão que como uma necessidade que se tem quando se faz certa distinção, algum tipo de hierarquização. Então, poderíamos dizer que julgar, nesse sentido, tem a ver com fazer distinções, aludir a algumas percepções. Parece que, nesse sentido, tem a ver com certa subsunção de algum genérico, parece que tem a ver com certa generalização de particulares, ou, em uma última instância, com certa comparação de particulares, para que se possa, a partir de algum elemento comum entre esses particulares, discerni-los e, até mesmo, hierarquizá-los; e com isso julgar. Dessa maneira, o juízo, o ato de julgar, quando ocorre “internamente”, individualmente, ainda enquanto pensamento – e não externalizado, não dito, não comunicado – parece ocorrer quase que de maneira necessária. Para Arendt é clara a contraposição quando expõe que “a Crítica do juízo lida com juízos reflexionantes, enquanto distintos dos juízos determinantes. Juízos determinantes subsumem o particular sob uma regra geral; juízos

⁵⁶ Como a questão da ação política em Arendt foge ao escopo principal deste trabalho, resta-nos dizer que a impossibilidade de configurar a política como finalista não se dá por imperativos normativos, senão que por constrangimentos meramente práticos. Se a ação pode ser iniciada por uma pessoa, Arendt resgata a necessidade de que um grupo, apropriando-se ou reeditando esse início, possa dar segmento ao iniciado, gerando, em toda ação (política), a imprevisibilidade e a irreversibilidade inerentes, tanto no plano coletivo quanto no plano individual, embora sempre no espaço público. Indo mais fundo, Arendt percebe que essas características são problemas para se estudar a ação política, embora sejam também fatores que potencializam o ator de iniciar e de continuar. Desse modo, ela aponta que, para a impossibilidade de “se desfazer o que se fez, embora não se soubesse nem se pudesse saber o que se fazia”, precisaremos aprender a perdoar. Já a capacidade de fazer promessa será importante aprendizado diante da “impossibilidade de se prever as conseqüências de um ato numa comunidade de iguais, onde todos têm a mesma capacidade de agir”. Assim, perdão e promessa são “forças estabilizadoras” para esses problemas-potência da ação – a irreversibilidade e a imprevisibilidade, respectivamente. cf. ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*. 1989. p. 248-256.

⁵⁷ IDEM. *Lições sobre a filosofia política de Kant*. p. 22-23.

⁵⁸ KANT *apud* ARENDT, Hannah. *Ibidem*. p. 23.

reflexionantes, pelo contrário, ‘derivam’ a regra do particular”⁵⁹. Essa faculdade de juízo, então, não é a subsunção de universais a partir de particulares, senão que, de modo contrário, a expressão de opiniões geradas desde um ponto de vista geral, até alcançar os particulares – para que se possa efetivamente falar sobre (ou falar do) acontecimento, sempre particular e contingente. Se há, no início, a utilização desses “gerais” para que se possa efetivar a comunicação, colocada em bases comuns, é pra que se alcance, ao final, esse particular que efetivamente fala alguma coisa sobre o acontecimento.

Mas, por tratarmos dos juízos políticos, devemos retornar ao âmbito da política, em que “*distintamente da moral, tudo depende da ‘conduta pública’*”⁶⁰. A liberdade – noção embaçada pelo *status* de necessidade do gosto – que se tem em indicar “isso me agrada” ou “isso me causa repulsa”, tanto particular quanto – em menor grau, talvez – publicamente, toma outros contornos no âmbito político. A despeito de uma noção de “conduta pública” kantiana poder ser utilizada de modo a cercear liberdades da ação pública, Arendt aponta para o fato de que seu interesse pela comunicabilidade – “*a necessidade de os homens comunicarem-se*”⁶¹ – e pela publicidade – “*a liberdade pública não apenas para pensar, mas também para publicar*”⁶²; ou seja, a liberdade de escrita – demonstram sua inclinação para pensar que “*sem os outros homens, não me ocuparia de minha própria conduta*”⁶³, ou seja, para acreditar que a pluralidade dos homens aumenta a potência das liberdades individuais – e não, contrariamente, que as inibe. É a partir da pergunta “o que devo fazer?” que Kant, apesar de não explicitá-la como inserida na idéia do homem como *zoon politikon*, poderia pensar a idéia de liberdade e, finalmente, de liberdade de ação política. Não o fez⁶⁴. Entretanto, a relevância da pergunta, se deslocada de seu eixo inicial como proposto por Kant, pode nos dar forças para perseguir, novamente, o problema da necessidade do gosto e da faculdade do juízo. Isso porque, acreditamos, retiradas de seu nevoeiro iluminista e liberal, essas discussões, como foram apresentadas acima, podem auxiliar na compreensão de como a

⁵⁹ ARENDT, Hannah. *Ibidem*. p. 106.

⁶⁰ IDEM. *Ibidem*. p. 26.

⁶¹ IDEM. *Ibidem*. p. 28.

⁶² IDEM. *Ibidem*.

⁶³ IDEM. *Ibidem*. p. 29.

⁶⁴ Na Terceira e na Quarta Lições, Arendt expõe, de modo frustrante, que Kant “*desconhece tanto uma faculdade quanto uma necessidade para a ação. Desse modo, a questão kantiana ‘Que devo fazer?’ diz respeito à conduta do eu em sua independência dos outros*”. Mais ainda, “*a maneira como Kant enunciou e respondeu à questão constituirá um obstáculo – e provavelmente também constituiu um obstáculo no próprio caminho de Kant, quando tentou reconciliar seus vislumbres políticos e sua filosofia moral – quando tentarmos sugerir como teria sido a filosofia política de Kant se ele tivesse encontrado tempo e vigor para expressá-la adequadamente*”. Afinal, “*a insistência de Kant nos deveres para comigo mesmo, sua insistência de que os deveres morais devem ser livres de toda inclinação e de que a lei moral deveria ser válida não apenas para os homens neste planeta, mas para todos os seres inteligíveis no Universo, restringe ao mínimo [a] condição de pluralidade*”. cf. ARENDT, Hannah. *op. cit.* p. 27-29.

pluralidade dos homens potencializa o indivíduo e este, ao dar início a ações, ao exercer juízos em ambiente de isonomia, ao realizar promessas e oferecer compreensão, pode contribuir para a multiplicidade dos homens e de seus feitos políticos.

Adotaremos, neste texto, a mesma distinção feita por Kant e apresentada por Arendt ao utilizar a palavra “homem”. Para ele, quando enuncia a questão que poderia resumir sua busca com as Críticas⁶⁵ – a saber, “O que é o Homem?” –, o que importa é “*o interesse próprio, e não o interesse pelo mundo*”⁶⁶. Entretanto, a partir da primeira parte da *Crítica do Juízo*, Arendt nos ensina, na sua Quarta Lição, que a pluralidade dos homens enquanto “*criaturas limitadas à Terra, vivendo em comunidade, dotadas de senso comum, sensus communis, um senso comunitário; não-autônomos, cada qual precisando da companhia do outro mesmo para o pensamento*”⁶⁷ nos liga imediatamente à noção de juízo estético kantiano. Da segunda parte, obtemos a indicação de que “homem”, no sentido de “espécie humana” ou “Humanidade”, é parte da natureza e está sujeito à história, que possui como fim o progresso. Daí se intuir que o juízo teleológico de que fala Arendt é justamente o juízo determinante, do qual ela irá tratar no texto “Da Imaginação”, opondo-o aos juízos reflexionantes, e afirmando que eles “*subsumem o particular sob uma regra geral*”⁶⁸. Já o Homem, encarado como o “*ser racional, sujeito às leis da razão prática que ele dá a si mesmo, autônomo, um fim em si mesmo, pertencente a um Geisterreich, um reino dos seres inteligíveis*”⁶⁹, não é objeto de análise quando o foco está na faculdade de julgar. Pode-se argumentar, a esse respeito, tanto pelo caráter da própria razão quanto pelo âmbito público (encarado como coletivo ou, simplesmente, como alteridade) do qual o Julgar é indissociável. Se, para Arendt, a razão exige a comunicação e “*tende a perder-se caso dela tenha de se privar, não porque o homem seja um ser pensante, mas porque ele só existe no plural*”⁷⁰, quase do mesmo modo Kant afirma, na sua *Antropologia*, que “*a razão não foi feita para ‘isolar-se a si própria, mas para entrar em comunhão com os outros’*”, já que, em seu pensamento consoante à Era do Iluminismo, “*a mais importante liberdade política era a liberdade para falar e publicar e*

⁶⁵ “Kant repetidamente formulou o que sustentava ser a três questões que fazem os homens filosofar – questões às quais sua própria filosofia tentou responder –, e nenhuma delas ocupa-se do homem como zóon politikon, um ser político. Dessas questões – O que posso conhecer? O que devo fazer? O que posso esperar? –, duas lidam com tópicos tradicionais da metafísica, Deus e a imortalidade. Seria um sério erro acreditar que a segunda questão – O que devo fazer? – e seu correlato, a idéia de liberdade, pudessem de algum modo auxiliar nossa pesquisa”. cf. ARENDT, Hannah. *op. cit.* p. 27-28.

⁶⁶ IDEM. *Ibidem.* p. 29.

⁶⁷ IDEM. *Ibidem.* p. 37.

⁶⁸ IDEM. *Ibidem.* p. 106.

⁶⁹ IDEM. *Ibidem.* p. 37.

⁷⁰ cf. WAGNER, Eugênia Sales. *op. cit. passim.*

não, como para Espinosa, a libertas philosophandi”⁷¹. E, finalmente, se Arendt pontua que o Julgar é feito, pelo homem – enquanto “*membro dessa comunidade, e não como membro de um mundo supra-sensível, habitado talvez por seres dotados de razão, mas não do mesmo aparato sensorial*”⁷² – Kant, por sua feita, indica que pelo menos a faculdade do juízo, dentre as faculdades do espírito, pressupõe a presença dos outros⁷³.

É justamente por não trabalhar com a noção de um Homem – igual a todos os outros e a qualquer um dos demais – que Arendt, embalada por Kant, pode revigorar seu interesse filosófico na política. Como está descrito na Quinta Lição, o “*Filosofar, ou o pensamento da razão que transcende os limites daquilo que pode ser conhecido, os limites do conhecimento humano, é, para Kant, uma ‘necessidade’ humana geral, a necessidade da razão enquanto faculdade humana*”⁷⁴. É essa a conclusão a que ele chega ao escrever as *Críticas da Razão Pura* e da *Razão Prática*. Entretanto, como já dissemos, o conceito de homem que nelas foi utilizado encara a existência de um “*ser racional, sujeito às leis da razão prática que ele dá a si mesmo*”⁷⁵, que pode ser qualquer um e todos nós. Um sujeito universal. Um sujeito igual a qualquer outro. É assim que desaparecem as diferenças entre os homens – e entre qualquer ser racional, em qualquer parte do universo, mesmo que dotado de outro aparelho sensorial – e que surge a Igualdade. Arendt percebe que a idealização de suposta igualdade entre os homens faz desaparecer o interesse – que poderia haver em Kant – pela política:

*Com o desaparecimento dessa velha distinção [entre maioria e minoria], contudo, algo curioso acontece. A preocupação do filósofo com a política desaparece; ele não tem mais qualquer interesse especial pela política; não há interesse próprio e, assim, não há exigência pelo poder ou por uma Constituição que proteja o filósofo contra a maioria*⁷⁶.

Entretanto, ao passo que faz desaparecer a tensão entre a política e a filosofia, permite que surja, na filosofia (ou na política), um genuíno problema filosófico:

Com o abandono dessa hierarquia, que é o abandono de todas as estruturas hierárquicas, também desaparece a velha tensão entre política e filosofia. O resultado é que a política e a necessidade de escrever uma filosofia política, a fim de estabelecer leis para um ‘asilo insano’⁷⁷, deixam de ser uma preocupação urgente para o filósofo. Ela não é mais, segundo

⁷¹ ARENDT, Hannah. *op. cit.* p. 52-53.

⁷² IDEM. *Ibidem.* p. 87.

⁷³ A esse respeito cf. nota 50.

⁷⁴ IDEM. *Ibidem.* p. 40.

⁷⁵ cf. a citação completa na nota 69.

⁷⁶ IDEM. *Ibidem.*

⁷⁷ Arendt faz referência a uma passagem de Pascal, citada na Terceira Lição, que diz: “*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 tranqüilamente. 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*”. cf. ARENDT, Hannah. *op. cit.* p. 31.

as palavras de Eric Weil, ‘uma preocupação para filósofos; ela torna-se, juntamente com a história, um genuíno problema filosófico’⁷⁸.

É justamente essa diminuição de tensão entre a filosofia e a política, que fazia da filosofia normatização da política e da política objeto de estudo (e não de intervenção ou de vivência) filosófico, que permite surgir um desinteresse kantiano pelo político, atraindo-o aos domínios do gosto – e, mais tarde, do juízo estético. É o estreitamento do fio conector entre a filosofia e a política; a diminuição (até a ausência) da tensão entre esses domínios; a facilidade de se caminhar entre um âmbito e outro sem que tenhamos de fazê-lo “à força” (ou pela força da razão prática, por seus imperativos da vontade⁷⁹); e, finalmente, o aumento da *atenção* (como falamos no tópico “Sobre a atenção”) que nos permite a captação e a repetição – ou, em termos mais kantianos (a serem explorados mais à frente), a percepção-imaginação e a reflexão – daquilo que é o político na filosofia. Não é sem propósito notar que o fato da privação, ao homem (no seu sentido adotado na primeira parte da *Crítica do Juízo*), da atividade política – que pode ir, como já mencionado, desde a impossibilidade de ação e intervenção, até a proibição da comunicação de seus pensamentos –, ou até mesmo o desprazer que ela pode causar (por exemplo, à minoria sufocada pela opressão da maioria), são ambos potencializadores da vontade de participação política e insufladores de reações políticas as mais diversas. A própria Arendt indica que “*quanto maior a privação e quanto maior o desprazer, tanto mais intenso será o prazer*”⁸⁰. Entretanto, se tomados em seus extremos, a privação da atividade política – como, por exemplo, a incapacidade de externalização pública de pensamentos e a retirada de toda dignidade humana, ocorridas nos campos de concentração – e o desprazer em se fazer política – como, por exemplo, acontece à minoria sufocada pelo totalitarismo (tomado aqui como uma forma radical de opressão) – impedem a apreciação da política em seu aspecto prático; mas ainda não a destruíram em seu aspecto estético. Isso porque, segundo Arendt, “*há apenas uma exceção a esta regra [citada acima], o prazer que sentimos quando nos confrontamos com a beleza. Kant chama esse prazer de ‘satisfação desinteressada’ [uninteressiertes Wohlgefallen]*”⁸⁰.

Desse modo, nota-se como o desinteresse, na filosofia, pela política, abre as portas para uma reaproximação entre filosofia e política, pelo viés estético, que presume certo desinteresse por parte do observador – que (re)cria, em última instância, essa distinção entre o

⁷⁸ IDEM. *Ibidem*. p. 40.

⁷⁹ Não se trata, aqui, de um desprezo pelas vontades – desejos e afetos do corpo ou do espírito – senão que uma desconfiança na coerção exercida por uma vontade cujo interesse seja racional; o que está satisfatoriamente exposto na *Crítica da Razão Prática*.

⁸⁰ ARENDT, Hannah. *op. cit.* p. 41.

observador e o observado (ou o participante) – e que (re)assegura um lugar para o filósofo dentro da política, enquanto aquela pessoa que é capaz de julgar, de modo justo, pois que imparcial. Tanto o desinteresse, quanto a participação e, principalmente, a imparcialidade e a justiça, serão conceitos-chave para o completo entendimento do que se quer dizer quando se fala sobre a Faculdade de Juízo. Trataremos de avançar com calma, embora sem demora.

CONCLUSÃO

“*Fata ducunt volentem, trahunt nolentem*”⁸¹ Sêneca.

Há muitos modos de se estudar, filosoficamente, a política. Há, entretanto, um modo peculiar de se aproximar, pela filosofia, da política: com prazer desinteressado. Se passamos em vista do que se configuraria como “uma filosofia” – e estabelecemos que a atenção que se deve ter ao se entrar no sótão de uma casa-velha para realizar, arqueologicamente, uma busca genealógica –, foi para apresentar de que prisma estaremos olhando para o nosso campo de estudos – a política –, no qual brotam, dentre outras, a necessidade de se julgar as coisas que ali acontecem ou que, também por ali, passam. Seguros de que nosso intento será perceber como se apresenta uma constelação formada pela Faculdade de Juízo e pela Compreensão, além de recriar suas articulações internas e conseqüências externas, pudemos já cumprir alguma parcela do almejado.

Percorremos seis, de um total de treze lições que Arendt preparou para expor a “filosofia política” de Kant. Nesse percurso pudemos considerar como, e de que maneiras, se aproximam a faculdade do gosto daquilo que será o Julgar. Começaram a surgir no horizonte alguns conceitos que deverão ser explorados mais atentamente – o que faz Arendt na continuação de suas *Lições*; e o que pretendemos, de nossa parte, fazer em futuro trabalho acadêmico –, o que poderá gerar outros problemas, já que, por hora, enfrentamos somente, por um lado, o modo peculiar, e particularmente distinto, com que Arendt e Kant abordam a idéia de “homem” – e, por conseguinte, de “ação” – e, por outro, as diferenças entre os tipos de juízos: reflexionantes e determinantes. É com a noção arendtiana de “homem”, e de “ação”, juntamente ao detalhamento dos juízos de tipo reflexionante que pretendemos, finalmente, abordar a intuição que acompanha a tarefa do Julgar, a saber, o Compreender. Não pudemos, de nenhuma maneira, que não fosse *en passant*, esmiuçar essa idéia da compreensão – apesar de já a termos apresentado minimamente e de já a termos localizado no contexto deste trabalho (e contamos que o contexto não se altere substancialmente).

Para dar conta deste almejado empreendimento pretendemos continuar percorrendo as *Lições* de Arendt – a partir da sétima até a décima-terceira –, além de tomar mais seriamente em conta *A Vida do Espírito* e alguns dos ensaios e conferências de *A Dignidade da Política*. Por algumas vontades – que, entretanto, não possuem fundo racional ou moral *stricto sensu* – também é possível que seja adicionada às referências curta dissertação de Deleuze, em *Crítica e Clínica*, na qual apresenta idéias “para dar um fim ao juízo”. Pareceu-nos, até agora,

⁸¹ “*O destino guia os que querem e arrasta os que não querem*”.

pertinente observar - mais atenta, séria ou proximamente – aqueles que bradam contra nossa própria, e modesta, empreitada de “não perder o juízo”.

Pretendendo, desde já, partilhar de ao menos uma característica com Arendt, arriscamo-nos a dizer que esse texto foi feito da “*mistura de pressa e generosidade*”⁸², com toques sutis, embora indeléveis, da genuína ingenuidade que percorre as mentes jovens, salpicada, entretanto, de algumas inquietações que, possivelmente, corpos gastos e espíritos testados em experiências diversas apresentam com mais frequência. É por essa razão – pela pressa que faz as idéias andarem mais rápidas que o lápis no papel (ou os dedos no teclado) e pela generosidade que provê frases largas e que amontoa idéias futuras no texto corrente, sem esperar pelas doses homeopáticas recomendadas, diversas vezes, pelos mais experimentados nestas escrituras –, repetida mais uma vez nesse longo período, que, possivelmente, algumas passagens permaneceram obscuras ou herméticas. *Convocamos* ao saudável exercício do *perdão*, com a *promessa* de que a mistura a ser tentada em futuros escritos será um pouco outra – senão na essência, ao menos na aparência –, permitindo melhor movimentação daquelas pessoas – e das idéias surgidas *entre nós* – que, mesmo com importante *desinteresse*, não julgaram *palatáveis* ou não sentiram *deglutíveis* as idéias aqui expostas, apresentadas e trabalhadas – *ludicamente*.

Por fim, se Arendt, à sua maneira, estava em momento de *uninteressiertes Wohlgefallen*⁸³ ao iniciar a finalização de sua obra “*A Vida do Espírito*”, talvez nunca possamos, com efeito, saber: a obra permanece incompleta e, sobre “O Julgar”, só nos foram dados como herança, sem testamento, o título e duas epígrafes: “*Hannah Arendt morreu subitamente em 4 de dezembro de 1975. Era uma noite de quinta-feira; ela recebia amigos em casa.*”⁸⁴. Entretanto, por ser esta (o Julgar) uma questão que se pode encontrar distribuída com certa abundância em sua obra, há muito que se investigar. Como menciona André Duarte, “*a bem da verdade, é a partir da atribuição de um caráter virtualmente político à ‘Analítica do Belo’ que Hannah Arendt fundamenta a sua própria abordagem do juízo político, também ele um tópico central para sua obra*”⁸⁵. Esperamos ter feito – e continuar fazendo – jus a essa centralidade.

⁸² ARENDT, Hannah. *A Vida do Espírito: O Pensar, O Querer e O Julgar*. p. 383.

⁸³ IDEM. *Lições sobre a filosofia política de Kant*. p. 41.

⁸⁴ IDEM. *A Vida do Espírito: O Pensar, O Querer e O Julgar*. p. 383.

⁸⁵ IDEM. *Lições sobre a filosofia política de Kant*. p. 9.

REFERÊNCIAS

ABREU, Ovídio de. O procedimento da imanência em Deleuze. *Revista Alceu*. v.5, n.9, p. 87-104. jul./dez. 2004. Disponível em: <http://publique.rdc.puc-rio.br/revistaalceu/media/alceu_n9_abreu.pdf>. Acesso em: 23 jun. 2008.

ARAÚJO, José Antônio. “As diferenças, as pulsões, o narcisismo e as desavenças”. *Cogito*. v.6, p.77-79. 2004. Disponível em: <<http://pepsic.bvs-psi.org.br/pdf/cogito/v6/v6a18.pdf>>. Acesso em: 23 jun. 2008.

ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*. [Trad. Roberto Raposo; Introd. Celso Lafer]. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1989, [10 ed.] 2001 (orig. 1981).

_____. *A Condição Humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1989.

_____. *A Dignidade da Política: Ensaio e Conferências*. [Org. Antônio Abranches]. 3 ed. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2002 (orig. 1993).

_____. *A Vida do Espírito: O Pensar, O Querer e O Julgar*. [Trad. Antônio Abranches, Cesas Augusto R. de Almeida, Helena Martins]. 2 ed. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.

_____. *Lições sobre a filosofia política de Kant*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômacos*. Brasília: UnB, 1985.

DELEUZE, Gilles. “Para dar um fim ao juízo”. *Crítica e Clínica*. [Trad. Peter Pál Pelbart]. São Paulo: Ed. 34, 1997.

_____. *A Filosofia Crítica de Kant*. [Trad. Geminiano Franco]. Lisboa: Edições 70, 2000 (orig. 1963).

_____. *Conclusões (do VII Colóquio Internacional de Royaumont “Nietzsche”) sobre a vontade de potência e o eterno retorno*.

_____. *Lógica do Sentido*. São Paulo: Perspectiva, 2000.

DELEUZE, Gilles, GUATTARI, Félix. “28 de novembro de 1947 - como criar para si um corpo sem órgãos”. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1996. v.3, cap. 6, p. 9-29.

ESPINOSA, Julieta. “Spinoza 1665: la filosofía y el filosofar”. *Signos Filosóficos*. v. 9, n. 17. jan./jun. 2007. Disponível em: <<http://148.206.53.230/revistasuam/signosfilosoficos/include/getdoc.php?id=452&article=360&mode=pdf>>. Acesso em: 23 jun. 2008.

FOUCAULT, Michel. “O que são as Luzes?”. *Ditos e Escritos II*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000.

_____. *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, v. 4. 1994.

HUIZINGA, Johan. *Homo Ludens*. São Paulo: Perspectiva, 1993.

KANT, Immanuel. *Crítica da Faculdade do Juízo*. [Trad. Valério Rohden, Antônio Marques]. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1993.

_____. *Crítica da Razão Prática*. [Trad. Valério Rohden]. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. *Crítica da Razão Pura*. (Col. Os Pensadores, Kant I e Kant II). [Trad. Valério Rohden, Udo Baldur Moosburger]. 3 ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

_____. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. [Trad. Paulo Quintela]. Lisboa: Edições 70, 1997.

LECLERCQ, Stéfan. “Deleuze et les bébés”. *Concepts*. [Trad. Tomas Tadeu da Silva]. Paris: Sils Maria Édition, p. 258-273. jan. 2002. [Número fora de série sobre Gilles Deleuze]. Disponível em: <<http://rizomando.blogspot.com/2003/08/deleuze-e-os-bebs-talvez-pelo.html>>. Acesso em: 23 jun. 2008.

NIETZSCHE, Friedrich W.. *Assim Falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. [Trad. Mario da Silva]. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.

_____. *Crepúsculo dos ídolos*. [Trad. Paulo César de Souza]. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

SLOTERDIJK, Peter. *Regras para o parque humano: uma resposta à carta de Heidegger sobre o humanismo*. São Paulo: Estação Liberdade, 2000 (orig. 1999).

SODRÉ, Muniz. *Antropológica do Espelho: uma teoria da comunicação linear e em rede*. Petrópolis: Vozes, 2002. Resenha disponível em: <http://www.eco.ufrj.br/semiosfera/anteriores/semiosfera45/conteudo_res_gdudus.htm>. Acesso em: 23 jun. 2008.

WAGNER, Eugênia Sales. *Hannah Arendt: Ética e Política*. 1 ed. Cotia: São Paulo: Ateliê Editorial, 2007.

WEIL, Pierre. *Normose: a patologia da normalidade*. Campinas: São Paulo: Verus Editora, 2003.



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

PARA NÃO PERDER O JUÍZO

Sobre o Julgar e o Compreender na Filosofia Política
Segunda Dissertação

Mateus Braga Fernandes

BRASÍLIA
2008

MATEUS BRAGA FERNANDES

PARA NÃO PERDER O JUÍZO:
Sobre o Julgar e o Compreender na Filosofia Política
Segunda Dissertação

Trabalho Acadêmico para a disciplina Dissertação Filosófica 2, orientado pelo Prof. Gerson Brea e apresentado à Banca Examinadora, como exigência parcial para a obtenção de título de Graduação em Filosofia da Universidade de Brasília.

Área de concentração: Filosofia Política; Ética.

BRASÍLIA
2008

“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 tranqüilamente. Se escreveram sobre a política, foi como que para regradar 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”.

Blaise Pascal *in Pensamentos*, n. 331.

SUMÁRIO

Seção 1	Introdução	2
Seção 2	Sobre o Julgar	8
	2.1. Distinções iniciais	8
	2.2. Sobre a sétima lição: a contradição na ação e no pensamento	13
	2.3. Sobre a oitava lição: a importância do observador	15
	2.4. Sobre a nona lição: pluralidade, conflito e progresso	18
	2.5. Sobre a décima lição: entre o gênio do artista e o juízo dos espectadores	22
	2.5.1. <i>Sensus Communis</i> e Imaginação	24
	2.6. Sobre as últimas três lições: volta das férias com um resumo conclusivo	28
	2.6.1. <i>Sensus Communis</i> e Imaginação: re-visitados	30
	2.6.2. <i>Juízo Estético Reflexionante</i> : um mediador, não um juiz	33
	2.6.3. Exemplos: um mediador, não um universal	35
Seção 3	Sobre o Compreender	39
	3.1. Primeiras idéias e motivações	39
	3.2. A compreensão e a reconciliação	40
	3.3. A compreensão e o conhecimento	42
	3.4. A compreensão, a confiança e a suspeita: necessárias em alguma medida	43
Seção 4	Conclusão	46
Seção 5	Referências	48

SEÇÃO 1: INTRODUÇÃO

“Não é o pote que faz a água potável. Não é o homem que faz o homem humano”. Jean-Yves Leloup.

Nos escritos que resultaram da disciplina Dissertação 1, pudemos tratar dos aspectos iniciais da faculdade do juízo, como proposta inicialmente por Kant e apresentada por Arendt. Em particular, tecemos algumas considerações sobre as primeiras seis lições que Arendt preparou para suas aulas sobre a “filosofia política” de Kant. Enfrentamos o modo peculiar, e particularmente distinto, com que Arendt e Kant abordam a idéia de “homem” – e, por conseguinte, de “ação”. Expusemos, naquela ocasião, as primeiras bases que nos permitirão, agora, analisar as diferenças entre os tipos de juízos: reflexionantes e determinantes. Desde já, adiantamos que a leitura cuidadosa sobre as outras sete lições nos permitirá concluir, com algum êxito, esta tarefa de apresentar a visão arendtiana sobre o *juízo estético reflexionante* proposto por Kant.

Será então com a noção arendtiana de “homem” e de “ação”, juntamente ao detalhamento dos juízos de tipo reflexionante, que pretendemos ter elementos primordiais para abordar tanto o conceito de *compreensão* como, ademais, notar algumas articulações possíveis deste conceito, dentro da visão de Arendt sobre a política.

Para tanto, iremos continuar percorrendo as *Lições sobre a filosofia política de Kant*, além de incluir, na literatura da disciplina de Dissertação 2, alguns trechos da obra *A Vida do Espírito* e alguns ensaios de *A Dignidade da Política*. Por encontrarmos a questão do Julgar abundantemente distribuída em algumas de suas obras, pela centralidade¹ e importância que Arendt dá a seu estudo, também faremos uso, de modo complementar, de uma edição organizada sob o título de *Responsabilidade e Julgamento* e de obra que consideramos marco na “transposição para a realidade” dos riscos envolvidos no juízo – e, em particular, na recusa de seu exercício público²: *Eichmann em Jerusalém*.

¹ Na Apresentação da tradução brasileira do livro de Hannah Arendt *Lições sobre a filosofia política de Kant*, André Duarte enfatiza que, “a bem da verdade, é a partir da atribuição de um caráter virtualmente político à ‘Analítica do Belo’ que Hannah Arendt fundamenta a sua própria abordagem do juízo político, também ele um tópico central para sua obra”. Cf. DUARTE *in* ARENDT, 1993b. p. 9.

² “Reconhecendo não apenas a frequência com que os eventos políticos nos impõem a tarefa de julgá-los, como, e ainda mais, os riscos embutidos na incapacidade ou mesmo na recusa a julgar, Hannah Arendt procedeu, nessas *Lições*, a uma vigorosa reflexão voltada para a elucidação das condições de possibilidade do juízo político”. Cf. DUARTE *in* ARENDT, 1993b. p. 9.

A partir deste horizonte, julgamos pertinente, ainda, revitalizar algumas das idéias apresentadas no texto anterior, para que esta dissertação – que considerará os escritos já apresentados – possa ser feita sem saltos que dificultariam o entendimento e a clareza.

Uma primeira questão que poderá tomar de assalto o leitor diz respeito ao fato de Kant não ter escrito propriamente uma “filosofia política”. Arendt enfatiza a idéia de que seria justamente porque Kant supõe uma Igualdade entre os homens – e, em geral, entre os seres dotados das faculdades da razão – que ele poderia, dado seu desinteresse pelos assuntos políticos³, revigorar a aproximação entre a filosofia e a política:

Com o abandono dessa hierarquia, que é o abandono de todas as estruturas hierárquicas, também desaparece a velha tensão entre política e filosofia. O resultado é que a política e a necessidade de escrever uma filosofia política, a fim de estabelecer leis para um “asilo insano”, deixam de ser uma preocupação urgente para o filósofo. Ela não é mais, segundo as palavras de Eric Weil, ‘uma preocupação para filósofos; ela torna-se, juntamente com a história, um genuíno problema filosófico’.⁴

E é justamente essa diminuição da “tensão entre política e filosofia”, que permitirá a Arendt explorar o salto que levou Kant aos domínios do gosto – e, mais tarde, aos do juízo estético – restaurando a ligação entre o político e o filosófico. É também por esta razão, para citar apenas uma, que propusemos encarar o estudo filosófico – do político, em particular – como “dar atenção aos conceitos”. O filosofar, como quisemos apresentar, seria a prática de captar sensivelmente, intelectualmente e corporalmente os “atos de escape”, ou os gestos furtivos, para podermos alcançar “aquilo que acontece”. Neste sentido, pretendemos iniciar estudos que nos levem a possíveis respostas para a questão: o que *acontece* quando as pessoas fazem política?

Para tanto, uma outra visão, complementar à primeira, do que poderia ser este filosofar surgiu: ele seria a captação e a repetição, como ecos num vale montanhoso – embora aqui os ecos sempre aumentem em potência e em volume. Em outras palavras, o filosofar se ligaria, inevitavelmente, ao ato de comunicar.

É assim que pretendemos inter-relacionar os três conceitos principais que continuam a ser expostos e analisados nesta nova dissertação: o *gosto*, o *juízo* e a *compreensão*. Portanto, se o filosofar, tal como estamos propondo, se encontra inicialmente ligado aos sentidos humanos – é também por eles que se pode captar e

³ “Com o desaparecimento dessa velha distinção [entre maioria e minoria], contudo, algo curioso acontece. A preocupação do filósofo com a política desaparece; ele não tem mais qualquer interesse especial pela política; não há interesse próprio e, assim, não há exigência pelo poder ou por uma Constituição que proteja o filósofo contra a maioria”. Cf. ARENDT, 1993b. p. 40.

⁴ ARENDT, 1993b. p. 40.

repetir os ecos no vale montanhoso –, do mesmo modo ocorre com o gosto, que se faz sentir pelo paladar, pela visão, pelo tato, pela audição e pelo olfato.

O juízo, por sua vez, liga-se aos sentidos de forma *mediatizada*, etapa a que chamaremos de *reflexão* – e que poderemos ver melhor descrita na próxima seção. Assim, ele é sustentado por algum *ponto de apoio* que esteja entre o “mero gosto” e o julgamento, entre o sentido subjetivo e o raciocínio objetivo⁵. E, mais ainda, a faculdade de julgar – a “faculdade do espírito humano para lidar com o particular”⁶ – tem na sociabilidade – momento *inter-subjetivo* que pode ser encarado como fala, como discurso, ou como comunicação – a sua “condição de funcionamento”⁷. Queremos dizer com isso que, se o *juízo estético reflexionante* – a expressão de opiniões geradas desde um ponto de vista geral, até alcançar os particulares – presume as etapas tanto de *percepção-imaginação* quanto de *reflexão*, poderíamos dizer, então, que é a própria faculdade de julgar que dá garantias à sociabilidade.

Assim, finalmente, é que o juízo poderá ser encarado tanto como exigência prévia para, quanto como efeito obtido da *compreensão*. Se, para Arendt, “o pensamento crítico implica a comunicabilidade”⁸, então colocar algo em exame “pressupõe que todos estão dispostos e são capazes de prestar contas do que pensam ou dizem”⁹, o que não tem relação com a necessidade de provas, mas com a aptidão de “dizer como chegamos a uma opinião e por que razões a formamos”¹⁰. Com base nesta última idéia, também poderíamos nos arriscar em pensar uma possível articulação entre os conceitos já mencionados e a *responsabilidade* – se ela for encarada como a capacidade de “dar respostas” ou de “prestar contas”.

Ainda assim, há muito que não cabe em nossas suposições sobre o Julgar. Arendt, ao se defrontar com o “problema de ter de julgar”¹¹ (por parte tanto dos juízes quanto do *público*), durante o caso Eichmann, observa que: i) o não-julgar (por recusa

⁵ Com o juízo, numa superação do gosto particular dado por sentidos objetivos e não-mediatizados, Arendt procura “superar nossas condições subjetivas especiais em nome dos outros. Em outras palavras, o elemento não-subjetivo nos sentidos não-objetivos é a inter-subjetividade”. Cf. ARENDT, 1993b. p. 86.

⁶ ARENDT, 1993b. p. 22.

⁷ ARENDT, 1993b. p. 22.

⁸ ARENDT, 1993b. p. 54.

⁹ ARENDT, 1993b. p. 55.

¹⁰ ARENDT, 1993b. p. 55.

¹¹ Talvez pudéssemos perceber a complexidade de tal problema, envolvendo tantos atores e tantos espectadores e tantos interesses distintos, na seguinte passagem: “A justiça exige que o acusado seja processado, defendido e julgado, e que fiquem em suspenso todas as questões aparentemente mais importantes (...). Em juízo estão seus [de Adolf Eichmann] feitos, não o sofrimento dos judeus, nem o povo alemão, nem a humanidade, nem mesmo o anti-semitismo e o racismo”. ARENDT, 1999a. p. 15.

ou por impossibilidade) poderia nos tornar *cúmplices*¹²; ii) a falta de exercício do juízo escapa ao pensamento (*Vernunft*¹³) e gera a *banalização* do mal; iii) a ausência de *responsabilidade* pode ser facilitada tanto pela suspensão do juízo – ou o exercício de um juízo sem *ponto de apoio* – quanto pela carência de *compreensão*. Suspeitamos que seja exatamente por isso, pela investigação de como opera um pensamento que não julga¹⁴ – uma *mentalidade estreita*¹⁵ – que poderemos traçar paralelos entre alguns dos escritos *políticos* e dos escritos *filosóficos* de Arendt¹⁶; nominalmente, entre *Eichmann em Jerusalém* e *A Vida do Espírito*.

Ainda tentando nos deter sobre estas últimas idéias, cremos que vale enfatizar por que insistimos que a faculdade de juízo pressupõe a presença de outros. Ao examinarmos o que poderia ser este “ponto de apoio”, sustentamos que a *reflexão* seria a etapa *mediatizadora* entre o gosto e o juízo. Poderíamos, em breves palavras, ressaltar que a *alteridade*, que o “ponto de vista do outro”, que o *sensus communis*¹⁷; enfim, que a *pluralidade* seria outra forma de se alcançar a idéia de *mediatizar*. Posto assim, a *reflexão-imaginação* seria a etapa em que a faculdade do juízo toma em consideração a existência e a relevância das opiniões dos outros – ou, em termos mais gerais, da

¹² Por mais que se possa estabelecer clara distinção entre a cumplicidade histórica e a cumplicidade atual, não parece ser irrelevante o fato de Arendt afirmar que “nas condições do Terceiro Reich, só se podia esperar que apenas as ‘exceções’ agissem ‘normalmente’”. ARENDT, 1999a. p. 38. A questão da cumplicidade é bastante delicada para a História e longamente explorada por Arendt na sua obra sobre Eichmann. Cf. ARENDT, 1999a. “*A Casa da Justiça*”. pp. 13-31.

¹³ A este respeito, cf. nota 186.

¹⁴ Optamos por esta inferência – pensamento que não julga – porque nosso interesse particular neste trabalho diz respeito à faculdade de juízo. Arendt, entretanto, expande essa possibilidade e diz, em *A Vida do Espírito*, tratando de Eichmann e de sua postura antes e durante o júri, que “não era estupidez, mas *irreflexão*”. Assinala ainda que Eichmann nunca havia tomado conhecimento da “exigência de atenção do pensamento feita por todos os fatos e acontecimentos em virtude de sua mera existência”. Ela afirma que foi “essa ausência de pensamento” que despertou seu interesse para o tema do *pensar*. Entretanto, não vemos que isso descarte nossa suspeita, já que é um alargamento dela. Cf. ARENDT, 1993a. p. 5-6.

¹⁵ Celso Lafer relembra que, apesar da proximidade aparente, há distinções importantes entre o “pensar que não entra em desacordo consigo mesmo” e o “pensar no plural”. Ele diz: “De fato, como aponta Hannah Arendt, ao falar da crítica da razão prática, o imperativo categórico coloca a necessidade de estar o pensamento racional de acordo consigo mesmo. (...) A política, entretanto, se insere num outro contexto e seu campo é o do pensamento no plural”. E conclui afirmando que “ser capaz de pensar no lugar e na posição dos outros, em vez de estar de acordo consigo mesmo, é o que Kant chama de *mentalidade alargada*”. Assim, utilizamos o termo *mentalidade estreita* somente em contraposição ao conceito de *mentalidade alargada* proposto por Kant. Cf. LAFER, 1979. p. 68.

¹⁶ Corroborando nossa suspeita, Lafer afirma que “existem conseqüências para a coisa pública quando não se pensa. Estas conseqüências foram as que instigaram Hannah Arendt a escrever *The Life of the Mind*. Como ela narra na introdução, o impulso inicial proveio de sua cobertura no caso Eichmann e do comportamento de Eichmann no correr do processo”. Cf. LAFER, 1979. p. 92.

¹⁷ “É a este *sensus communis* que o juízo apela em cada um, e é esse apelo possível que confere ao juízo sua validade especial. O ‘isto me agrada ou desagrade’ que, na qualidade de sentimento, parece ser totalmente privado e incomunicável, está na verdade enraizado nesse senso comunitário e, portanto, aberto à comunicação uma vez que tenha sido transformado pela reflexão, que leva em consideração todos os outros e seus sentimentos”. Cf. ARENDT, 1993b. p. 93.

presença pública de outros. Exploraremos este assunto, com mais detalhes, quando oportunamente tratarmos das últimas *Lições*.

Dito isto, para encerrarmos esta introdução, procederemos ao resgate do motivo de encararmos uma possível “perda do juízo” como prejudicial e, até mesmo, degenerativa – ao menos ao filósofo¹⁸.

Já mencionamos que a faculdade de juízo pode ser uma das garantias da sociabilidade, da inter-relação entre as pessoas no espaço público. Se este motivo não puder ser encarado como suficiente, então poderíamos mencionar que, sendo uma das faculdades responsáveis por dar vida ao espírito filosófico, ou por proporcionar sua contínua atividade, a faculdade de julgar deveria ser estimada por uma filosofia – em sua tarefa de fabricar e articular conceitos para lidar com a hetero-geração de problemas, como proposta exemplarmente por Deleuze – que se faça nessa articulação. Finalmente, como nos relembra Heidegger, citado por Arendt na epígrafe da introdução de *A Vida do Espírito*, “o pensamento não nos dota diretamente com o poder de agir”¹⁹.

Portanto, se uma das faculdades do espírito nos aparece como eminentemente política, porquanto exercitada publicamente e na pluralidade entre os homens, e por levarmos a capacidade de agir – a ação política – em conta e em grande medida, aceitamos assumir a tarefa de não perder o juízo.

Com isso, do modo como quisemos concluir os últimos escritos (da Primeira Dissertação), vemos que uma filosofia da atenção vai ao encontro da expectativa arendtiana de cumprir com a “exigência de atenção do pensamento feita por todos os fatos e acontecimentos em virtude de sua mera existência”²⁰, bem como nos traz um método que preza o julgar porquanto preza a comunicação.

E, como já mencionamos, esta última é potencializada na vida em comunidade, a qual permite, pela sociabilidade, a gênese de certa atividade política (em que há atores e observadores, como veremos). Isto nos levará a um círculo virtuoso em que a atenção dispensada, por meio da reflexão (tarefa filosófica potencializada pelo pensar) e da imaginação (tarefa política facilitada pelo observar) é a atenção exigida pela

¹⁸ Arendt acha “chocante, e talvez escandaloso”, aquilo que ela vai chamar de “*déformation professionnelle*” – certa tendência ao isolamento e à solidão, ao distanciamento da pluralidade dos homens, por parte dos filósofos, que gera vínculos com governos tirânicos e autoritários na medida em que esse isolamento não pode ser completo (ou seja, no momento em que os filósofos retornam aos “afazeres humanos” e tem de julgar aquilo que está acontecendo): “Pois a tendência ao tirânico pode se constatar nas teorias de quase todos os grandes pensadores (Kant é a grande exceção)”. ARENDT, 2008b. p. 290 (orig. p. 230).

¹⁹ Cf. ARENDT, 1993a.

²⁰ ARENDT, 1993a. p. 6.

comunidade, ligada sempre aos particulares e àquilo que “escapa” – já que a sociabilidade é a “condição de funcionamento” da faculdade de julgar.

É assim que não poderíamos considerar uma filosofia que estivesse descompromissada com esta faculdade.

SEÇÃO 2: SOBRE O JULGAR

“Quão pequena é a diferença entre o culto e o ignorante no julgar, enquanto há maior diferença no fazer”. Cícero.

2.1. Distinções iniciais

A idéia de que homens agem no mundo poderá, além de estimular a criação filosófica, nos guiar nos caminhos que pretendemos percorrer para tratar da faculdade de juízo e, em especial, do *juízo estético reflexionante* – além de seu virtual potencial para abordarmos aquilo que acontece entre estes homens agindo: a política. Como mencionamos no texto anterior, esta criação filosófica pode ser estimulada tanto por uma inventividade (ou espírito [*Geist*]) do gênio quanto pela capacidade de imaginação e de atualização. Seguimos pensando, então, que a *atenção* desta filosofia se dá na solidão criadora e imaginativa tanto quanto na povoada e compartilhada comunicação que permite a atualização destas idéias criadas e imaginadas. Seja no primeiro ou no segundo movimento – na imaginação ou na atualização, esta filosofia enquanto *atenção* não vê, no juízo necessário à sua realização, impedimentos à liberdade; na verdade, como tentaremos mostrar, é a liberdade exercida *publicamente* que nos interessará. Portanto, procuraremos expor nas linhas seguintes a efetiva possibilidade do *juízo* e a autêntica necessidade de *compreensão* nos domínios do político, da vida política ou da política como vida pública do *zoon politikon*.

Cumprido, deste modo, antes de iniciarmos esta pretendida exposição, esclarecer as distinções que já foram apresentadas; quais sejam, as distinções entre “o político”, “a política” e “vida política”. Logo em seguida, também exploraremos o que seria a imaginação e a atualização, além de introduzir a idéia de reflexão – para alcançar o conceito kantiano de *juízo estético reflexionante*.

Iniciando as distinções, evocamos a idéia singular de Chantal Mouffe, que afirma ser “o político” aquela “dimensão do antagonismo inerente às relações humanas, um antagonismo que pode tomar muitas formas e emergir em diferentes tipos de relações sociais”²¹. Já por “política”, poderemos entender “o conjunto de práticas, discursos e instituições que procuram estabelecer uma certa ordem e organizar a coexistência humana”²². Para Mouffe, as condições que se estabelecem para a manutenção da política são sempre conflitantes, já que são afetadas pela dimensão

²¹ MOUFFE, 2005. p. 20.

²² MOUFFE, 2005. p. 20.

antagônica, ou agonística²³, do político. E, mais ainda, se a política “consiste em domesticar a hostilidade e em tentar conter o potencial antagonismo que existe nas relações humanas”²⁴ será evidente seu aspecto conflitivo, o que não deveria mascarar ou sobrelevar-se a seu aspecto ético. Aliás, é por criar um corpo político, um “nós” (que se diferenciaria de “eles”), que a política surge de, e faz surgir, um *ethos* humano, aquele *lugar-comum* de fala e de ação. Se, dessa forma, tratar “do político” seria discutir os conflitos inerentes ao *estar-entre-homens*, é na abordagem sobre “a política” que lançamos o foco de nossos interesses neste momento.

Aproveitemos então para mencionar as dimensões em que a política se dá: no discurso (*lexis*) e na ação (*praxis*). Arendt nos diz que somente estas duas atividades “eram consideradas políticas e constituintes do que Aristóteles chamava de *bios politikos*”²⁵. E, portanto, cumpre investigar o que seria essa “vida política”.

O início do pensamento ocidental – e suas primeiras sistematizações empreendidas por Aristóteles – foi fundamental tanto para manter na história as idéias correntes que eram debatidas entre os filósofos quanto para corromper a característica vital da filosofia antiga do *Logon didonai* – “prestar contas; não provar, mas estar apto a dizer como chegamos a uma opinião e por que razões a formamos”²⁶. A maiêutica socrática, poderíamos assim compreendê-la, importava-se com o diálogo travado entre perguntas e respostas – era a própria crítica ao *pensamento comum*, ao *senso comum* recheado de dogmatismos²⁷ – sem comprometer-se com o conhecimento que se teria de

²³ Para Mouffe, há certa distinção entre antagonismo e agonismo, que vale explicitar: “O antagonismo é a luta entre inimigos, enquanto o agonismo representa a luta entre adversários. Podemos, portanto, reformular nosso problema dizendo que, desde a perspectiva do “pluralismo agonístico”, o propósito da política democrática é transformar antagonismo em agonismo”. Cf. MOUFFE, 2005. p. 21. Ainda é necessário mostrar que, para ela, “Um adversário é um inimigo, mas um inimigo legítimo, com quem temos alguma base comum, em virtude de termos uma adesão compartilhada aos princípios ético-políticos da democracia liberal: liberdade e igualdade”. Cf. MOUFFE, 2005. p. 20.

²⁴ MOUFFE, 2005. p. 20.

²⁵ ARENDT, 2001. p. 34.

²⁶ ARENDT, 1993b. p. 55.

²⁷ Como já mencionamos, a criação de um corpo político, para Mouffe, se dá na distinção entre um “nós” e um “eles”, embora ela reforce que esta distinção não é oposição que requeira destruição, mas uma oposição legítima. Cf. MOUFFE, 2005. p. 20. Assim, quando Arendt afirma que “desde a Academia de Platão, elas [as doutrinas] se encontram em oposição à ‘opinião pública’, à sociedade em sentido amplo, ao ‘eles’”, ela enfatiza que, apesar da criação desta distinção ser coincidente com a criação da política – e até proveitosa – é a impossibilidade de questionamento das posições e de sua sustentação *per se* que as faz inviabilizadoras de toda política. Ela completa sua crítica aos dogmatismos mantidos pelas “tradições filosóficas” que sistematizaram o pensamento – e o utilizavam como “argumentos de autoridade” (como *autos epha*; como *ipse dixit*) – dizendo: “o dogmatismo impensado da maioria é contraposto ao seletivo dogmatismo, igualmente impensado, da minoria”. Não nos parece sem relevância que, apesar de pretender resgatar a dignidade da política, Arendt pareça desacreditar que a tradição, como tal, possa nos auxiliar nessa tarefa já que, poderíamos nos arriscar em dizer, a tradição é fundamentalmente *a-política* e, em seu extremo, até mesmo *anti-política*.

extrair após a exposição. A sistematização do pensamento é, ao mesmo tempo, seu mantenedor e seu aprisionador, já que “o pensamento crítico é por princípio anti-autoritário. E no que se refere às autoridades, o pior é que não se pode capturar esse pensamento, não se pode aprisioná-lo”²⁸. Portanto, ao escrever a *Ética a Nicômacos*, Aristóteles deu sentido ao que era *feito* e ao que *acontecia* na Grécia antiga, ou seja, à ética e à política, respectivamente. Entretanto, se levarmos em consideração que a *Ética* seria uma introdução à *Política*, seu tratado sobre as Leis da *polis*, poderemos compreender em que medida essa tentativa de sistematização dava lugar a certa normatização e regulação da vida. Para tentar desconsiderar os riscos de nos apoiarmos em tal ou qual “definição” da vida – ou dos modos de se viver a vida na *polis* – deveríamos compreender os motivos que poderiam ter levado Aristóteles a esta sistematização e, mais que isso, questionar e, até mesmo, subverter²⁹ seu uso comum. Retomemos então os caminhos que nos poderão esclarecer o que seria uma “vida política”.

Aristóteles, em sua *Ética*, aborda, por um lado, a ética e o “agir bem” (*eupraxia*) do homem e, por outro, a “ciência política”³⁰ e a felicidade (*eudaimonia*). É novamente a intuição de que os homens *agem* no mundo – e o fazem de um modo peculiar³¹ – que motivou o filósofo a compreender o que, efetivamente, distinguia o homem dos demais seres vivos. Poderíamos dizer que aquilo que *acontece* quando a Terra é povoada pela pluralidade dos humanos e, sobremaneira, quando sua “excelência produz belos feitos”³²; isto seria a chave para se compreender em que medida a vida humana é distinta das demais. Assim, ele conceitua quais seriam os três modos de existência (livre) na *polis*: *bios theoretikos* (vida contemplativa), *bios politikos* (vida política) e *bios apolaustikos* (vida prazerosa, do corpo). Nenhum deles, entretanto, parece apresentar qualquer primazia em relação aos demais, já que todos são, por princípio,

²⁸ ARENDT, 1993b. p. 51.

²⁹ A subversão de um pensamento, como critica Arendt, não pode ser o mero “virar de cabeça para baixo”. A depender da forma ortodoxa, ou mais perigosamente ainda, da forma dogmática com que um pensador seja “protegido”, a continuação de seu pensamento por *analogias* pouco usuais já seria o suficiente.

³⁰ A “ciência política”, neste caso, se distinguiria da Política, já que sua obra homônima trata particularmente das Leis, embora essa obra seja, em alguma medida, uma “continuação” desta *Ética*. “Não é o caso então de investigar em seguida com quem ou como podemos aprender a legislar? Será, como em todos os outros casos, com um estadista? (Já vimos que a legislação é um ramo da ciência política.)”. Cf. ARISTÓTELES, 2001. *1181a*. A nota de rodapé 324 deixa ainda mais clara esta questão, afirmando: “A ‘nossa discussão’ é a *Política*, à qual a *Ética Nicomaquéia* serve de introdução”.

³¹ Arendt nos guia no sentido de compreender tanto que “nem um animal nem um deus é capaz de ação”, quanto que “esta liberdade é a condição essencial daquilo que os gregos denominavam *eudaimonia*, ‘ventura’”. Cf. ARENDT, 2001. pp. 31 e 40.

³² ARENDT, 2001. p. 21.

livres – exceto pela importância aristotélica dada à *phrônesis* (sabedoria prática ou prudência³³), que terminaria por privilegiar, do nosso ponto de vista, em alguma medida, o modo político.

Assim, se Aristóteles chega à *eudaimonia* como “motivação” para a ação humana, isto se dá principalmente porque ele vê neste particular modo de vida (no *bios politikos*), “distinguidor” do ser humano, algo que propiciaria aos melhores homens (*aristoi*) a felicidade. Aristóteles observa que, já que este modo de vida (ligado à “atividade vital do elemento racional”³⁴) nos conduz (ou nos permite acesso) ao bem, então, ele diz, “o bem para o homem vem a ser o exercício ativo das faculdades da alma de conformidade com a excelência”³⁵. Em princípio, poderíamos compreender o modo contemplativo (*bios theoretikos*) como aquele que, por ser o mais livre³⁶, nos conduziria da melhor forma ao bem. Entretanto, o que se questiona aqui não é primazia (questionável) da contemplação, em relação à liberdade. A primazia que Aristóteles talvez desse ao modo político da vida adviria do fato de este modo se dar na “essência” (inquestionável) da *polis*: na reunião dos homens livres (todos eles, os “contemplativos” e os “ativos”, *grosso modo*). Essa “essência” da *polis*, que se pretende resgatar pela primazia da *bios politikos*, talvez tenha sido mais bem compreendida pelos romanos, que viam como semelhantes a expressão “estar entre os homens” e a idéia de estar “vivo”³⁷.

Este modo de vida sobrelevaria o homem a uma condição de liberdade sem, no entanto, descartar as necessidades³⁸, que dão condições (embora não suficientes) para a liberdade. Por outro lado, este privilégio dado ao modo político de vida não escapa às

³³ É discutível a tradução de *phrônesis* por prudência (ou, do mesmo modo, por sabedoria prática), se notarmos que, para Aristóteles, aqueles que se immortalizam (*athanatizein*) o fazem porque permanecem na história por seus feitos e palavras; o que dependia, também, de algum “desdém em relação às necessidades da vida”. ARENDT, 2001, p. 25. nota 15. Portanto, tal desdém, visto ao menos com olhos contemporâneos, seria creditado a “certa imprudência”, como relembra Nietzsche ao falar dos “atos dos nobres” e de sua “indiferença e seu desprezo por segurança, corpo, vida, bem-estar”. NIETZSCHE, 1998. p. 33. Ainda que também seja discutível, talvez devêssemos optar pela tradução de *phrônesis* por “sabedoria prática”, ao menos neste texto, já que, com isso, limitar-nos-íamos a discussões sobre as “decisões mais sábias” – o que nos remeteria novamente à idéia aristotélica de “determinarmos primeiro qual é a função própria do homem”. ARISTÓTELES, 2001. 1098a. O tradutor de nossa edição, Kury, sugere traduzir ainda por “discernimento”, com o qual estamos de acordo pelos mesmos motivos de nos limitarmos às “decisões (discernimentos) mais sábias”.

³⁴ ARISTÓTELES, 2001. 1098a.

³⁵ ARISTÓTELES, 2001. 1098a.

³⁶ ARENDT, 2001. p. 22.

³⁷ O idioma dos romanos – talvez o povo mais político que conhecemos – empregava como sinônimas as expressões ‘viver’ e ‘estar entre os homens (*inter homines esse*), ou ‘morrer’ e ‘deixar de estar entre os homens’ (*inter homines esse desinere*). ARENDT, 2001. p. 15.

³⁸ Estas necessidades, como mencionadas por Aristóteles, poderiam ser, pelo menos, tanto “as atividades vitais de nutrição e crescimento”, quanto os “bens exteriores”. Cf. ARISTÓTELES, 2001. 1099b.

tensões geradas ao se tentar localizar a *bios politikos* entre a *vita activa* e a *vita contemplativa* – conceitos desenvolvidos³⁹ por Arendt na obra *A condição humana*. Em outras palavras, a “vida política” nos apresentará confrontos entre a ação (*praxis*) e a contemplação (*theoria*), entre a participação e a observação. Teremos oportunidade de explorar, quando passarmos pela décima lição, as possibilidades que se nos abrem ao abordar essa tensão entre o ator e o espectador – que é, historicamente, a tensão criada entre a política e a filosofia (ou, melhor, entre o homem político e o filósofo) que, agora, pretende-se diminuir, com a *atenção* filosófica.

Seguiremos considerando que há um domínio que não se resume nem ao político e nem à vida pública, tornada política pelos homens. É neste domínio, a que estamos chamando de “vida política”, que se realiza a tensão entre o *bios theoretikos* e o *bios politikos*, ativada e conduzida pelas narrativas – elaboradas pelas faculdades do espírito. Assim, a “vida política” é *narração-ativa* e *ação-narrada*, permitindo expandir os limites da razão para além do puro raciocínio – pois que envolve imaginação, comunicação e compreensão –, além de aumentar o poder da ação para além do possível e do previsível – pois que envolve criação e, pela criação, continuação coletiva. Poderíamos reforçar o argumento lembrando que as últimas linhas da tragédia grega *Antígona* afirmam: “Mas as grandes palavras, neutralizando (ou revidando) os grandes golpes dos soberbos, ensinam a compreensão na velhice”⁴⁰. E, portanto, a política se fundamentaria nas narrativas sobre os “belos feitos” – na *ação-narrada* – e na realização de grandes palavras⁴¹ – na *narração-ativa*: ao menos uma política agonística como expressada pela tradição que ora enfocamos.

Com as distinções introdutórias apresentadas, podemos dar seguimento à intenção de continuar delineando as *Lições*, a partir da sétima lição, para tratar do que

³⁹ Não exploraremos se este modo de vida (a *bios politikos*) estaria ligado à “*vita activa*” ou à “*vita contemplativa*”, ou a ambas, já que não é este o interesse do presente texto, embora tal investigação pudesse ser bastante frutífera. Sobre este ponto, podemos notar que Aristóteles e Arendt tomam posições um pouco distintas, já que seus argumentos seguem caminhos diferentes – embora não necessariamente opostos ou contraditórios. Não está claro, pelos argumentos aqui apresentados e pela bibliografia lida, se eles chegam, efetivamente, às mesmas conclusões sobre as possíveis “ligações” da *bios politikos* e nem se a expressão “*vita contemplativa*”, de origem latina, significaria o mesmo (ou se foi utilizada na tradição da mesma maneira) que *bios theoretikos*, de origem grega. O mesmo se passa com a “*vita activa*”, que poderia ser ainda a “*vita negotiosa*” ou “*actuosa*”, como talvez preferisse Arendt, seguindo a tradição agostiniana. Cf. ARENDT, 2001. pp. 20-26; ARISTÓTELES, 2001. 1098a – 1099a.

⁴⁰ SÓFOCLES (*in Antígona*) apud ARENDT, 2001. p. 34-35, nota 7. Em nossa edição, temos a seguinte tradução: “Só há felicidade com sabedoria, mas a sabedoria se aprende é no infortúnio. Ao fim da vida os orgulhosos tremem e aprendem também a humildade”. Cf. SÓFOCLES, 1996. p. 56.

⁴¹ Arendt mais uma vez reforça essa idéia lembrando que “a estatura do Aquiles homérico só pode ser compreendida quando se o vê como ‘autor de grandes feitos e pronunciador de grandes palavras’”. Cf. ARENDT, 2001. p. 34.

seria a imaginação, a reflexão e, finalmente, a compreensão e sua conexão com a faculdade de julgar e com a política.

2.2. Sobre a sétima lição: a contradição na ação e no pensamento

Há, já na sétima lição, uma aparente tensão entre o interesse de Arendt pela ação dos homens sobre a Terra e a lacuna, no discurso kantiano, em tratar do modo como os homens poderiam se associar para agir⁴². Assim, na sexta e sétima lições, Arendt tanto apresenta a proposta kantiana para o alargamento do pensamento – levar o ponto de vista do outro em consideração, pela *imaginação* – quanto expõe possíveis dificuldades em se tratar da ação e, conseqüentemente, da política, partindo do discurso de Kant. Um dos possíveis motivos que levaram Kant – e não Aristóteles – a tratar com indiferença a política pode ser atribuído ao fato, mencionado por Arendt, de que

[o axioma da não-contradição] tornou-se, com Aristóteles, o primeiro princípio do pensamento, mas apenas do pensamento. Com Kant, entretanto, ele voltou a ser novamente parte da ética, pois a totalidade de seu ensinamento moral repousa, de fato, sobre ele; em Kant, a ética também está baseada em um processo de pensamento⁴³.

Assim, como já mencionamos, se vimos os gregos conjugarem, em sua “vida política”, tanto o discurso (*lexis*) quanto a ação (*praxis*) – mesmo sem deixarem de reconhecer a tensão entre a contemplação (*theoria*), a razão (*logos*), a sabedoria prática ou discernimento (*phrónesis*) e o exercício ativo (*enérgεια*) –, então havia distinções entre a política e a ética que asseguravam certa dignidade à política (e certa permissibilidade ética à ação⁴⁴), porquanto tal modo de vida criaria as “grandes obras” e manteria a *polis*. Agora, Kant nos confronta com a necessidade de adequação entre ações e pensamento, entre política e ética. A saída que Arendt parece vislumbrar estaria justamente assentada, por um lado, na capacidade *mediadora* do juízo no que diz respeito à passagem da teoria à prática⁴⁵ e, por outro, na possibilidade de incluir o mundo – a pluralidade dos homens e aquilo que escapa aos limites do pensamento – nas

⁴² “Kant nos diz como levar os outros em consideração; ele não diz como nos associar a eles para agir”. ARENDT, 1993b. p. 58.

⁴³ ARENDT, 1993b. p. 50.

⁴⁴ Nietzsche nos lembra que “Péricles diz a seus atenienses, naquela famosa oração fúnebre, que ‘em toda terra e em todo mar a nossa audácia abriu caminho, erguendo para si monumentos imperecíveis no bem e no mal’ (grifo do autor)”. Ele diz ainda que “Péricles destaca elogiosamente a *ῥαθυμία* [despreocupação] dos atenienses”. (NIETZSCHE, 1998. p. 33). Pela nota 13, sabemos que esta “exegese de Nietzsche é inteiramente pessoal”, o que não necessariamente lhe retira relevância ou pertinência, em nosso caso.

⁴⁵ “Para Kant, o ‘termo médio’ que mediatiza e provê a transição da teoria à prática é o juízo”. ARENDT, 1993b. p. 49.

reflexões sobre o agir humano, a partir também da faculdade de juízo. É claro que Kant, visto assim, poderia ter-se transfigurado em um pensador diferente daquele estimulado pelas liberdades individuais do Iluminismo. Mas Arendt pretende enxergar em Kant um tipo de pensador, ainda que solitário, comprometido com o mundo – o que ela pensa ser razoável já que ele apregoava tanto um “cosmopolitismo” quanto o uso público do discurso e da razão⁴⁶. Por sua visão sobre a Grécia antiga aristotélica, que não separava discurso de ação, e sobre a Roma antiga, que não distinguia viver de pluralidade, Arendt pretendeu ver alguma “luz no fim do túnel” kantiano que pudesse lhe permitir repensar as relações dos homens com o modo como agem e, especificamente, com o modo como julgam os *acontecimentos*. Portanto, se Arendt parece “torcer” as idéias kantianas, talvez seja porque, em suas leituras de Aristóteles, tenha percebido que, ao associar o axioma da não-contradição ao pensamento, e só ao pensamento, Aristóteles dava margem a que se pensasse em ações “contraditórias”. Isto, por sua vez, também era o que poderia ter acontecido com Kant, apesar de sabermos que ele pretendeu construir uma ética – preocupada com a pergunta sobre “*o que posso fazer?*” – a partir de princípios não contraditórios. Entretanto, parece vislumbrar Arendt, este fato não diz nada, ainda, sobre os acontecimentos do mundo e, principalmente, sobre a forma como julgamos estes mesmos acontecimentos. Arendt percebe que há brechas para a manutenção da contradição – e para a separação completa entre a ética (enquanto moral) e o agir humano – tanto nos acontecimentos do mundo quanto em nossa faculdade de juízo⁴⁷. Arendt percebe ainda que, para evitar essas contradições no julgar, Kant não liga novamente o exercício do juízo ao (puro) pensamento e nem somente à regra de consistência, mas também ao alargamento do pensamento e à distinção (de ação e de opinião) entre atores e observadores.

Assim, e essa será a idéia que perseguiremos até o final destes escritos, estes juízos sobre os *acontecimentos* não deixam de ser um modo como os homens fazem política – porquanto o fazem livre e publicamente; e deixar de exercitar esta faculdade pode ser um diagnóstico de que a política tem sua força e sua importância diminuídas.

⁴⁶ “Para Kant, a mais importante liberdade política era a liberdade para falar e publicar e não, como para Espinosa, a *libertas philosophandi*”. ARENDT, 1993b. p. 52.

⁴⁷ “A verdade filosófica não tem essa validade geral [das ciências]. O que ela deve ter, o que Kant exigia dos juízos de gosto na *Crítica do juízo*, é a ‘comunicabilidade geral’”. ARENDT, 1993b. p. 53.

2.3. Sobre a oitava lição: a importância do observador

Na oitava lição, em consonância com nossas conclusões até o momento, Arendt inicia sua exposição retomando a diferença kantiana entre o ator e o espectador-observador, a partir de algumas seções do *Conflito das faculdades*. Poderíamos, inicialmente, considerar que haja até mesmo maior dignidade na tarefa do observador, já que “a importância do acontecimento [*Begebenheit*], para ele [Kant], está exclusivamente no olho do espectador, na opinião dos observadores que proclamam sua atitude em público”⁴⁸. Para afirmar tanto, Arendt aponta pelo menos três idéias kantianas que podem nos mostrar a importância do observador: a liberdade de ação, a publicidade da ação e o progresso da humanidade. Veremos como se articulam, na oitava lição, cada uma destas idéias.

Para Kant, a liberdade é pressuposição da ação dos homens no mundo; e também a motivadora do conflito entre a moralidade e a política⁴⁹. Ao falarmos de liberdade, “a precondição será obviamente a ‘liberdade de escrita’, isto é, a existência de um espaço público ao menos para a opinião, senão para a ação”⁵⁰. Assim, um homem que não pode expressar livremente suas opiniões publicamente não teria, de fato, condições legítimas para agir. O conflito moral e político entre o privado e o público – a publicidade da ação – já começa a ser descortinado. Antes, porém, devemos chamar a atenção para o fato de que Kant assume que “não podemos estar *prontos* para esta liberdade, a não ser que nos estabeleçamos livres – devemos ser livres a fim de estar aptos a usar nossas faculdades resolutamente em liberdade”⁵¹. Ou seja, se Kant está pressupondo tal liberdade (de ação) para os homens, talvez seja o *modo de conduzir* tal ou qual ação que diga respeito à sua moralidade ou legitimidade⁵². Mais ainda, o princípio da publicidade da ação – a necessidade de expor publicamente o que se pretende fazer para estar de acordo com a política e com o direito – pode ajudar a distinguir modos de ação que poderiam ser obscurecidos pelo tipo de poder exercido. Em outras palavras, se uma dada ação é

⁴⁸ ARENDT, 1993b. p. 61.

⁴⁹ Arendt diz que Kant “designa o conflito entre o ator engajado e o espectador judicante como um ‘conflito da política com a moralidade’”, no apêndice II de *A paz perpétua*. Cf. ARENDT, 1993b. p. 63.

⁵⁰ ARENDT, 1993b. p. 65.

⁵¹ ARENDT, 1993b. p. 63.

⁵² Não está claro, pelos escritos de Arendt, como se daria essa articulação entre as noções de justiça, moralidade e legitimidade. Estamos supondo, pelas citações que Arendt apresenta de Kant, que a moralidade e a legitimidade estejam efetivamente muito próximas, de tal forma que poderíamos afirmar que uma ação legítima é moralmente aceitável. Ao passo que uma ação moralmente inaceitável diz respeito a uma ação injusta, pois ela causa um mal que o agente não quereria para si mesmo. Essas afirmações, no entanto, poderão se complicar bastante ao se introduzir as noções de bem e mal (individual e coletivo) e de progresso da humanidade. Como o interesse fundamental não é articular a moralidade e a legitimidade, e sim o juízo com a justiça, damo-nos por satisfeitos com essas explicações superficiais.

conspiratória, diríamos que ela teria, moralmente, certas deficiências, já que não pode ser publicizada⁵³, sob pena de ser “sufocada” pelo poder superior. Por outro lado, “ninguém que tenha um poder decididamente superior precisa esconder seus planos”⁵⁴. Portanto, o cuidado é para não confundir política com poder, nem anular um sob o jugo do outro. E como então não isolar todas as ações políticas dentro do domínio estreito daquelas moralmente aceitas por um princípio racional?

As soluções que pudemos perceber caminham em duas direções, complementares. Primeiramente, tanto poderíamos falar que a possibilidade real e permanente de se tornarem públicas as ações fortalece tal sistema político quanto, por outro lado, qualquer impedimento ou evasão ao espaço público diminuiria a força política desse sistema. Portanto, sobre o primeiro aspecto, podemos dizer que a publicização constante, apesar de gerar discórdia e oposição, favorece a justiça da implementação, pois,

se não posso declará-la [a máxima de uma ação] publicamente sem inevitavelmente excitar a oposição geral contra meu projeto, a oposição (...) que pode ser prevista, *a priori*, deve-se apenas à injustiça com a qual a máxima ameaça a todos.⁵⁵

E, sobre o segundo aspecto, poderíamos dizer que a presença constante no espaço público faz o homem mais permissivo ao bem, já que “insistir na privacidade da máxima é ser mau. Ser mau, portanto, caracteriza-se pela evasão do domínio público”⁵⁶. Assim, quando menciona a moralidade, e seu possível conflito com a política, Kant parece estar já distante daquelas velhas disputas entre a ética e a política, mencionadas anteriormente. Este novo conflito parecer ser mais entre o espaço público (e político) e o espaço privado. Assim, não importaria, *a priori*, se as ações são boas ou más. Tais ações levarão ao progresso – do qual falaremos logo em seguida – se e quando articuladas publicamente, no espaço público, por homens livres para expressarem sua opinião, valendo-se dos juízos dos observadores. É por isso que Arendt insiste que, “para Kant, o momento de rebelar-se é aquele em que a liberdade de opinião é abolida”⁵⁷. Por este argumento, pretende-se dizer que, se não há liberdade para

⁵³ Somente na décima lição Arendt vai tentar esclarecer o mal-entendido sobre a crítica de Kant às revoluções. Sobre a impossibilidade de se publicizar as ações de uma revolta, ela vai dizer que “para ele [Kant], a alternativa ao governo estabelecido era um golpe de Estado. E um golpe de Estado, distintamente de uma revolução, deve realmente ser preparado em segredo(...)”. (ARENDR, 1993b. p. 78.)

⁵⁴ ARENDR, 1993b. p. 64.

⁵⁵ KANT *apud* ARENDR, 1993b. p. 63.

⁵⁶ ARENDR, 1993b. p. 64.

⁵⁷ ARENDR, 1993b. p. 65.

expressar as opiniões, não há nem necessidade de um espaço público e nem possibilidade para a publicidade das ações. Isto, em princípio, não impede que os homens ajam, mas torna a política mais frágil e completamente sujeita à moralidade (privada): o juízo (público) do espectador deixa de ser importante ou, até mesmo, possível. Para Arendt, ainda que, para resistir a este mal (da abolição da liberdade de opinião), tal revolução cause outros males⁵⁸, ela teria como princípio o cuidado com o mundo, o qual “tem precedência, em política, sobre o cuidado para com o eu”⁵⁹.

A segunda direção que poderíamos tomar, para compreender como Kant tenta extrapolar a política do domínio da moralidade, tem relação estreita com seu entendimento, polêmico, sobre o progresso da humanidade. Novamente, a idéia de que os homens agem no mundo nos auxiliará, pois, para Kant, essa ação parece ser um “dever inato” que impele os homens a agirem – motivados, talvez, por uma crença tanto na possibilidade de “influenciar a posteridade de tal modo que se faça um progresso constante (portanto o progresso deve ser possível) [quanto] na esperança da vinda de melhores tempos”⁶⁰. Não está claro se Kant julga ser tal progresso algo moralmente melhor ou se, efetivamente, não está mais em disputa o bem, ou o mal. Ainda assim, como afirma Arendt, o mal é autodestrutivo por sua própria natureza, segundo a tradição a que recorre a filosofia de Kant. De toda forma, o que nos chama atenção não é a suposição de um progresso, mas a irrelevância de se considerar tal progresso a partir de ações (individuais) boas ou más. O interesse particular kantiano parece estar concentrado na possibilidade, política, da manutenção, em potência, do bem – por destruição daquilo que seja em si mesmo mal, do ponto de vista do progresso e da humanidade. Novamente, dá-se, desse modo, ênfase ao que chamamos de “perspectiva do observador” – aqui tomada como um tal ponto de vista que pudesse contemplar “a raça humana avançando durante um período de tempo rumo à virtude”⁶¹. Portanto, do

⁵⁸ Arendt relembra, sobre este aspecto, o “velho argumento maquiavélico contra a moralidade: se não se resiste ao mal, os malfeitores farão como lhes aprouver”. Cf. ARENDT, 1993b. p. 65.

⁵⁹ ARENDT, 1993b. p. 65.

⁶⁰ KANT *apud* ARENDT, 1993b. pp. 65-66.

⁶¹ KANT *apud* ARENDT, 1993b. pp. 66-67. Julgamos serem dignas de nota algumas breves observações, que surgem mais no ensejo do registro do que da reflexão propriamente filosófica. Seria oportuno notar que Kant utiliza a palavra “virtude” para indicar algo que em Aristóteles poderia, talvez, ser denominado *areté*. Se fosse este o caso, não seria tão estranho afirmar que o “caminhar rumo ao progresso”, proposto e assumido por Kant, se aproxima de alguma maneira ao “exercício ativo da excelência” aristotélico, embora cada uma das propostas esteja “voltada” a um *agente* diferente: para Kant é a humanidade, e não necessariamente o homem, que progride; ao passo que, para Aristóteles, é o ser humano que pode realizar sua função [*ergon*] própria de alcançar a felicidade [*eudaimonia*]. No mesmo sentido, valeria mencionar que julgamos oportuna também certa comparação do modo como Kant enuncia sua idéia de progresso com a proposta, obscura e complexa, do eterno retorno nietzscheano. Ambos, em nosso modo de

que podemos abstrair da oitava lição, é a *imparcialidade*⁶² do juízo do observador – feito publicamente no espaço público, sem considerar a moralidade de tal ou qual ação – que fortalece a idéia (política) da ação dos homens, em ambos os caminhos que podemos apresentar.

2.4. Sobre a nona lição: pluralidade, conflito e progresso

São muitos os autores que têm afirmado a característica conflitiva – ou *agonística* – do olhar arendtiano para a política. Alguns, como Mouffe⁶³, ainda associam esta característica a autores como Nietzsche⁶⁴; o que nos demonstraria claramente o aspecto pouco convencional da abordagem arendtiana. Entretanto, poderia parecer particularmente difícil harmonizar a tendência kantiana em perceber e acentuar o progresso da humanidade com uma das características fundamentais que Arendt percebe na política: a pluralidade. Em sua nona lição, Arendt procura afirmar a importância e a necessidade do conflito sem, no entanto, descartar a esperança que a promessa de certa ação traz em seu núcleo.

compreender, estão articulando uma certa potência do bem, da virtude, da atividade das forças, que se incrementa no “constante retornar de todas as coisas”, seja por aumento da velocidade centrípeta desse movimento de progresso (que expulsa o indesejado), seja pela “expurgação” dos males – embora, para Nietzsche, não haja nem equilíbrio das forças e nem supremacia de uma qualidade de forças, já que o que importa é justamente a diferença de quantidade (sua qualidade) entre elas. A respeito das forças em Nietzsche, cf. DELEUZE, 1976. pp. 33-36.

⁶² A *imparcialidade*, portanto, pelo que começamos a investigar, tem mais a ver com a possibilidade de exploração por (e de exposição a) *todas as partes* do que à necessidade de não se vincular explicitamente a qualquer uma delas. Se o interesse apresentado até agora é de resgatar a dignidade da política, que permitia aos homens agirem livremente, sem prévia submissão à moral, com vistas à imortalização pela obras que fazem bem ao progresso geral da humanidade, então essa exposição pública (*publicização*) das opiniões dos observadores, a despeito das oposições suscitadas, fortaleceria as ações dos homens, que estariam menos atreladas aos interesses (privados) dos detentores do poder (estatal). Da mesma forma, tal exposição, feita no espaço público, reforça este espaço como *locus* de ação e de discurso dos homens – como o lugar da política – permitindo o resgate da importância e da distinção do espaço privado. Assim, é com a *possibilidade* do juízo imparcial, e não com sua necessária aplicação, que está preocupada esta investigação.

⁶³ MOUFFE, 2005. Cf. p. 20, nota de rodapé 6.

⁶⁴ Embora Nietzsche não tenha, de fato, escrito sobre algum “projeto político” ou feito qualquer “teoria política” – como o fez Arendt – é notável a tendência de certa tradição aplicar sistematicamente os escritos nietzscheanos em temas políticos. Alguns filósofos, apesar de notarem a importância desta possibilidade, chamam atenção para o fato de que pode ter sido intencional a recusa de Nietzsche em nunca escrever sobre política explicitamente. Talvez esta recusa indique a sua recusa mesma em tratar da política, reservando seus temas não para os homens em sua pluralidade ou em suas ações, mas a cada homem em particular – do mesmo modo como fez Kant. Isto, porém, é exatamente o motivo que leva Arendt a “extrair” uma filosofia política de Kant, de modo que, ao aceitarmos esses motivos arendtianos, talvez devêssemos, por força de argumento, aceitar a tentativa de se estabelecer uma “grande política” em Nietzsche. Por mais que a questão permaneça em aberto, julgamos pertinente esta aproximação entre Arendt e Nietzsche no que tange ao seu agonismo na política. Discordamos de Mouffe, porém, no que diz respeito ao otimismo em Arendt (ou em Nietzsche), por ela pressuposto, que poderia reduzir sua política à ética. Para alguns de nossos argumentos a esse respeito, cf. nota 65.

Já renunciamos à prática de apresentar a proposta arendtiana como estética⁶⁵. Mas, por outro lado, se também recusamos encaixá-la complementemente no que se poderia chamar “uma proposta ética para a política”, não poderíamos deixar de supor que, tendo a “*Análítica do Belo*” – a primeira parte da terceira *Crítica* – chamado a atenção de Arendt⁶⁶, ainda haveria alguma ligação estreita entre a política e a beleza. Ao contrário do que parecem afirmar alguns autores, a beleza desta política não necessariamente precisa se encontrar nas ações dos homens – e, muito menos, em sua harmonia final –, senão que nos conflitos e na própria discórdia, que mantêm os homens em ação a despeito de suas necessidades⁶⁷. Neste sentido, tanto Kant quanto Arendt parecem concordar, de modo que a idéia de um potencializa a proposta do outro, como podemos ver nos dois trechos citados em seqüência:

O propósito da Natureza é produzir uma harmonia entre os homens contra sua vontade e, de fato, através da discórdia.⁶⁸

Na realidade, a discórdia é um fator tão importante no desígnio da natureza que, sem ela, nenhum progresso pode ser imaginado, e sem o progresso nenhuma harmonia final poderia ser produzida.⁶⁹

Esta beleza estaria, então, não no fato de aceitarmos *passivamente* o destino, mas sim na idéia de que, lutando contra ele, não devemos deixar de notar que, desde os gregos, tudo é destino – e vida. A esse respeito, vale retomarmos a *Antígona* para atentarmos ao que o coro diz em sua última intervenção, também mencionada por

⁶⁵ Arendt assume que a excelência de uma “vida dedicada aos assuntos da *polis*”, que realiza “belos feitos”, (ARENDR, 2001. p. 21) produziria a própria ética na qual se baseia. A proposta arendtiana para a política, desse modo, tratar-se-ia não de uma “proposta estética”, como poderia parecer imediatamente, mas talvez de uma “proposta ética”. Não nos parece argumento sem fundamento, já que na introdução de obra dedicada ao assunto da política Arendt nos diz: “‘o que estamos fazendo’ é, na verdade, o tema central deste livro, que aborda somente as manifestações mais elementares da condição humana” (ARENDR, 2001. p. 13). No entanto, mesmo este tipo de crítica a certa “estetização” do pensamento político de Arendt, procurando ressaltar seu aspecto ético, pode ser alvo de problematizações. Segundo alguns comentários com os quais tivemos contato, Arendt poderia não pretender incluir seu projeto político em uma “proposta ética”, já que parece, efetivamente, fazer o movimento contrário; com o qual nosso argumento geral concorda: a ética seria uma pequena dimensão que estaria incluída em algo maior – a política. Isso nos levaria a afirmar que há uma “proposta política” para a ética, em Arendt, e não o contrário. Agradeço as considerações do professor Gerson Brea a esse respeito.

⁶⁶ André Duarte afirma, na introdução à edição brasileira das *Lições* que, “a bem da verdade, é a partir da atribuição de um caráter virtualmente político à ‘Análítica do Belo’ que Hannah Arendt fundamenta a sua própria abordagem do juízo político, também ele um tópico central para sua obra”. (ARENDR, 1993b. p. 9.).

⁶⁷ Arendt relembra uma nota de rodapé do *Conflito das faculdades* em que Kant afirma: “há ‘direitos dos povos’ que nenhum governante ousa contestar publicamente, por medo de que o povo possa erguer-se contra ele; e eles fariam isso apenas pelo cuidado da liberdade, mesmo que estivessem bem alimentados, poderosamente bem protegidos, e mesmo que ‘não lhes faltasse bem-estar do que reclamar’”. (ARENDR, 1993b. p. 61.).

⁶⁸ KANT *apud* ARENDR, 1993b. p. 68.

⁶⁹ ARENDR, 1993b. p. 68.

Arendt⁷⁰: “a vida é curta e um erro traz um erro. Desafiado o destino, depois tudo é destino”⁷¹. Seria, portanto, na “luta daquele que luta” que o juízo (estético) do observador contemplaria o *sublime*, talvez como uma tentativa de desafiar o destino e de “prolongar” a duração desta curta vida. E, com isso, Arendt se vê às voltas com a oposição entre a paz e a guerra, entre o homem de Estado e o guerreiro. Kant, embora irrevogavelmente ao lado da paz, não deixa de admitir que “na comparação entre um homem de Estado e um general, o juízo estético decide-se pelo último”⁷². Entretanto, fica a ressalva de que a consideração do observador pela coragem humana talvez indique que ele deixaria de lado, com isso, importante aspecto: o mundo⁷³. Para Kant, no entanto, a idéia de progresso da humanidade, realizado do ponto de vista da espécie, asseguraria esse “cuidado com o mundo”, já que ele aceita a possibilidade de que o progresso segue-se até mesmo da guerra⁷⁴. A este respeito, Arendt faz elucidativa conclusão: “eventualmente a pura exaustão imporá o que nem a razão nem a boa vontade foram capazes de conquistar”⁷⁵.

Tendo percorrido esta rápida introdução, podemos adentrar na nona lição já com algum entendimento sobre a forma como estão articulados os conceitos-chave desta etapa.

Como vimos, é de suma importância a forma como está exposta a idéia de progresso em Kant. Esta idéia está atrelada à existência de um observador que possa vislumbrá-la e “descobrir um sentido no curso tomado pelos eventos, um sentido ignorado pelos atores”⁷⁶. Novamente, o conflito entre o ator e o espectador surge; e apontando novamente para a supremacia do ponto de vista do observador. É relevante notar que esta supremacia se dá à custa da possibilidade de ação, pois “o sentido (ou verdade) revela-se apenas para aqueles que se abstêm de agir”⁷⁷. Assim, se antes havíamos concluído sumariamente que a imparcialidade do observador se caracterizava

⁷⁰ Cf. nota 40.

⁷¹ SÓFOCLES, 1996. p. 56.

⁷² KANT *apud* ARENDT, 1993b. p. 69.

⁷³ Um outro modo de se colocar a questão seria enfatizar que o observador poderia colocar de lado “os outros” que não fazem parte de sua comunidade de observadores, já que, ao mesmo tempo em que o general – estimado pelo observador – poderia construir grandes obras para o mundo, a guerra, de algum modo, pressupõe a aniquilação de muitos homens – e a guerra total pressupõe a aniquilação de todos aqueles que são a própria alteridade ao corpo homogêneo de “iguais” e, inclusive, a destruição do *humano* destes que “sobram”.

⁷⁴ Kant, ao contrário de Arendt, não presenciou, obviamente, a guerra de extermínio provocada pelo fenômeno totalitário do Nazismo.

⁷⁵ ARENDT, 1993b. p. 70.

⁷⁶ ARENDT, 1993b. p. 71.

⁷⁷ ARENDT, 1993b. p. 71.

justamente porque ele estava *exposto a todas as partes*⁷⁸, agora, pelo contrário, Arendt assume que “o espectador é imparcial por definição – *nenhuma parte* lhe é atribuída”⁷⁹ (grifo nosso). A questão aqui é menos saber sobre os pontos de contato entre o observador e os eventos – se ele está ou não exposto às partes que compõem o todo da realidade. O que é decisivo nesta querela é decidir qual é o ponto de vista autônomo. Para Arendt, seguindo o vocabulário kantiano, “[o ator] não se conduz de acordo com uma voz inata da razão, mas de acordo com o que os espectadores esperariam dele. O padrão é dado pelo espectador. E esse padrão é autônomo”⁸⁰.

Assim, pelo que podemos anotar até aqui, a distinção entre o ator e o observador, com a supremacia do último, se dá mais pelo interesse particular de Kant no progresso e na autonomia. Qualquer tentativa de hierarquização entre estas duas categorias, entre aqueles que agem e aqueles que não se envolvem, tenderia a falsear o principal interesse da busca de Arendt: o agir dos homens no mundo. Já mencionamos a complexidade gerada pela tensão entre a *bios politikos* e a *bios theoretikos*. Além disso, vale notar a longa discussão que faz Arendt, em *A condição humana*⁸¹, a respeito de sua desconfiança – e mesmo de sua recusa – na elevação da contemplação ao posto de “melhor das vidas possíveis”. Por isto esta lição é, ao mesmo tempo, promissora e complicada: aqui parece haver motivos tanto para aceitarmos a “vitória” do observador sobre o ator⁸² quanto motes importantes para entendermos a potência que se abre diante do início e da continuação de uma ação. Tendenciosamente aceitando a importância de tais motes, vemos que as bases para a completa compreensão do papel do ator – e de sua imprevisibilidade – estão aqui lançadas, como se vê na seguinte passagem:

(...) Algo além daquilo que os homens pretendiam alcançar resulta de suas ações, algo mais do que eles sabem ou querem (...). Na ação imediata algo mais pode estar envolvido além do que é conscientemente desejado pelo ator.⁸³

De algum modo, então, seria a partir daquilo que não se mostra (ainda) na ação do ator que o observador pode postular sua supremacia como juiz dos acontecimentos.

⁷⁸ Cf. nota 62 e 140.

⁷⁹ ARENDT, 1993b. p. 72.

⁸⁰ ARENDT, 1993b. p. 72.

⁸¹ ARENDT, 2001. pp. 20-26.

⁸² “O ponto de vista ou perspectiva geral é ocupado pelo espectador, que é um ‘cidadão do mundo’, ou melhor, um ‘espectador do mundo’. É ele quem decide, tendo uma idéia do todo, se, em algum evento singular, particular, o progresso está sendo efetuado”. ARENDT, 1993b. p. 75.

⁸³ HEGEL *apud* ARENDT, 1993b. p. 74. Como faz questão de frisar Arendt, “essas são palavras de Hegel, mas poderiam ter sido escritas por Kant”, já sabendo da possível estranheza do ouvinte (das aulas) ao nome de Hegel ao se falar de história. Adverte ainda que “há entretanto uma dupla distinção entre eles, e ela é de grande importância”, para mencionar os sentidos diferentes para “história” e para “sujeito da história” que aparecem em cada pensador.

Entretanto, como a outra face da moeda, o sentido do acontecimento é a experiência do que acontece, e não a interpretação (única) do acontecido, como já havíamos afirmado no texto anterior. Portanto, se “em Kant, a importância da história [*story*] ou do evento jaz precisamente não no final, mas no fato de que ele abre novos horizontes para o futuro”, ator e espectador se intercalariam para realizar a história. Ao contrário do que poderia parecer inicialmente, o juízo do observador se volta para o futuro tanto quanto as ações do ator; embora já tenhamos apontado algumas distinções entre os dois: por exemplo, a falta de autonomia⁸⁴ do ator, em relação ao observador, dada pelo engajamento do primeiro em relação à história e por sua necessidade de reconhecimento pelo segundo. De qualquer maneira, nenhuma conclusão precipitada a esse respeito poderia ser tirada desta lição, o que nos indica que teremos de avançar mais um pouco.

2.5. Sobre a décima lição: entre o gênio do artista e o juízo dos espectadores

Se parecia haveremos chegado ao impasse de estabelecer, além de distinções, uma hierarquia entre a importância do observador e do ator, é nesta lição que Arendt realiza o duplo salto com o qual será possível tanto apontar uma solução (para este impasse) quanto vislumbrar, finalmente, as primeiras conexões entre sua teoria política e a análise kantiana do gosto, exposta na *Crítica do Juízo*. Por sua relevância, pelas conexões que indica e pelo tamanho demasiado curto do texto, enfrenta-se certa dificuldade em avançar em alguns pontos – principalmente no possível paralelo entre o “espectador do mundo” e a “comunidade de críticos de arte”, como talvez pudéssemos caracterizar o fato de Arendt considerar, daqui por diante, os observadores: sempre no plural.

Antes de apontarmos as conexões e o salto que nos permitirá compreender a imbricada relação entre ator e observador, vale tratarmos deste último aspecto: os observadores. O fato de Arendt falar de observadores, no plural, somente nas últimas três lições está fundamentado pela característica de Kant em discuti-lo sempre no

⁸⁴ É justamente por inferir a imprevisibilidade das ações que parece não haver constrangimento, para Arendt, em afirmar a falta de autonomia do ator – o fato de ele abrir novos horizontes com suas ações imprevisíveis dá a ele a liberdade de intervir no mundo (ou melhor, o ator conquista tal liberdade, com efeito, se engajando). Portanto, em nosso modo de ver, Arendt não parece querer dizer que o ator não tem liberdade – pelo contrário, já evidenciamos a necessidade de liberdade de opinião e de ação para que se possa atuar livremente. Assim, se o juiz observador pode postular para si mesmo suas normas (o sentido expressado por “autônomo”), é por contar com a imparcialidade, objetivo não almejado pelo ator engajado. Além disso, poderíamos citar o fato de Arendt dizer que “a lei [*nomos*] da cidade-estado não era nem o conteúdo da ação política (...) nem um catálogo de proibições” para reforçar nosso argumento de que a importância da ação do ator não carece de leis próprias (autonomia) para acontecer. Cf. ARENDT, 2001. p. 73.

singular (o observador). Já mencionamos que o interesse de Kant ora se concentra no homem (no singular), ora se detém na humanidade (que Arendt, de modos nem sempre claros, às vezes trata como a pluralidade dos homens). Portanto, aquele que observa o progresso da humanidade o faz tanto de um ponto de vista geral – “um observador pode contemplar muitos atores”⁸⁵ – quanto de um lugar isolado – “a contemplação é uma ocupação solitária, ou, ao menos, desenvolvida em solidão”⁸⁶. Não é necessário que descartemos essas idéias – solidamente veiculadas pela tradição – para que possamos encontrar, agora, “os observadores”. Em poucas palavras, diríamos que é porque o juízo do observador não é meramente um “assim me parece”⁸⁷ (*dokei moi*) que ele efetivamente precisa ser cultivado em coletivo⁸⁸, já que busca o ponto de vista geral da imparcialidade e a “comunicabilidade geral” de ser publicizado no espaço público.

Com isso dito, passemos em revista cada ponto deste argumento, explorando mais detidamente as conexões, surpreendentemente propostas por Arendt, entre o gosto e a política.

Estávamos supondo certa oposição entre ator e espectador. Poderia haver, inclusive, possibilidade para se crer que haveria completa primazia do espectador em relação ao ator. Arendt logo trata de dirimir quaisquer dúvidas a esse respeito enfatizando que “para julgar um espetáculo, devemos antes ter o espetáculo – que o espectador é secundário em relação ao ator”⁸⁹. Portanto, se essa dicotomia nos serviu para tratar de cada um em separado e explorar algumas de suas características, ela de nada vale se constatamos, com Arendt, que “sem essa faculdade crítica de julgar [do observador], aquele que age ou faz [o ator] estaria tão isolado do espectador que nem sequer seria percebido”⁹⁰. Está exposto, finalmente, que tanto o ator pode exercitar a observação – isto é, colocar-se junto à comunidade de espectadores – quanto o observador pode *agir*. A velha tensão entre a contemplação (ou a filosofia) e a política⁹¹ diminui, já que pudemos notar as distinções entre estes “modos de estar na cena” e,

⁸⁵ ARENDT, 1993b. p. 76.

⁸⁶ ARENDT, 1993b. p. 77.

⁸⁷ ARENDT, 1993b. p. 72.

⁸⁸ “Os espectadores existem apenas no plural. O espectador não está envolvido no ato, mas está sempre envolvido com seus companheiros espectadores”. ARENDT, 1993b. p. 81.

⁸⁹ ARENDT, 1993b. p. 79.

⁹⁰ ARENDT, 1993b. p. 81.

⁹¹ Arendt se deterá, em alguns trechos desta lição, para explicar que a oposição entre a teoria e a prática, para Kant, – um outro modo, para nós, de falar sobre a oposição entre a contemplação [*theoria*] e a ação [*praxis*] (política) – não faz sentido; com o que concordamos. Como ela afirma, o verdadeiro oposto à (Razão) Prática “seria não a teoria, mas a especulação – o uso especulativo da razão”. Como tal questão, neste texto, não nos parece carecer de muito alarde, sugerimos conferir as páginas em que Arendt aborda o assunto. Cf. ARENDT, 1993b. pp. 78-79.

também, compreender algumas inter-relações. E é aproveitando o exato instante em que se abre esta brecha – em que se diminui a referida tensão – que Arendt propõe o salto de fazer um paralelo entre, respectivamente, o *gosto* e o espectador e o *gênio* e o ator:

‘Para julgar objetos belos, requer-se o *gosto* (...), para sua produção requer-se o *gênio*’⁹². O gênio, de acordo com Kant, é uma questão de imaginação produtiva e originalidade; o gosto, mera questão de juízo⁹³.

Neste momento, nova dicotomia e nova hierarquização seriam possíveis. Entretanto, já estamos agora alertados para a casualidade deste tipo de argumento. Assim, desde logo, Arendt afirma que “Kant admite essa subordinação do gênio ao gosto, muito embora, sem o gênio, nada existisse que o juiz pudesse julgar”⁹⁴. Portanto, seria ilusório supor que, agora, a primazia estaria dada ao ator – se a suposta convergência entre o gênio e o ator for ser aceita. O que importa perceber aqui é a capacidade do gosto de intermediar o juízo do espectador e a produção do gênio⁹⁵ do ator. O gosto – ou o juízo – seria, assim, “a faculdade que eles têm em comum”⁹⁶ e o mundo seria, obviamente, o *lugar-comum* em que eles vivem. Em vista disso, e sobre a relação do homem de gênio e o mundo, os versos de Lessing são muito claros e bonitos:

*Was ihn bewegt, bewegt. Was ihn gefällt, gefällt.
Sein glücklicher Geschmack ist der Geschmack der Welt.*
[O que o move, move. O que o agrada, agrada.
Seu gosto acertado é o gosto do mundo.]⁹⁷

2.5.1. *Sensus Communis* e Imaginação

Esta partilha comum da faculdade de gosto será o primeiro trampolim para que Arendt possa superar a dicotomia que separava completamente atores e observadores. Em outras palavras, o *sensus communis* criaria uma comunidade de atores, uma comunidade de observadores e, também, uma comunidade de ambas as comunidades.

⁹² KANT *apud* ARENDT, 1993b. p. 79. As passagens da *Crítica do juízo* citadas por Arendt se referem à tradução de J. H. Bernard. *Critique of Judgment*. New York: Hafner, 1951.

⁹³ ARENDT, 1993b. p. 79.

⁹⁴ ARENDT, 1993b. p. 80.

⁹⁵ Talvez fosse possível alguma comparação entre a excelência (*areté*) proposta por Aristóteles e o gênio proposto por Kant. Neste sentido, mesmo sem apresentarmos quaisquer argumentos mais consistentes, talvez a *phrónesis* grega fosse, para Aquiles, por exemplo, tão importante quanto o juízo é para o ator – e, até mesmo, a própria mediadora entre os extremos de uma obra (*ergon*) produzida com bom gosto (e, diríamos então, *bela*) e com mau gosto (*repugnante*). Notamos esta possibilidade ao vermos que Arendt diz ser a comunicabilidade – a tarefa própria do gênio – a condição necessária da existência de objetos belos. (Cf. ARENDT, 1993b. pp. 80-81) A narração dos belos feitos, desse modo, não seria o modo dos poetas tornarem “comunicáveis em geral” – a partir de seu gosto e do compartilhamento de seu juízo – justamente a beleza destas obras dos *aristoi*?

⁹⁶ ARENDT, 1993b. p. 81.

⁹⁷ LESSING *apud* ARENDT, 2008b. p. 11.

Como já vimos, a comunidade de atores é formada não só pela necessidade de comunicabilidade gerada pelo gosto – e pelo julgamento feito a partir dele – senão que também pelo próprio fato de que a ação de um ator “nunca é possível em solidão ou isolamento; um homem sozinho necessita no mínimo da ajuda de outros homens para levar a cabo sua empreitada, qualquer que seja ela”⁹⁸. Assim, embora a originalidade de um artista (e a novidade de um ator) permita que falemos do gênio no singular, os atores se articulam no plural, de modo que sua própria originalidade (ou novidade) desenvolva seu sentido pleno por meio, também, do entendimento daqueles que não são artistas (ou atores)⁹⁹. O mesmo parece ocorrer com os observadores, ainda que os motivos sejam, como vimos, apesar de próximos, distintos. Esta comunidade de observadores (ou de espectadores e críticos) se cria pelo envolvimento do indivíduo com seus companheiros, durante o exercício da faculdade, partilhada por todos¹⁰⁰, de juízo. O intercâmbio dos gostos privados – ou, em termos kantianos, a comunicabilidade geral do *sensus privatus*¹⁰¹ – é tanto o que capacita os espectadores “para julgar na qualidade de espectadores”¹⁰² quanto aquilo mesmo que os funda como uma comunidade que cria e mantém o *sensus communis*, que é, por fim, aquilo que permite esse intercâmbio.

É possível notar a força e a importância do *sensus communis*, em oposição à fraqueza do *sensus privatus*, no que diz respeito ao discurso (e, por conseguinte, à política), em uma passagem da *Antropologia* de Kant, comentada por Arendt, em que ela reafirma: “a pessoa insana [que substitui o *sensus communis* (perdido) pela teimosia lógica em insistir no próprio sentido (*sensus privatus*)] não perdeu seus poderes de expressão para tornar suas necessidades manifestas e conhecidas pelos outros”¹⁰³. Assim, em reforço ao que já mencionamos sobre o discurso, poderíamos dizer que tal pessoa insana perdeu sua possibilidade de discursar, e não de se expressar. Finalmente,

⁹⁸ ARENDT, 1993b. p. 77.

⁹⁹ “A própria originalidade do artista (ou a própria novidade do ator) depende de que ele se faça entender por aqueles que não são artistas (ou atores)”. ARENDT, 1993b. p. 81.

¹⁰⁰ A abordagem peculiar de Arendt sobre a política, resgatando seu aspecto de discurso (*lexis*) e de ação (*praxis*), talvez nos permitisse concluir que tanto a faculdade de juízo, se fundada no discurso e na opinião (*doxa*) pública, quanto a possibilidade (ou necessidade) de agir são efetivamente partilhadas por todos. Esta seria, então, outra forma de notar como se formam estas comunidades (ênfaticamente seu caráter original político): se formam pelo princípio da igualdade, qual seja, a de emitir livremente seu juízo e a de exercitar a excelência de suas obras, ou seja, de agir.

¹⁰¹ É discutível se a expressão “*sensus privatus*” traduz com exatidão a ênfase pretendida por Kant. Ele adota esta expressão latina para enfatizar a palavra alemã *Eigensinn*. Em algumas traduções, temos visto a palavra alemã ser traduzida por “próprio sentido” ou “senso privado lógico”, reservando a expressão latina em seu uso filosófico. A respeito do uso desta expressão latina em contraste com o conceito kantiano de *sensus communis*, veja nota de rodapé 121.

¹⁰² ARENDT, 1993b. p. 81.

¹⁰³ ARENDT, 1993b. p. 91.

valeria enfatizar que a articulação deste discurso demanda mais a compreensão que a lógica em sua construção. Por mais que o raciocínio lógico seja “também comum a todos nós”¹⁰⁴, a mera substituição do senso comum (*sensus communis*) pela lógica poderia trazer prejuízos – não para o entendimento dos homens, mas para a necessária compreensão atendida por este “sentido político por excelência”¹⁰⁵. Nestes termos, a lógica não enfraqueceria, *per si*, os homens, senão que enfraqueceria a política, atividade que possibilita a *saúde* do corpo político e a *felicidade* dos homens¹⁰⁶.

Portanto, se os atores dependem deste “sentido compartilhado”¹⁰⁷ que permite que o espectador perceba sua ação, o espectador cria e mantém aquilo que o capacita como espectador. O *sensus communis*, finalmente, criaria uma comunidade de atores-observadores, de artistas-críticos.

O segundo trampolim que permitiu, conforme mencionamos, o duplo salto de Arendt, também cria certa “comum-unidade”. Diríamos que é a capacidade de “tornar presente algo que está ausente”¹⁰⁸ – o que significa, literalmente, “considerar”¹⁰⁹ o outro, e que vai receber, desde Kant, o nome de *imaginação* – a faculdade que cria uma comunidade de considerados, de presentes e participantes na atividade de julgar. Com a *imaginação*, que é realizada por uma “operação de reflexão”¹¹⁰, tanto refundamos aquela comunidade que permite articular outros pontos de vista quanto fazemos a conexão entre o gosto e a faculdade do juízo, com muitas de suas implicações políticas.

O dilema arendtiano, ao menos nesta lição, será o de explicitar o modo como se poderia considerar o gosto algo que extrapole os sentidos. Isto porque, até o momento, o

¹⁰⁴ ARENDT, 2002. p. 48.

¹⁰⁵ ARENDT, 2002. p. 48.

¹⁰⁶ Uma articulação entre saúde e felicidade poderia ser encontrada nos conceitos de Espinosa que falam das relações que aumentam a *força de existir*, fazem variar os *estados de intensidade* e revelam *paixões alegres*. Luiz Orlandi apresenta em seu texto “Anotações sobre Deleuze e ética”, ainda não publicado, a visão de Deleuze para estes enunciados espinosistas. Cf. DELEUZE, 2002. p. 130.

¹⁰⁷ Um “sentido compartilhado” não é livre de disputas e nem se deve considerar que tal sentido seja dado por qualquer acúmulo ou por qualquer “fonte externa” ou superior. Com isso, pretendemos destacar, novamente, o aspecto agonístico da formação destas comunidades, além de reforçar a diferença entre o termo kantiano *sensus communis* e a expressão coloquial “senso comum”. A partilha, desse modo, não seria somente de um “sentido” (para as coisas ou para os acontecimentos), mas de um “mundo e de sua história”; seria, finalmente, a partilha de um “destino (sentido) comum”.

¹⁰⁸ ARENDT, 1993b. p. 82. Arendt menciona ainda, na nota 146, que a expressão “ter presente [em nosso espírito (*nous*)] o que está ausente” seria atribuída, antes, a Parmênides. Cf. ARENDT, 1993b. p. 85. *nota de rodapé 146*.

¹⁰⁹ É menos importante se a expressão que usamos seja “levar em consideração” ou “trazer para a consideração”. Ambas, a seu modo, dizem respeito ao exame ponderado, ao respeito; enfim, ao “dar atenção a”.

¹¹⁰ KANT *apud* ARENDT, 1993b. p. 83.

gosto é algo *objetivo*¹¹¹ que, subjetivamente, alguém tem “dentro de si”¹¹². O gosto – e, particularmente, o paladar e o olfato – nos permite *imediatamente* dizer se algo agrada ou não. Para avançar do gosto ao juízo, à faculdade de julgar o certo e o errado¹¹³, Arendt enfatiza que esta *reflexão-imaginação* se fundamenta no *sensus communis*, em um sentido comunitário e comunicável. A dúvida que permanece, e que nos levará a explorar as últimas lições com isto em mente, pode ser descrita assim: não parece ser possível “ter presente” um cheiro ou um gosto que esteja ausente do mesmo modo como fazemos com uma imagem, um som ou uma sensação (tátil). Além disso, “podemos suspender o juízo acerca do que vemos e, embora com mais dificuldade, podemos suspender o juízo acerca do que ouvimos ou tocamos”¹¹⁴. Portanto, o caráter *mediatizador* do gosto parece ter mais importância se consideramos que esta *mediatização* se dá entre a razão e os sentidos, e não necessariamente entre o presente e o ausente. Como veremos, com o juízo – numa superação do gosto particular dado por sentidos objetivos e não-mediatizados – Arendt procura “superar nossas condições subjetivas especiais em nome dos outros. Em outras palavras, o elemento não-subjetivo nos sentidos não-objetivos é a inter-subjetividade”¹¹⁵. Talvez, para reforçar tal argumento e lançar outras luzes a esta dúvida, pudéssemos lembrar o argumento de Wittgenstein sobre a impossibilidade de sustentarmos uma “linguagem privada”¹¹⁶, ou seja, sobre o risco, sempre presente, de nos enganarmos, sistematicamente – ou seja, de não termos critérios objetivos –, acerca daquilo que “falamos”, de nós mesmos, privadamente.

Novamente, antes de adentrarmos as próximas lições, vale lembrar a importância, para o juízo do observador, de um tal distanciamento que permita a imparcialidade. Esta imparcialidade favoreceria o alargamento do pensamento – a inclusão e a comparação de outros pontos de vista –, ao passo que a distância – aqui encarada como a representação de algo ausente – suscitaria à reflexão o prazer e o desprazer que se nos aparecem por meio do gosto. A conjugação destes elementos

¹¹¹ “A visão, a audição e o tato lidam direta e, por assim dizer, objetivamente com objetos”. ARENDT, 1993b. p. 82.

¹¹² “O olfato e o gosto dão-nos sensações internas totalmente privadas e incomunicáveis. (...) Parecem ser sentidos privados por definição”. ARENDT, 1993b. p. 82.

¹¹³ “(...) isto é, não o juízo simplesmente cognitivo e que reside nos sentidos, que nos dão os objetos e que temos em comum com tudo o que vive e dispõe do mesmo equipamento sensorial, mas o juízo acerca do certo e do errado”. ARENDT, 1993b. p. 82.

¹¹⁴ ARENDT, 1993b. p. 82.

¹¹⁵ ARENDT, 1993b. p. 86.

¹¹⁶ Sobre o argumento da linguagem privada, cf. WITTGENSTEIN, 1994. § 243-§ 315.

permitiria não o questionamento acerca do gosto – *de gustibus non disputandum est*¹¹⁷ – mas o compartilhamento – a validade e a validação – dos juízos.

2.6. Sobre as últimas três lições: volta das férias com um resumo conclusivo

Poderíamos tentar articular as três últimas lições do curso de Arendt como um exaustivo re-exame, ou um resumo “alargado”, daquilo que foi visto nas primeiras onze lições. Para reforçar essa idéia, devemos nos lembrar, com ela mesmo diz, que a décima primeira lição se inicia na “volta das férias”. Assim, parece que, até a décima lição, toda a investigação a respeito dos textos kantianos pôde ser concluída, no que diz respeito aos conceitos principais: faculdade do juízo, gosto, imaginação, reflexão, pensamento alargado, imparcialidade, igualdade, liberdade (e autonomia), observador-ator (e contemplação-ação), juízo, progresso, particulares (e acontecimentos), universal (e história). Com isto, tentamos dizer que ela, nestas três lições “depois das férias”, tanto reelabora alguns dos conceitos apresentados quanto aproveita tais conceitos para expandir suas conclusões para além¹¹⁸ do ensejo inicial de falar da “filosofia política de Kant”. Arendt parte em busca de sua própria filosofia política. E o faz, ainda que kantianamente, à luz de outros problemas já enfrentados em escritos anteriores, como em *Origens do Totalitarismo* e *Eichmann em Jerusalém*. Arendt poderá se ocupar, agora, em re-fundar os conceitos kantianos, já massivamente trabalhados por ela ao longo do curso. E isto para efetuar algumas conexões¹¹⁹ com o problema geral das ações humanas – e seus prejuízos (e benefícios) para a humanidade, como quando em guerras – e da necessidade de julgarmos os feitos (exemplares) de alguns homens, agora já “em tempos sombrios”. Pressupomos que estes novos tempos, distantes ao menos cronologicamente, favorecem o distanciamento propício à observação desinteressada.

¹¹⁷ A expressão latina, na tradução de Arendt, quer dizer: “Não pode haver discussão sobre questões de gosto”. A esse respeito, Arendt se pergunta: “Não é verdade que em questões de gosto estamos tão pouco aptos a comunicar que não podemos sequer discutir?”. ARENDT, 1993b. pp. 82-83.

¹¹⁸ Enfatizamos que a expressão “para além”, aqui utilizada, tem mais o sentido da palavra grega *meta* (“além de”, ou “depois de”) do que, particularmente, de algo já superado. Talvez, pelo fato de ter sido orientanda de Karl Jaspers, Arendt traduza, efetivamente nestas conclusões, a idéia de que “(...) há duas espécies de kantianos: aqueles que permanecem para sempre no âmbito de suas categorias e aqueles que, após refletirem, seguem o caminho de Kant”. (JASPERS *apud* DUARTE *in* ARENDT, 1993b. p. 109). Assim, nestas conclusões, Arendt parece “seguir o caminho de Kant”. Tanto é que, nas lições doze e treze, ao contrário das demais, Arendt observará, mais profunda e detidamente, alguns parágrafos da terceira *Crítica* (notadamente o § 39, § 40, § 41), embora nos pareça que seu interesse seja, já, o de tratar da comunidade que julga, e não mais somente da faculdade de juízo. Ela mesma assume que “quando julgamos, julgamos como membros de uma comunidade”, redirecionando, assim, seu pensar. ARENDT, 1993b. p. 93.

¹¹⁹ Não é ainda, porém, que Arendt fará qualquer “transposição para a realidade”, já que ela se parece se ater a não buscar evidências empíricas para suas observações, seguindo advertências kantianas. DUARTE *in* ARENDT, 1993b. p. 124.

A esse respeito, é notável o esforço em tratar não mais da comunidade de observadores-atores, mas em falar, efetivamente, da humanidade (uma comunidade do gênero humano fundada sob um pacto original). Portanto, dado que já pudemos observar como seria constituída tal comunidade de observadores-atores, agora deveríamos nos atentar para, na articulação das idéias de juízo, paz e progresso, localizar o elo que permitiria aos homens, no plural, advogarem para si “o direito comum à face da Terra”¹²⁰; e, dessa forma, o direito ao belo da natureza e o dever à convivência geral.

Para cumprir com este intento, ela re-visita os passos trilhados e nos parece pertinente comentar também esta nova etapa, já que se descortinam não novas interpretações para o já exposto, mas um “sentido geral” para a experiência do curso.

A pergunta inicial, retomada em vários momentos anteriores, de porque e como o gosto é o veículo do juízo, vai ser novamente apresentada por Arendt. Sua insistência reside no fato de que ela vê claramente que os grandes acontecimentos da humanidade foram grandes (e belos) não somente pela força dos atores que o fabricaram, mas principalmente pelas opiniões daqueles que puderam observá-los e narrá-los, imortalizando-os¹²¹ na história da humanidade. O entusiasmo provocado por estas obras não se deveu, necessariamente, à retidão (moral) de seus realizadores – de modo que pudéssemos, *a priori*, dizer algo sobre o certo e o errado, ou seja, se o que foi feito está correto ou não, se dentro da Lei ou não – e nem, especificamente, pela sublime beleza que elas inerentemente, porventura, demonstrassem. Em outras palavras, não era a verdade revelada por esses feitos o que os imortalizava, senão que o entendimento¹²²

¹²⁰ KANT *apud* ARENDT, 1993b, p. 97.

¹²¹ Um outro modo, mais brando, de apontar esta imortalidade seria afirmar que os observadores dão “um sentido geral” ao acontecimento particular; que o notam – e o *con-figuram* – como parte do progresso infinito da humanidade. (A adoção do termo *con-figurar* deve ser entendida no contexto em que foi discutida em nossa Primeira Dissertação). Este sentido seria, assim, infinito por definição e muito próximo do alargamento de gosto provocado pelo “senso comunitário” [*gemeinschaftlicher Sinn*] e apoiado no (e pelo) *sensus communis* [*Gemeinsinnes*]. Este “senso comunitário” será o gosto, que nos dá *a priori* a possibilidade de comunicar os sentimentos, e também um “efeito de uma reflexão sobre o espírito”. É notável o fato de Kant utilizar o termo latino, ao invés de *Gemeinsinnes*, que traduziríamos por “senso comum”. O *sensus communis*, por sua vez, é “um sentido extra” [*Menschenverstand*], diferentemente do gosto e para além do “senso comum”. Ele é criado *a posteriori* para nos ajustar a uma comunidade e proporcionar o “entendimento comum”. Cf. ARENDT, 1993b, pp. 90-92. Esta discussão, apesar de ser extremamente pertinente para o contexto desta dissertação, não será feita de modo tão profundo quanto o necessário, tanto porque Arendt (e Kant) não nos permitem – a partir do escritos aqui enfocados – avançar muito mais, quanto, e principalmente, porque tal aprofundamento tomaria por completo todo o tempo de que dispomos para avançar com outras questões, também deveras importantes.

¹²² “Essas não são questões de conhecimento; a verdade nos compele, não sendo necessárias ‘máximas’. Máximas são necessárias apenas em questões de opinião e juízos”. ARENDT, 1993b, p. 91.

quanto à sua excelência, emergido do *envolvimento*¹²³ dos espectadores em atribuir-lhes fama [*doxa*]. Finalmente, poderíamos concluir que era a forma única, excepcional e, por isso mesmo, particular destes “objetos” que permitia o exercício do gosto pelos sentidos discriminadores; de dizer “isto me agrada ou isto me desagrade”. Mas, fundamentalmente, era o passo seguinte, o momento de aprovar ou desaprovar tal discriminação que permitiria o exercício ativo da faculdade de juízo. Assim, seria a justiça da escolha o tema a ser focado pelo juízo. O *agrado* causado, imediatamente, por uma tal obra geraria um prazer aos sentidos que seria suplementado por um novo prazer em *aprovar* esse agrado. Por isto a questão da justiça – “como escolher entre a aprovação e a desaprovação?”¹²⁴, se a aprovação agrada e a desaprovação desagrade – é o que deve ser levado em conta. E, como vimos, o critério da comunicabilidade ou da publicidade, que se faz no discurso¹²⁵ – e que, assim, já é político –, será o critério para que se considere tal ou qual escolha. Finalmente, para que se decida por tal publicidade, deve-se apelar para o “sentido extra (do espírito) [*Menschenverstand*] que nos ajusta a uma comunidade”¹²⁶ – o *sensus communis*¹²⁷. Esse ajuste, que poderíamos compreender como a justeza do juízo, será efetivado na concordância e na confirmação daqueles que participam desta comunidade, sob forma de promessas; em uma adesão ao discurso, e não aos conceitos (estritamente racionais). Assim poderíamos, com Arendt, compreender o que afirma Kant:

O juízo-de-gosto, ele mesmo, não postula a concordância de todos (pois isso somente o juízo logicamente universal pode fazer); ele apenas atribui a todos essa concordância, como um caso da regra, quanto ao qual espera confirmação, não de conceitos, mas da adesão de outros¹²⁸.

2.6.1. *Sensus Communis* e Imaginação: re-visitados

Portanto, diante dos dois dilemas que se apresentaram – a vinculação do juízo ao gosto e, em particular, aos sentidos não-objetivos, e a constituição e manutenção de uma comunidade que permita a justiça do julgamento – foram sugeridas duas soluções: as faculdades da *imaginação* e do *sensus communis*. Ao passo que a última, como

¹²³ “Esses espectadores não-envolvidos, não-participes (...), *estavam* envolvidos uns com os outros”. ARENDT, 1993b. p. 84.

¹²⁴ ARENDT, 1993b. p. 89.

¹²⁵ “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 precisaríamos do discurso. (...) A comunicação não é expressão”. ARENDT, 1993b. p. 90. grifo da autora, negrito nosso.

¹²⁶ ARENDT, 1993b. p. 90.

¹²⁷ Cf. nota 125.

¹²⁸ KANT, 1993. §8.

acabamos de apresentar, trata da comunidade e da comunicação, a primeira garante a discriminação, possibilitada pelos sentidos que “referem-se ao particular *qua* particular, enquanto todos os objetos dados aos sentidos objetivos compartilham suas propriedades com outros objetos, isto é, eles não são únicos”¹²⁹. É com isto que poderíamos afirmar¹³⁰ que o gosto não depende da imaginação – ou seja, a imaginação não é *condição* para a discriminação do gosto. Mas a imaginação-reflexão garante que a distinção do gosto para o juízo seja feita com os “benefícios” – a afetação direta e a apreciação prazerosa causadas pelo gosto – e sem os “prejuízos” – a proximidade, o interesse e o envolvimento direto, *mediado* – do gosto não-objetivo fundado em um *sensus privatus* incomunicável.

Como já vimos, este juízo exige a comunicação, que só é assegurada em questões “objetivas”, mediadas, comparáveis. Entretanto, nestas questões, o juízo prescindiria da comunidade, pois poderia ser feito mesmo em total isolamento (com a mediação da razão). E, para Arendt, é o juízo feito “como membro dessa comunidade, e não como membro de um mundo supra-sensível, habitado talvez por seres dotados de razão, mas não do mesmo aparato sensorial”¹³¹ que importa nos domínios da política, enquanto atividade pública e feita entre-homens. E esta comunicação, fundada no discurso e não em conceitos, exige a representação, que “é a verdadeira atividade de julgar alguma coisa”¹³². Portanto, concluída esta digressão – ou re-visitação –, podemos sustentar que o gosto não é juízo. Para julgarmos devemos imaginar (percepção¹³³) e representar (não-percepção [*Auffassung*]); e para imaginar devemos comunicar nossas representações (para nós mesmos, considerando e comparando “nosso juízo com outros possíveis, e não com os juízos reais dos outros, colocando-nos no lugar de qualquer outro homem e abstraindo-nos das limitações que, contingentemente, prendem-nos aos nossos próprios juízos”¹³⁴) – ou torná-las comunicáveis em geral, na reflexão, sem a mediação de um conceito. É, finalmente, esta “operação de reflexão” que se nos aparece, novamente, com a *propriedade* da sensação de gosto – qual seja, um sentido

¹²⁹ ARENDT, 1993b. p. 85.

¹³⁰ Literalmente, Arendt escreve: “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”. ARENDT, 1993b. p. 86.

¹³¹ ARENDT, 1993b. p. 87.

¹³² ARENDT, 1993b. p. 88.

¹³³ “A imaginação (*facultas imaginandi*) é uma faculdade de *percepção* na ausência de um objeto”. KANT *apud* ARENDT, 1993b. p. 101, grifo de H. Arendt.

¹³⁴ KANT *apud* ARENDT, 1993b. p. 91.

discriminador, de escolha¹³⁵ –, constituindo-se como juízo. A partir disto, e apoiados nisto, a publicidade do juízo, em que se pretende a concordância de todos, visando à justiça (à validade e à validação – ao entendimento), será uma atividade persuasiva que apelará, novamente, para o “senso comunitário” [*gemeinschaftlicher Sinn*]¹³⁶ – o qual, por sua vez, “confere ao juízo sua validade especial”¹³⁷.

Relembramos, no entanto, que este “senso comunitário” poderia mesmo ser lido como um certo “gosto da comunidade”, um “sentido comunitário”. Seria, portanto, novamente ao gosto que se apelaria nesta atividade persuasiva, embora agora estejamos falando de um “gosto da comunidade”. Vale frisar que, ao que nos parece, este apelo poderia ser feito tanto em concordância como em discordância com este gosto – que, ao contrário dos gostos privados, poderia mudar (ou ser refinado) diante da persuasão. Isso poderia nos indicar, de certo modo, a tentativa de Arendt em escapar à possibilidade de apelar aos “conceitos da razão”, aos argumentos racionais. Embora já tenhamos visto que a “operação de reflexão” é feita pelo pensamento, não é sem propósito que Arendt toma este cuidado. Alguns de seus comentadores e intérpretes, no entanto, insistem em traduzir estas idéias como uma forma qualquer de consenso (racional) mediado por conceitos e procedimentos neutros. Sobre este último, por exemplo, poderíamos citar a crítica clara de Mouffe a alguns destes intérpretes, quando afirma que “procedimentos sempre envolvem compromissos éticos substanciais e não pode nunca haver procedimentos puramente neutros”¹³⁸. Esta ética, como já mencionamos, está vinculada à política (como “ética politizada”, talvez) e, pelo que argumentamos acima, está atrelada aos hábitos e *lugares-comuns* (*ethos*) do gosto.

É por este aspecto da validade especial do juízo que, vale enfatizar, não poderíamos supor os *juízos estéticos reflexionantes* como juízos morais, ao modo kantiano – dados pelo imperativo da Razão Prática que visa qualificar as vontades, e não o pensamento ou a ação. As máximas da conduta (em questões morais) impõem, pela razão, a concordância de todos; e as verdades dadas como proposições cognitivas ou científicas não são, propriamente, juízos.

¹³⁵ ARENDT, 1993b. p. 92.

¹³⁶ ARENDT, 1993b. p. 93. É Arendt quem utiliza este conceito, ao que nos poderia parecer estranho não utilizar a expressão “*sensus communis*”, ainda mais porque ela parece não escrever, no original, a expressão em alemão que indicamos aqui.

¹³⁷ ARENDT, 1993b. p. 93.

¹³⁸ MOUFFE, 2005. p. 18.

2.6.2. *Juízo Estético Reflexionante: um mediador, não um juiz*

Assim, a mediação de que se tratou aqui é sempre entre sensação e razão. E ela é feita de tal modo – em comunidade, pressupondo a presença de outros – que “tornamo-nos capazes de *liberarmo-nos* [das circunstâncias e condições privadas que, no que se refere ao juízo, limitam e inibem seu exercício, nos condicionando,] e de alcançarmos aquela imparcialidade relativa que é virtude específica do juízo”¹³⁹. Agora, pelo que aponta Arendt, compreendemos que a busca é por uma imparcialidade *relativa*¹⁴⁰, ou seja, relativizada à comunidade que nos permite e que mantém o senso comum (*sensus communis*) ao qual nos vinculamos para alargar a mentalidade, e relativa ao próprio acontecimento. Esse alargamento (do pensamento) é também um alargamento dos limites e das condições (privadas) que inibem o exercício da faculdade de juízo. Um pensamento estreito, dessa forma, é parcial justamente porque está inexoravelmente atrelado às circunstâncias privadas que, em último efeito, impossibilitam ao espectador que ele seja um crítico. Isto porque a crítica (ou o juízo) só teria sua validade especial se, *a priori*, considerasse os outros, sem, no entanto, fazê-lo *passivamente* – o que levaria tal observador à mera troca de preconceitos¹⁴¹ (dos seus ao do outro), não deixando, com isso, de se limitar a condicionamentos privados (ainda que, no caso, e se possível, o privativo “do outro”). Este tal observador, entregue à *passividade*, não faria jus às máximas do *sensus communis* e, em particular, ao “pense por si mesmo” [*Selbstdenken*]¹⁴².

Portanto, em resumo, esta relatividade da imparcialidade não é relativa aos olhos de quem observa – já que a busca é por um ponto de vista geral, facilitado por um

¹³⁹ ARENDT, 1993b. p. 94.

¹⁴⁰ Finalmente poderemos concluir o entendimento sobre a idéia de imparcialidade que foi apresentada no texto. Como vimos nas notas 62, 78 e 79, seria impreciso afirmar, por um lado, que ela é devida à exposição a *todas as partes*, motivada pela distância do observador, e, por outro, que ela se dá pelo não-envolvimento do observador com *qualquer parte*, já que ele se distingue por seu desinteresse.

¹⁴¹ Kant tem resistência com relação aos preconceitos, pois considera que um pensamento que se deixa invadir *passivamente* pelos preconceitos dos outros é um pensamento passivo. Assim, diante do pensamento iluminista, o preconceito deve ser expurgado, já que o “modo de pensamento” [*Denkungsart*] enfatizado pelo juízo de um homem de pensamento alargado é *ativo*. (ARENDT, 1993b. p. 91). Uma possível comparação – ou, senão, uma justa contraposição – a esta idéia, como posta por Kant, poderia ser encontrada na obra de Gadamer. Seu esforço, quando tenta revigorar o poder dos preconceitos (ao menos, a importância de se perceber os próprios preconceitos, que também estão “nos outros”), é para enfatizar um pensamento *ativo*. Assim, se por uma passividade do pensamento os preconceitos poderiam prejudicar (e, até mesmo, impedir) a *compreensão* (já que compreender o outro não é o mesmo que se colocar inteiramente no em seu lugar, nem colocar o outro inteiramente dentro de si), vemos que a atividade (*enérgeia*) de perceber tais preconceitos poderia facilitar o alargamento do pensamento – e a compreensão, em si. Pode-se ler com mais detalhes sobre “o descrédito sofrido pelo preconceito através da *Aufklärung*” e sobre “os preconceitos como condição da compreensão” nas seções 2.1.1.b e 2.1.2., respectivamente. Cf. GADAMER, 2007. pp. 361-385.

¹⁴² A respeito da passividade e das máximas, cf. ARENDT, 1993b. pp. 57 e 91, respectivamente.

pensamento tão mais alargado quanto possível –, senão que é uma *propriedade* mesma do acontecimento observado, sempre particular e contingente. A imparcialidade não é um apelo pelo neutro, pelo racional que universaliza e dilui os interesses particulares e específicos. A imparcialidade deveria ser a derrota da *uni-parcialidade*, do ponto de vista único, em detrimento da *pluri-parcialidade*, do ponto de vista pluralizado, coletivizado, sociabilizado; do pensamento alargado até um máximo¹⁴³. Levar o outro – e tantos “outros” quanto possível – em consideração: esse é o pedido da imparcialidade e o modo de alcançá-la.

De outro modo, poderíamos colocar novamente a questão como a busca de um *tertium comparationis* que nos permitisse lidar com a característica singular dos sentidos (não-objetivos) de se ater aos particulares e do imperativo da razão para tratar com os universais. É, por assim dizer, que Arendt escolhe o *juízo estético* (e não o juízo moral) com aquele que permitiria aos homens este compartilhar dos eventos particulares, sem torná-los nem gerais nem finalísticos (ou úteis¹⁴⁴). Ela diz, a esse respeito, que “a ausência de fim dos objetos de arte, tanto quanto a aparente ausência de fim da variedade da natureza, tem o ‘fim’ de agradar aos homens, de fazê-los sentir-se em casa no mundo”¹⁴⁵. E, finalmente, entre os *juízos estéticos determinantes* e os *reflexionantes*, a escolha é por estes últimos¹⁴⁶, já que “a finalidade é uma idéia pela qual regulamos nossas reflexões em nossos juízos reflexionantes”¹⁴⁷.

Portanto, o pacto de que se trata aqui é justamente o direito de habitar um mundo belo, criado pela comunicabilidade geral, que nos proporciona prazer, se nos

¹⁴³ A respeito desse máximo (que poderia ser o limite de um consenso possível), Chantal Mouffe retoma a crítica de Wittgenstein ao racionalismo para enfatizar: “Onde dois princípios que não podem ser reconciliados realmente se encontram, cada homem declara o outro um tolo e um herético. Eu disse que ‘combateria’ o outro homem – mas não lhe daria razões? Certamente; mas quão longe iriam? Ao fim das razões, vem a persuasão”. WITTGENSTEIN *apud* MOUFFE, 2005. p. 18. Nas *Lições*, o único instante em que Arendt menciona o caráter persuasivo da publicização dos juízos é na décima terceira (e última) lição. Cf. ARENDT, 1993b. p. 93.

¹⁴⁴ “Se o § 41 fala de um ‘interesse pelo belo’, ele fala, na verdade, de um ‘interesse’ no desinteresse. O interesse aqui refere-se à utilidade. (...) Porque podemos chamar algo de belo, temos ‘um prazer em sua existência’, e é ‘nisso que consiste todo o interesse’. (...) E a característica peculiar desse interesse é que ele ‘interessa apenas em sociedade’”. ARENDT, 1993b. p. 94.

¹⁴⁵ ARENDT, 1993b. p. 98.

¹⁴⁶ Para Arendt, é clara a contraposição quando expõe que “a *Crítica do juízo* lida com juízos reflexionantes, enquanto distintos dos juízos determinantes. Juízos determinantes subsumem o particular sob uma regra geral; juízos reflexionantes, pelo contrário, ‘derivam’ a regra do particular”. (ARENDT, 1993b. p. 106). Essa faculdade de juízo, então, não é a subsunção de particulares a partir de universais. De modo contrário, é a expressão de opiniões geradas desde um particular, até alcançar um ponto de vista geral, comunicável – para que se possa efetivamente falar sobre (ou falar do) acontecimento, sempre particular e contingente, utilizando-se a linguagem (sempre pública) e elaborando um discurso (e não somente uma expressão).

¹⁴⁷ ARENDT, 1993b. p. 98.

entregamos a ele com uma satisfação desinteressada [*uninteressiertes Wohlgefallen*]. “O prazer [em sua existência] que sentimos quando nos confrontamos com a beleza”¹⁴⁸, que Kant chama de satisfação desinteressada, é justamente a exceção à regra de que “quanto maior a privação e quanto maior o desprazer, tanto mais intenso será o prazer”¹⁴⁹. Ao notar que estamos (e, diríamos, que devemos estar) “expostos” à política – ao acontecimento [*Begebenheit*] – Arendt reafirma sua desconfiança em qualquer forma de privação e de desprazer que nos impediria – pela impossibilidade de comunicação ou pelo isolamento forçado dos homens, por exemplo – de desfrutar da política e, portanto, do mundo. Um mundo em que não haja (ou não seja permitido, por uma força superior) esta exposição, não seria somente um mundo menos belo, mas efetivamente um mundo desabitado – a sociabilidade, assim, não é a meta da humanidade do homem, mas sua própria origem¹⁵⁰. Com isso, poderíamos dizer que é pelo menos por esta razão que notamos o empenho de Arendt em concentrar seus esforços para tratar da comunidade humana (sociedade) e de porque e como a faculdade do juízo tem relações com humanidade (do homem). O que procuramos expor nas linhas anteriores, desse modo, seria uma forma possível de se compreender o que afirmou Kant no § 41, que transcrevemos abaixo:

Se admitirmos que o impulso para a sociedade é natural do homem, mas a sua adequação ou propensão à sociedade, isto é, à *sociabilidade*, como um requisito para o homem como ser destinado à sociedade, portanto, como uma propriedade que pertence ao *ser humano e à humanidade (Humanität)* [não é natural], então não podemos deixar de considerar o gosto como uma faculdade para julgar tudo aquilo a respeito de que podemos comunicar nosso *sentimento* a todos os outros homens, e isto como meio de realizar aquilo que a inclinação natural de cada um deseja.¹⁵¹

2.6.3. Exemplos: um mediador, não um universal

Ainda sobre a necessidade de um “comparativo” para que se possa articular o particular sem ter de apelar para generalizações, Arendt expõe a segunda solução apresentada por Kant para apoiar o juízo¹⁵²: “a validade *exemplar*”¹⁵³. Essa idéia visa remediar problemas como: i) a impossibilidade de se apelar ao geral para subsumir particulares, pois não haveria regras (universais) da razão para os acontecimentos, ainda menos se eles forem encarados como “objetos de arte” produzidos pela excelência das

¹⁴⁸ ARENDT, 1993b. p. 41. Cf. também nota 144.

¹⁴⁹ ARENDT, 1993b. p. 41.

¹⁵⁰ ARENDT, 1993b. p. 95.

¹⁵¹ KANT *apud* ARENDT, 1993b. p. 94.

¹⁵² Na *Crítica da Razão Pura* (KANT, 1987. B 173.), Kant afirma, de fato, que “exemplos são os apoios [*Gängelband*] do juízo”. KANT *apud* ARENDT, 1993b. pp. 98 e 107.

¹⁵³ ARENDT, 1993b. p. 98.

ações de um gênio e observados pela criticidade de espectadores em comunidades, fundadas a partir do discurso; ii) a exigência da dignidade do homem em ser visto em sua singularidade, o que impediria qualquer comparação e seria independente do tempo histórico, embora esta mesma exigência reflita, sempre, a “humanidade em geral”; iii) a idéia kantiana de que “o belo é um fim em si mesmo porque todo o seu significado possível está contido nele mesmo, sem referência – sem vínculo, por assim dizer, com outras coisas belas”¹⁵⁴; iv) a contradição das idéias anteriores com a afirmação de um progresso e de uma história infinitos – o que nos leva ao impedimento de estabelecer, baseado em conceitos, definições para as obras humanas, ou, baseado no gosto, juízos para eventos históricos¹⁵⁵.

Diante dessas contradições e dificuldades, Kant observa, conforme nos diz Arendt, que “em juízos que não são cognições podemos encontrar ou pensar em [uma obra] que seja a melhor [obra] possível, e tomá-la como exemplo de como [as obras] deveriam efetivamente ser: [a obra] *exemplar*”¹⁵⁶. Deste modo, a *definição* (ou, em termos kantianos, o juízo com “validade exemplar”¹⁵⁷) do que seria a melhor obra se fundamentaria em um exemplo, aquele “melhor exemplo”, que se pôde conceber, lembrar ou imaginar. É, portanto, por essa conclusão de como agimos quando exercitamos a faculdade de juízo, que Arendt vai escrever: “Na *Crítica da razão pura*, a imaginação está a serviço do intelecto; na *Crítica do juízo*, o intelecto ‘está a serviço da imaginação’”¹⁵⁸.

Entretanto, poderíamos ser levados, pela exposição acima, a confundir o uso cotidiano que fazemos dos exemplos e a função específica – de apoio ao juízo – que agora conferimos a eles. Ao sermos questionados, por hipótese, sobre a possibilidade de utilizarmos o evento do Nazismo alemão como exemplo de uma grande obra da humanidade, poderíamos ser tentados, de imediato, ou a rechaçar completamente essa possibilidade ou a aceitá-la. Vejamos então, a partir do que já foi exposto sobre a faculdade de juízo, como, de fato, poderíamos proceder.

¹⁵⁴ ARENDT, 1993b. p. 99.

¹⁵⁵ “[Para que o juízo] esteja a serviço da inteligibilidade de um momento, na sua especificidade, ele não pode perder-se no fluxo da História, que é o que ocorre quando se parte do pressuposto de que a História é progresso. De fato, nessa hipótese, o *telos* do processo histórico adia o juízo, obscurecendo a avaliação do significado de um evento particular – algo insuportável diante da ruptura trazida pela experiência totalitária”. LAFER, 1988. p. 305.

¹⁵⁶ ARENDT, 1993b. p. 98. Não nos parecem de todo distantes destes argumentos as reflexões de Gadamer sobre “o exemplo do clássico”. Cf. GADAMER, 2007. pp. 378-385.

¹⁵⁷ KANT, 1993. § 22.

¹⁵⁸ ARENDT, 1993b. p. 106.

O gosto daquele indivíduo que se vê confrontado com tal questionamento pode dizer da grande obra que foi o Nazismo: ele é belo por sua grandeza e importância, por seu destaque na história da Humanidade. À primeira impressão do gosto, dada pela imaginação, pode-se ter a sensação de prazer diante da representação do Nazismo, ainda mais se essa representação desconsiderar aspectos que poderiam causar (e, evidentemente, causam) *repugnância*¹⁵⁹. Entretanto, para julgar, é a operação de reflexão que, de fato, constitui o exercício da faculdade de juízo. Tomados pontos de vista gerais e considerados os juízos possíveis de outros homens ausentes (como, por exemplo, aquilo que poderiam ter dito os que morreram nas câmaras de extermínio, ou mesmo os próprios alemães, se tivessem podido, naquelas circunstâncias, como comunidade, criar seu sentido comum), com mentalidade suficientemente alargada (que incluía, para citar, os efeitos para os homens e a devastação causada pela erradicação do humano, assim como pela quebra do pacto fundamental de hospitalidade e paz, ou mesmo pela extinção das máximas que permitem o juízo), é difícil crer que um novo prazer, que alguma satisfação desinteressada, pudesse advir de tal reflexão. Neste particular, talvez fique mais claro o choque de Arendt diante de Eichmann, já que poderia parecer que ele pretendia transmitir certa satisfação (ou, o que poderia parecer ainda pior naquele caso, alguma “inocência”¹⁶⁰) ao olhar para a exposição de seus atos, feita pelos promotores, em seu julgamento. Satisfação dada pelo prazer de ter cumprido seu dever o melhor que pôde – a *banalização do mal* que causou. Entretanto, se levarmos em conta o argumento apresentado, poderíamos arriscar dizer que foi também por esse motivo que Arendt percebeu não uma insanidade em Eichmann, mas sua incapacidade (ou renúncia) de julgar – ou, em outras palavras, de realizar a “operação de reflexão”, de *considerar* o mal (que impediria sua banalização). Do mesmo modo, ela nota que o totalitarismo empreendido durante o Nazismo é uma ruptura, um evento

¹⁵⁹ A respeito da diferença entre o belo e o repugnante, Arendt relembra que o Kant afirmara no § 48 da *Crítica da Faculdade do Juízo*, dizendo: “o verdadeiro oposto do belo não é o feio, mas ‘aquilo que provoca ‘repugnância’.” (ARENDDT, 1993b. p. 87.). Valeria também lembrar o contraste que fizemos na nota 95.

¹⁶⁰ “A cada uma das acusações, Eichmann declarou-se: ‘Inocente, no sentido da acusação’. Em que sentido então ele se considerava culpado?”, perguntava-se Arendt em seu testemunho sobre o caso. Cf. ARENDT, 1999a. p. 32. Utilizamos o termo entre aspas porque, segundo Nietzsche, há um outro tipo de inocência que diz respeito aos espíritos nobres quando “*retornam à inocente* consciência dos animais de rapina”. Cf. NIETZSCHE, 1998. p. 32. (grifo do autor, negrito nosso). Destacamos esta diferença, a qual olhos lânguidos querem dar aparência de semelhança, para que possamos deixar clara nossa discordância em atribuir ao pensamento de Nietzsche o desvio tomado pelos totalitarismos. Não poderíamos supor que Eichmann seja – e Arendt parece demonstrar claramente este fato – um “espírito nobre”. Ainda menos quando vemos que ele “repetia incessantemente (...) que só podia ser acusado de ‘ajudar e assistir’ à aniquilação dos judeus”. Cf. ARENDT, 1999a. p. 33.

que a tradição não consegue explicar, porque não pode compreender – porque, efetivamente, não consegue julgar, ou seja, não consegue nem imaginar (representar o que foi o evento do Nazismo como um todo, ainda que particular) e nem refletir sobre ele.

Diríamos, então, que nem há exemplos sobre os quais pudéssemos nos apoiar para julgar o evento do Nazismo quanto que o evento, em si, não se configura como *exemplo*¹⁶¹ – “de modo a ver no particular o que é válido para mais de um caso”¹⁶². Desta história, como evento, só podemos nos lembrar (como *memória* do passado), mas nunca na totalidade e suficiência de um exemplar¹⁶³ (como exemplo da *imaginação*¹⁶⁴).

¹⁶¹ Por mais difícil que possa parecer sustentar esta idéia diante do uso freqüente que Arendt e outros autores fazem dos eventos totalitários, poderíamos apelar à sua própria conclusão sobre a questão de Eichmann ser tomado como um exemplo: “Trata-se de um caso exemplar de má-fé, de auto-engano misturado a ultrajante burrice? Ou é simplesmente o caso do criminoso que nunca se arrepende, que não pode se permitir olhar de frente a realidade porque seu crime passou a fazer parte dele mesmo? (...) O criminoso comum só pode se proteger com eficácia da realidade do mundo não criminoso dentro dos estreitos limites da sua gangue. (...) Ele [Eichmann] e o mundo em que viveu marcharam um dia em perfeita harmonia”. Seria, portanto, por esse motivo que o caso de Eichmann é tratado como um exemplo de “banalidade do mal”, e não de grande obra humana. ARENDT, 1999a. pp. 64-65.

¹⁶² ARENDT, 1993b. p. 107.

¹⁶³ André Duarte comenta que a “a aventura totalitária sinaliza, exemplarmente”, não algo a partir do qual poderíamos refletir, mas “a nossa incerteza irremediável quanto à posse de valores fundamentais para a justa e correta orientação de nosso pensamento, juízo e ação diante das situações particulares no presente”. (DUARTE in ARENDT, 1993b. p. 132.). O evento do Nazismo, desse modo, talvez possa se configurar como “exemplo negativo”.

¹⁶⁴ Sobre a distinção entre *memória* e *imaginação*, cf. ARENDT, 1993b. pp. 101-107. “*Da imaginação*”. Em resumo, Arendt diz que “a imaginação é a condição da memória, sendo uma faculdade muito mais abrangente”, já que “a imaginação não precisa ser guiada por essa associação temporal [da memória]; pode tornar presente, à vontade, o que quer que escolha”. Kant, como ela relembra, descobre que o papel da imaginação é prover tanto “esquemas [i. e. uma imagem para um conceito (KANT, 1987. *B 180.*)] para a cognição” quanto “*exemplos* para o juízo”. (ARENDT, 1993b. p. 102)

SEÇÃO 3: SOBRE O COMPREENDER

“Initium ergo ut usset, creatus est homo, ante quem nullus fuit”. Santo Agostinho¹⁶⁵.

3.1. Primeiras idéias e motivações

Poderíamos fazer certa analogia entre a postulação de Hegel sobre o fim da História e a tentativa de Arendt em perceber no fenômeno do totalitarismo um “novo” começo da história¹⁶⁶. Se, por um lado, o filósofo argumenta sobre o fato de, a partir da Revolução Francesa, o homem (que havia alcançado a liberdade) não precisar mais “fazer história” – decretando, com isso, o fim da História –, Hannah Arendt, por outro, enfatiza que a novidade do totalitarismo nos impele à continuação da História. Somente nessa continuação é que poderemos, efetivamente, compreender o começo e o fim da história do totalitarismo – poderemos entender seu *significado*. A partir disto, então, poderíamos notar a relevância da discussão sobre o Compreender na filosofia política de Arendt e, em particular, as relações que se pode estabelecer com o muito que viemos traçando até o momento: a faculdade de juízo estético enquanto juízo político.

Nossa referência principal nesta seção deixa de ser o curso sobre a filosofia política de Kant, ministrado por Arendt no outono de 1970, e passa a ser um texto breve e anterior chamado “*Compreensão e política*”, publicado em 1953 – cinco anos antes da edição de sua obra “mais ambiciosa”: *A condição humana*. Embora este contexto possa ser particularmente curioso e interessante, a recorrência dos temas arendtianos não o torna imprescindível e, mais ainda, faz de nossa tentativa de “costurar” tais textos algo nem tanto anacrônico¹⁶⁷.

¹⁶⁵ “Para que um tal começo pudesse ser, foi o homem criado sem que ninguém o fosse antes”. Santo Agostinho *in A Cidade de Deus*.

¹⁶⁶ É corrente em alguns tradutores a idéia de registrar a diferença que Arendt dá aos termos “*history*” e “*story*”. Em português, poder-se-ia adotar as respectivas traduções, “história” e “estória” (como em ARENDT, 2002.), ou ainda, adotar as grafias “História” e “história”, respectivamente. Em alguns lugares, como na tradução de André Duarte das *Lições*, tem-se preferido indicar a diferença destacando o termo utilizado por Arendt, em inglês, entre colchetes – o que também seguimos neste texto. Neste parágrafo, em especial, adotamos a distinção entre letra inicial maiúscula e minúscula, por estilo. *Grosso modo*, deve-se entender “história” por “acontecimento” e “História” como o curso das “histórias” humanas em sua totalidade.

¹⁶⁷ Apesar dessa nossa crença, há alguns comentadores de Arendt que poderiam discordar de nosso otimismo em trabalhar com obras de períodos tão distintos. Ronald Beiner, por exemplo, que publicou a versão em inglês das *Lições*, aponta “duas fases mais ou menos distintas: jovem e madura, prática e contemplativa” no pensamento arendtiano. Entretanto, conforme se pode notar na contra-argumentação do artigo, “é difícil manter a idéia de duas teorias ou modelos baseados na distinção [sugerida por Beiner e Bernstein] entre ativo e contemplativo ou político e a-político”. BEINER *apud* DEGRYSE, 2006. pp. 92-93. (traduções nossas).

É com muita razão – pessoal e histórica –, e com alguma justificação, que Arendt situa o fenômeno do totalitarismo como um de seus principais objetos de investigação e, mais ainda, como evento – que lhe *aconteceu* – a partir do qual estabelece alguns de seus principais conceitos políticos. Alegar, por exemplo, que “os movimentos totalitários brotaram no mundo não-totalitário”¹⁶⁸ e que “as próprias ações desse movimento constituem uma ruptura com todas as nossas tradições”¹⁶⁹ é, ao nosso entendimento, um apelo para que os teóricos se voltem para a situação prática – e necessária – de compreender aquilo que “acontece” e de buscar seu significado.

Sua convocação a que se compreenda o totalitarismo, portanto, é um apelo à ação – e, como veremos, “a compreensão torna-se o outro lado da ação”¹⁷⁰. Para ela, é vão e mesquinho, perigoso até, esperar alguma compreensão final antes que se possa, efetivamente, “lutar contra o totalitarismo [mesmo] sem compreendê-lo”¹⁷¹. Afinal, habitamos todos o mesmo planeta Terra e a necessidade de compreensão, para Arendt, nos permite “lidar com nossa realidade, reconciliarmo-nos com ela, isto é, tentarmos nos sentir em casa no mundo”¹⁷². Sua aposta na “inconfundível singularidade” do indivíduo, que é justamente o elemento propiciador da novidade inerente a cada nascimento e a cada ação, faz, por outro lado, que o homem nasça como um estranho e permaneça sempre um estranho. É nesta condição que ele busca, pela compreensão, alguma reconciliação com um mundo em que as coisas são definitivamente contingentes – para o bem e para o mal.

3.2. A compreensão e a reconciliação

Ao contrário do que se possa supor inicialmente, esta reconciliação não é condição e nem consequência do perdão. Reconciliar-se não pressupõe qualquer perdão, mas sim um ativo refletir sobre o mundo – para “aprender a lidar com o que irrevogavelmente passou e reconciliar-se com o que inevitavelmente existe”¹⁷³. A reconciliação, ao contrário do perdão, demanda ainda um constante exercício de afirmação da vida, dos homens e do *estar-entre-homens* – que “torna suportável para nós a convivência com outras pessoas, para sempre estranhas em um mesmo mundo; e

¹⁶⁸ ARENDT, 2002. p. 41.

¹⁶⁹ ARENDT, 2002. p. 41.

¹⁷⁰ ARENDT, 2002. p. 52.

¹⁷¹ ARENDT, 2002. p. 39.

¹⁷² ARENDT, 2002. p. 39.

¹⁷³ ARENDT, 2002. p. 52.

torna possível para elas suportar-nos”¹⁷⁴. Dessa forma, falamos de um processo contínuo, interminável, que se estende porquanto durar a existência humana – no singular e no plural –, ao passo que o perdoar é uma “ação única que culmina em um ato único”¹⁷⁵. Aquele processo, assim, “é um processo complexo, que jamais produz resultados inequívocos” e nem finais¹⁷⁶. Ao contrário do movimento (*kinésis*) empreendido com fins a uma determinada produção *significante*, fala-se aqui de um exercício ativo (*enérgeia*) em uma busca constante de um *significado*.

Novamente, Arendt volta-se de costas para doutrinários que buscam – muitas vezes de modo violento – assegurar a univocidade da verdade ou o caráter finalístico dos processos. Assim como o exercício da faculdade de juízo, a compreensão vê seu fim em si mesma – vislumbrar o sentido e produzir o significado: esses são os resultados que se pretende alcançar ao final do processo de vida, “à medida que tentamos nos reconciliar com o que fazemos e com o que sofremos”¹⁷⁷. É, portanto, por estes motivos, que sua convocação volta-se para aqueles que não se acomodaram nas cômodas verdades lógicas dadas pragmaticamente¹⁷⁸ e nem tampouco desistiram de agir; é para aqueles que se sentem honrados em saber que seu nascimento “garante uma história que nunca pode acabar, por ser a história dos seres cuja essência é começar”¹⁷⁹.

Entretanto, vale novamente lembrar, o totalitarismo é um movimento que rompe com a tradição e não nos permite manter o juízo – “nossa faculdade para lidar com o passado”¹⁸⁰ –, o senso comum (*sensus communis*), ou mesmo a “busca de significado e da necessidade de compreender”¹⁸¹. Mais ainda, Arendt nota que “o problema da sabedoria do passado é que ela, por assim dizer, morre em nossas mãos tão logo tentamos aplicá-la de forma honesta às experiências políticas centrais de nosso tempo”¹⁸². Para lidar com essa falta de apoio na tradição, sem ter de apelar para regras gerais, Arendt assume que “conhecimento e compreensão não são a mesma coisa, mas interligam-se. A compreensão baseia-se no conhecimento e o conhecimento não pode se

¹⁷⁴ ARENDT, 2002. pp. 52-53.

¹⁷⁵ ARENDT, 2002. p. 39.

¹⁷⁶ ARENDT, 2002. p. 39.

¹⁷⁷ ARENDT, 2002. p. 40. Cf. também ARENDT, 1993b. p. 71.

¹⁷⁸ “Aqui a verdade torna-se de fato o que alguns lógicos alegam que ela é, a saber, consistência; só que essa equação implica a negação da idéia de verdade, na medida em que cabe à verdade sempre revelar algo, ao passo que a consistência é só um modo de ordenar afirmações, faltando-lhe, assim, o poder da revelação. (...) O totalitarismo procede, é claro, de uma maneira mais brutal que, infelizmente, e por isso mesmo, é também mais eficaz”. ARENDT, 2002. p. 48.

¹⁷⁹ ARENDT, 2002. p. 52.

¹⁸⁰ ARENDT, 1993a. p. 163.

¹⁸¹ ARENDT, 2002. p. 48.

¹⁸² ARENDT, 2002. p. 41.

dar sem que haja uma compreensão inarticulada, preliminar”¹⁸³. A *imaginação*, novamente, como a faculdade de criar idéias gerais a partir dos particulares, deverá ser a faculdade para nos permitir tal articulação. É dessa forma que Arendt irá concluir seu ensaio:

Somente a imaginação nos permite ver as coisas em suas perspectivas próprias; só ela coloca a uma certa distância o que está próximo demais para que possamos ver e compreender sem tendências ou preconceitos; e só ela permite superar os abismos que nos separam do que é remoto, para que possamos ver e compreender tudo o que está longe demais como se fosse assunto nosso. (...) Sem esse tipo de imaginação, que na verdade é compreensão, jamais seríamos capazes de nos orientar no mundo.¹⁸⁴

3.3. A compreensão e o conhecimento

Antes, porém, deveríamos explorar um pouco mais o modo como poderia dar-se essa interligação entre o conhecimento e a compreensão. Talvez seja somente em *A Vida do Espírito*, o último livro iniciado (e não concluído) por Arendt, que poderemos buscar alguns elementos para lançar algumas idéias. André Duarte faz um resumo de como Arendt, apropriando-se dos conceitos kantianos, poderia “pensar para além da possibilidade de todo conhecimento”¹⁸⁵:

Uma das teses principais do livro [*A Vida do Espírito*] é a que diferencia os processos de pensamento (derivados da *Vernunft* kantiana) que se ocupam de *buscar o sentido* das coisas e aqueles provenientes do interesse pela cognição (derivados da *Verstand*), que almejam o conhecimento de alguma verdade.¹⁸⁶

Deste pequeno esquema, poderíamos presumir que essa *busca pelo sentido*, empreendida pela compreensão e pelo pensamento (por exemplo, na “operação de reflexão”), se dá a partir daquele limitado campo de conhecimento – as coisas sobre as quais entendo, ou tenho algum entendimento – provenientes da cognição. A ampliação desse campo, por sua vez, permitiria que a base a partir da qual nos lançamos a compreender fosse ampliada; o que ampliaria a própria capacidade de compreensão. Ou seja, o resultado da compreensão – o *significado* – adquire maior validade, aproximando a *verdade exemplar*, utilizada pela *Vernunft*, da verdade perseguida pela *Verstand*.

A epígrafe de que se vale Arendt neste ensaio, um texto de Kafka, já demonstra o modo cuidadoso como ela se aproxima de tais concepções de verdade: “É difícil dizer

¹⁸³ ARENDT, 2002. p. 42.

¹⁸⁴ ARENDT, 2002. p. 53.

¹⁸⁵ DUARTE in ARENDT, 1993b. p. 137.

¹⁸⁶ DUARTE in ARENDT, 1993b. p. 137.

a verdade, embora haja apenas uma; mas ela é viva, e por isso tem um cambiante rosto vivo”¹⁸⁷.

Apesar da aparente logicidade da seqüência dos passos, é preciso atentar para o fato de que o argumento de Arendt se dá de maneira circular. Ou seja, “a compreensão precede e sucede o conhecimento”¹⁸⁸, conferindo-lhe significado, embora se baseie nele, como vimos¹⁸⁹. Chegaríamos, assim, ao momento em que a compreensão se basearia em algum “conhecimento” desconhecido. Se isso parece não enfraquecer sua confiança neste discurso talvez seja porque seu receio, na verdade, é com relação aos métodos que “afogam tudo o que é desconhecido e carece de compreensão em um mar de familiaridades e plausibilidades”¹⁹⁰. Assim, a comunidade – um conjunto conceitual formado por observadores, atores, *sensus communis*, publicidade, imaginação-reflexão – seria, em nosso modo de resgatar a força do argumento, aquele ponto de flutuação e de apoio neste mar.

3.4. A compreensão, a confiança e a suspeita: necessárias em alguma medida

Um “conhecimento” desconhecido, pelo que dissemos, se e quando sustentado por esta comunidade, por um breve período, de modo a dar validade a determinados juízos – que balizam o esforço de compreensão –, permitiria que tais juízos adquirissem, talvez, a validade exemplar de que necessitam para aproximarem-se da verdade cognitiva necessária para que se ergam as primeiras bases de conhecimento. Se a própria Arendt admite o fato de sua circularidade talvez seja devido a sua lembrança de que “a verdadeira compreensão não se cansa jamais do diálogo interminável e dos ‘círculos viciosos’, pois acredita que a imaginação vai acabar conseguindo ter ao menos um vislumbre da sempre assustadora luz da verdade”¹⁹¹. Diríamos, até, que uma *certa*

¹⁸⁷ A tradução, feita pelo editor, se refere ao seguinte texto, no original em alemão: “*Er ist schwer, die Wahrheit zu sagen, denn es gibt zwar nur eine; aber sie ist lebendig und hat daher ein lebendig wechselndes Gesicht*”. (Franz Kafka). O texto original talvez sirva, aos que falam alemão, como possibilidade de comparar e assegurar sua relevância para nossa discussão.

¹⁸⁸ ARENDT, 2002. p. 42.

¹⁸⁹ Cf. nota 183.

¹⁹⁰ ARENDT, 2002. p. 44. É interessante notar que Arendt vai buscar reforço para esse argumento na autoridade – nada lógica – de Nietzsche. Embora não haja nenhuma referência sobre a citação, ela diz: “Como Nietzsche teve a oportunidade de observar, é da alçada do desenvolvimento da ciência ‘dissolver o <<conhecido>> no desconhecido – mas a ciência *quer* fazer justo o *oposto* e inspira-se no instinto de reduzir o desconhecido a algo que é conhecido’.”.

¹⁹¹ ARENDT, 2002. p. 53.

*confiança*¹⁹² no mundo seria necessária para alavancar o processo de compreensão e conhecimento. As primeiras experiências humanas diante do desconhecido seriam, portanto, fundadas na necessidade de compreensão – e, somente depois, neste conhecimento (empírico ou racional).

Finalmente, esta *certa confiança*, que possibilitaria uma compreensão preliminar, seria a própria linguagem do mundo, que nos é passada quando chegamos ao mundo e da qual deixamos de partilhar quando deixamos de habitar entre os homens. Para Arendt, mais especificamente, é “a linguagem popular, ao expressar uma compreensão preliminar, [que] inicia assim o processo da verdadeira compreensão”¹⁹³. Por outro lado, seguindo estas idéias, a estupidez¹⁹⁴ – que é a ausência de juízo – impediria qualquer compreensão.

Poderíamos supor, então, que um homem de juízo (um *phronimos*) adotaria, com discernimento, para a mesma medida de confiança (no mundo), uma medida (talvez maior) de suspeita e de flexibilidade. Isto o permitiria julgar, por si e a partir de si mesmo e de uma *consideração imaginativa*¹⁹⁵ do outro, as leis em que se baseiam o convívio entre os homens e a própria tradição que sustenta este convívio, diante da imutável contingência do mundo, dos homens e de suas ações. Se esta tradição esbarrar, num limite já presenciado (e, por isso mesmo, novamente presenciável), na impossibilidade de explicar os acontecimentos, restaria ainda à comunidade de cidadãos¹⁹⁶ – em seu duplo e conjugado papel de observador e ator – produzir a novidade necessária para impedir (ou transformar) a estagnação diante do absurdo que pode acontecer; e que, com efeito, vez por outra acontece. A manutenção empreendida por estes cidadãos seria a da dignidade da política – que lhes confere e lhes propicia a mais alta das dignidades humanas, a glória, ao mesmo tempo em que protege a mínima dignidade humana, a de conhecer (e de reconhecer-se em) sua própria natureza – e não a da estabilidade (instável) ou do bem-estar de sua sociedade. O cuidado que Arendt têm

¹⁹² Em *Origens do Totalitarismo*, Arendt afirma que “[nos campos de concentração] o homem perde a confiança em si mesmo como parceiro dos próprios pensamentos e perde a confiança elementar no mundo necessária para que se possam ter quaisquer experiências. O ‘eu’ e o mundo, a capacidade de pensar e de sentir, perdem-se ao mesmo tempo”. *Apud* ARENDT, 1993b. p. 116.

¹⁹³ ARENDT, 2002. p. 43.

¹⁹⁴ Sobre o modo como Arendt trata o tema da estupidez, cf. ARENDT, 2002. pp. 45-48.

¹⁹⁵ Este termo é cunhado, até onde sabemos, por Duarte, em uma oposição possível a qualquer consideração do outro vista como empatia. Cf. DUARTE in ARENDT, 1993b. p. 125

¹⁹⁶ Sobre a importância destes cidadãos, em comparação com a (também importante) presença de leis e costumes, Arendt afirma que “qualquer incidente pode destruir costumes e moralidade que não se fundem mais na legalidade; qualquer contingência pode ameaçar uma sociedade que não está mais garantida por cidadãos”. ARENDT, 2002. p. 46.

na preservação deste mínimo de dignidade humana – que tem seu eco na plena dignidade da política – aparece de modo muito evidente quando relembra *O espírito das leis*, publicada quase duzentos anos antes dos eventos que afirmaram a constrangedora verdade que Montesquieu anunciava:

O homem, este ser flexível que, em sociedade liga-se aos pensamentos e expressões de outros, é tão capaz de conhecer sua própria natureza, quando esta lhe é mostrada, quanto o é de perdê-la, a ponto de sequer chegar a senti-la (*d'em perdre jusqu'au sentiment*) quando a estão roubando.¹⁹⁷

A compreensão, portanto, se apresenta como atividade necessária. Sua necessidade, como se pretendeu argumentar ao longo do texto, não se daria somente por sua importância – porque ela permitiria o juízo, asseguraria a manutenção do *sensus communis* ou facilitaria nossa capacidade de agir de modo justo em comunidade. É principalmente porque uma vida sem a busca de um sentido mostra-se tão vazia e desorientada quanto parece perigosa uma sociedade que não percebe, em cada momento, o significado de sua existência, do progresso de seus eventos e de sua História. É por esta angústia e por este perigo que sentimos a *necessidade* de compreender¹⁹⁸. Mas, como bem expressou o poeta Álvaro de Campos a respeito desta angústia e deste perigo:

Ah, perante esta única realidade, que é o mistério,
Perante esta única realidade terrível — a de haver uma realidade, (...)
Este abismo de a existência de tudo ser um abismo, (...)
— Perante isto tudo como tudo o que os homens fazem,
Tudo o que os homens dizem,
Tudo quanto constroem, desfazem ou se constrói ou desfaz através deles,
Se empequena!
Não, não se empequena... se transforma em outra coisa — (...)
— Aquilo que faz que haja deuses e Deus e Destino, (...)
Aquilo que, quando se abrangeu tudo, ainda ficou fora,
Porque quando se abrangeu tudo não se abrangeu explicar por que é um tudo,
Por que há qualquer coisa, por que há qualquer coisa, por que há qualquer coisa!

Minha inteligência tornou-se um coração cheio de pavor, (...)
E deste medo, desta angústia, deste perigo do ultra-ser,
Não se pode fugir, não se pode fugir, não se pode fugir!¹⁹⁹

¹⁹⁷ MONTESQUIEU *apud* ARENDT, 2002. p. 47.

¹⁹⁸ Corroborando estas idéias, e defrontando-se “com a tentativa totalitária bastante realista de roubar do homem a sua própria natureza, sob o pretexto de transformá-la”, Arendt vai concluir: “O que se entrevê aqui [nas palavras de Montesquieu] é mais do que a perda da capacidade de ação política, condição central para a tirania, mais do que a expansão da fala de sentido e mais do que a perda do senso comum (...); trata-se da perda da busca de significado e da **necessidade de compreender**”. ARENDT, 2002. pp. 47-48. (negrito nosso).

¹⁹⁹ Adaptação do poema *Ah, Perante*, do heterônimo de Fernando Pessoa, Álvaro de Campos.

CONCLUSÃO

“Partir para o deserto é partir para o mais longe de si mesmo. E dali depois voltar para o mais perto”. Jean-Yves Leloup.

Pareceu-nos justificável iniciar este estudo sobre algumas das propostas de Hannah Arendt para o tema do Juízo e da Compreensão em sua filosofia política. Isto porque, inicialmente, levamos em consideração nossa percepção de que o mundo ocidental vive, por um lado, à sombra de rupturas²⁰⁰ ainda não completamente compreendidas – e nem ultrapassadas – e, por outro, momentos de alegada estabilidade política. Mesmo se concordássemos sobre este último aspecto, não poderíamos nos furtar em questionar se os conflitos surgidos *entre* as pessoas – e mesmo os conflitos que acontecem *dentro* das pessoas – são ou não problematizadores dos alcances de nossa *Compreender* e de nosso *Agir*. Seriam estes conflitos um diagnóstico ou os próprios efeitos do modo como se faz – e se entende – a política, atualmente? Seguindo esta intuição, também poderíamos dizer: o silenciamento, a exclusão e a morte em grande escala – em suma, tudo aquilo que erradica o “humano” – não seriam alguns dos fatores decisivos que dificultariam a compreensão sobre o que é esta política?

A partir das leituras de Arendt, vislumbramos a possibilidade de que, ao pensar a condição humana e, em particular, ao estudar a faculdade mais política de seu espírito, abrirmos possibilidades para avançar na compreensão daquilo que levaria o homem a esta erradicação – ao descarte do “humano”. Do mesmo modo, pensar a condição humana em que se dá o exercício da faculdade de juízo e a necessidade de compreensão nos permitiria uma revisão dos conceitos envolvidos naquilo que acontece quando os homens *agem* na Terra; ou seja, enquanto *são* políticos e fazem política.

Entretanto, pudemos observar que, de um lado, Arendt anuncia a vitória de seu *Animal Laborans*²⁰¹ e nos apresenta um diagnóstico do mundo aparentemente pessimista, mesmo fornecendo algumas ferramentas que nos permitiriam repensar a

²⁰⁰ Arendt se depara com essa problemática da ruptura em, pelo menos, dois momentos: durante o julgamento de Eichmann e após o lançamento do *Sputnik*. É pensando a partir desses dois acontecimentos, em princípio, que ela irá se defrontar com a pluralidade dos homens e com suas ações, temas caros à política. Estes eventos foram relatados, respectivamente, nas obras *Eichmann em Jerusalém* e *A Condição Humana*.

²⁰¹ Esta vitória significa, parcialmente, a supremacia do reino da necessidade sobre o reino da contingência. Ou seja, a derrota da política pelo *labor*, pelas atividades de sobrevivência e de produção. Isto porque Arendt liga a idéia de ação política à de contingência e de novidade. Assim, a vitória do metabolismo repetitivo e genérico do *Animal Laborans* não permite a expressão da individualidade – componente fundamental da pluralidade, que é a lei da Terra e condição para a política. Cf. ARENDT, 2001. p. 333-338; LAFER, 1979. p. 84-85.

política. Por outro lado, poderíamos imaginar que Arendt não fugiu dos conflitos inerentes à política – e que, inclusive, previu a explicitação destes conflitos na publicização dos discursos; na renovação das narrativas na necessidade de compreender; e na imprevisibilidade da ação na contingência dos negócios humanos. Estes seriam alguns dos elementos, abordados nesta dissertação, que fortaleceriam o espaço público e o espaço entre os homens; enfim, que constituiriam o espaço político. Se, a partir daquela primeira observação, ela parecia não acreditar mais na possibilidade real da política tal como a apresenta em seus escritos, este segundo lado indicaria que ela pretende um restabelecer a dignidade da política, talvez com sua revitalização ou mesmo a partir de sua ressignificação. No contraste destes dois momentos, inicialmente distantes entre si, fez-se necessária a busca por respostas à pergunta sobre a liberdade e a função do homem: Será o ser humano realmente capaz de agir livremente no mundo, ou estará ele condenado por sua condição humana a ser “assujeitado”, como contrapõe Foucault²⁰²? Assim, uma reflexão sobre as bases da máxima emancipação humana – a felicidade ou a própria possibilidade de ação política – pôde nos servir de suporte para vislumbrar aquilo poderia ser esta “máxima sujeição”²⁰³ do homem.

Ao final, esperávamos saber se era possível compreender Arendt como médica que faz um diagnóstico terrível sobre as condições da política no mundo – de que não há, atualmente, condições de possibilidade para a sobrevivência da política. Diante de passagens como a que se segue, imaginávamos então que caminharíamos tanto para uma conclusão pessimista quanto para observações que nos permitissem recriar a política:

Uma conclusão parece inevitável: a grande transformação deu-se dentro de uma estrutura política cujas bases não estavam mais seguras, e, portanto, arrebatou uma sociedade que, embora fosse ainda capaz de compreender e de julgar, não mais poderia explicar suas categorias de compreensão e padrões de juízo, quando estes fossem seriamente desafiados.²⁰⁴

Se, de algum modo, alcançamos estes objetivos, poderíamos então, finalmente, ousar afirmar que, no diagnóstico – mesmo que pessimista, pode-se ainda achar alguma solução que nos permita afirmar novamente o mundo. Seria, enfim, no exercício de crítica que se poderia, desse modo, fazer a “cura” do político – num efetivo *Amor Mundi*.

²⁰² FOUCAULT, 2000b.

²⁰³ Cf. FOUCAULT, 2000b. “Aula de 17 de março de 1976”. p. 285-316.

²⁰⁴ ARENDT, 2002. p. 47.

REFERÊNCIAS

- ARENDDT, Hannah. *A Condição Humana*. [Trad. Roberto Raposo; Introd. Celso Lafer]. 10 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001 (orig. 1981).
- _____. *A Dignidade da Política: Ensaio e Conferências*. [Org. Antônio Abranches]. 3 ed. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2002 (orig. 1993).
- _____. *A Promessa da Política*. [Trad. Pedro Jorgensen Jr.]. Rio de Janeiro: Difel, 2008a.
- _____. *A Vida do Espírito: O Pensar, O Querer e O Julgar*. [Trad. Antônio Abranches, César Augusto R. de Almeida, Helena Martins]. 2 ed. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993a.
- _____. *Eichmann em Jerusalém*. [Trad. Jose Rubens Siqueira]. São Paulo: Companhia das Letras, 1999a.
- _____. *Homens em tempos sombrios*. [Trad. Denise Bottman]. São Paulo: Companhia das Letras, 2008b (orig. 1987).
- _____. *Lições sobre a filosofia política de Kant*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993b.
- _____. *O que é política?*. 2 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999b.
- _____. *Responsabilidade e Julgamento*. [Trad. Rosaura Einchenberg]. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- ARISTÓTELES. *A Política*. São Paulo: Martin Claret, 2002.
- _____. *Ética a Nicômacos*. 4 ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2001 [orig. 1985].
- DEGRYSE, Annelies. “Arendt’s theory of judgment and *sensus communis*”. In: QUEIROZ, Regina; PROENÇA, João Tiago (Orgs.). *Cadernos de Filosofia: Hannah Arendt e o Político*, n. 19/20. Lisboa: Edições Colibri, 2006. pp. 91-106.
- DELEUZE, Gilles. “Para dar um fim ao juízo”. *Crítica e Clínica*. [Trad. Peter Pál Pelbart]. São Paulo: Ed. 34, 1997.
- _____. *A Filosofia Crítica de Kant*. [Trad. Geminiano Franco]. Lisboa: Edições 70, 2000 (orig. 1963).
- _____. *Espinosa – Filosofia Prática*. São Paulo: Escuta, 2002 (orig. 1981).
- _____. *Nietzsche e a Filosofia*. [Trad. Edmundo Fernandes Dias; Ruth Joffily Dias]. Rio de Janeiro: Ed. Rio de Janeiro, 1976.
- FOUCAULT, Michel. “O que são as Luzes?”. *Ditos e Escritos II*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000a.

_____. *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)*. [Trad. Maria Ermantina Galvão]. São Paulo: Martins Fontes, 2000b.

GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método*. [Trad. Flávio Paulo Meurer]. 8 ed. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes; Bragança Paulista, São Paulo: Editora Universitária São Francisco, 2007.

KANT, Immanuel. *Crítica da Faculdade do Juízo*. [Trad. Valério Rohden, Antônio Marques]. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1993.

_____. *Crítica da Razão Prática*. [Trad. Valério Rohden]. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. *Crítica da Razão Pura*. (Col. Os Pensadores, Kant I e Kant II). [Trad. Valério Rohden, Udo Baldur Moosburger]. 3 ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

_____. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. [Trad. Paulo Quintela]. Lisboa: Edições 70, 1997.

LAFER, Celso. *A reconstrução dos Direitos Humanos: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

_____. *Hannah Arendt: pensamento, persuasão e poder*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979 [Col. O Mundo, hoje; v. 35].

LELOUP, Jean-Yves. *Deserto, Desertos*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1998.

MOUFFE, Chantal. “Por um modelo agonístico de democracia”. [Trad. Pablo Sanges Ghetti]. *Revista de Sociologia e Política*. Curitiba, n. 25, 2005. p. 11-23. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/rsocp/n25/31108.pdf>>. Acesso em: 05/11/2008.

NIETZSCHE, Friedrich W.. *Genealogia da moral: uma polêmica*. São Paulo: Cia das Letras, 1998.

SÓFOCLES. *Antígona*. [Trad. Millôr Fernandes]. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigações Filosóficas*. Petrópolis: Vozes, 1994.