

**Esteban Amador**

**A singularidade plural: Hannah Arendt e a  
“Analítica do belo”**

Esteban Amador

**A singularidade plural: Hannah Arendt e a  
“Analítica do belo”**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Linha de pesquisa: Estética e filosofia da arte

Orientadora: Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Virginia Figueiredo

Belo Horizonte  
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG  
2009

À Mariana e a ADEF. Fundamento e origem.

## AGRADECIMENTOS

À Universidade Federal de Minas Gerais, à Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas e ao Programa de Pós-graduação em Filosofia, por ter acolhido este trabalho e por ter generosamente aberto as portas para mim. À Andréa Baumgratz, que faz tudo sempre parecer-ser mais fácil.

Ao CNPq, pelo financiamento desta pesquisa.

À minha orientadora, professora Virginia Figueiredo, pela leitura aguda, pela paciência com minhas múltiplas limitações e pela abertura e flexibilidade.

Ao professor Rodrigo Duarte pela boa disposição com que contribuiu para a efetivação deste projeto.

Ao Marcos Thisted pela ajuda proporcionada com o projeto inicial.

Aos professores Helton Adverse e Newton Bignotto do Departamento de Filosofia, por estarem sempre abertos e dispostos ao diálogo e à discussão. A interlocução e ajuda deles têm sido constante e imprescindível para meu trabalho.

Ao Grupo de Estudos Carl Schmitt, por proporcionar um importante espaço de discussão e construção.

À Mariana Camilo de Oliveira pela companhia e apoio mais profundos, difíceis e verdadeiros: os cotidianos. Pelas razões e pelas paixões.

A meus pais, Juan e Temis. Além de tudo, pelo apoio infinito e incondicional. À família de Buenos Aires, Ana, Julia, Gabriel, Cristina, Mirtha, Gustavo, sempre ajudando e mandando forças e sorrisos.

À família de Belo Horizonte, Celina e Antônio, pelo carinho e ajuda, por terem me acolhido com tanta generosidade.

Aos pré-históricos amigos, presentes, orientando desde diversas distâncias: Lucas, César, Nacho, José, Ale, Martín, Hernán, Juan, Federico. Ao Dodi, amigo, colega e companheiro, pela mão sempre estendida. Ao Sebastián, pelo apoio desde sempre.

Ao Estado Argentino, no que aqui concerne, por ter assumido minha formação desde meus seis anos de idade. Ao Estado Brasileiro, por ter me recebido e formado nos últimos dois anos.

Muchas Gracias.

Viver em um âmbito político sem autoridade nem a consciência concomitante de que a fonte desta transcende o poder e os que o detêm significa ser confrontado de novo (...) com os problemas elementares da convivência humana.

H. Arendt. *Entre o passado e o futuro*.

Mas onde há perigo, cresce também o que salva.

F. Hölderlin. *Patmos*.

## RESUMO

Neste estudo pretende-se efetuar uma aproximação à filosofia política de Hannah Arendt a partir de alguns elementos presentes na *Crítica da faculdade do juízo* de Immanuel Kant. Defender-se-á a tese geral segundo a qual é possível, através de uma leitura da problemática filosófica tratada por Kant em termos estéticos na “Análítica do belo”, alcançar uma compreensão da especificidade e originalidade do pensamento político de Arendt. Na primeira parte do trabalho, seguindo o fio condutor da “estetização da política”, se tentarão estabelecer alguns pontos de partida ontológicos do pensamento arendtiano do político, ao mesmo tempo em que se assinalará a proximidade entre a problemática lançada por esses pontos de partida e a problemática do juízo colocada por Kant na “Análítica do belo”. Realizar-se-á, na segunda parte, uma análise do texto kantiano, visando indicar quais elementos ali presentes podem ser enriquecedores para o pensamento arendtiano. Far-se-á especial ênfase nos conceitos de “universalidade subjetiva”, “desinteresse”, “voz universal”, “exemplaridade” e “*sensus communis*”. A terceira parte do trabalho terá como objetivo principal esclarecer de que maneira esses elementos presentes na estética kantiana permitem dar uma forma determinada ao âmbito próprio e específico do político tal como ele é pensado por Arendt. As noções de universalidade plural, de prática comunicativa e de subjetividade mundana estabelecerão o molde dentro do qual se desenvolverá a análise. Por último, tratar-se-á a figura do “espectador” a fim de mostrar que tal elemento, se lido através da “Análítica do belo”, desenha também uma determinada compreensão da proposta filosófico-política de um dos mais agudos pensamentos do político do século XX.

**Palavras-chave:** Hannah Arendt; Immanuel Kant; Analítica do belo; juízo de gosto; juízo político; estetização; existência; exemplaridade.

## ABSTRACT

This study aims to establish an approach to Hannah Arendt's political philosophy departing from certain elements present in Immanuel Kant's *Critique of Judgment*. We will defend the general thesis according to which it is possible, through a certain reading of some philosophical issues addressed by Kant in aesthetic terms in the "Analytic of the Beautiful", to achieve an understanding of the specificity and uniqueness of Arendt's political thought. In the first part of the work, following the guiding principle of "aestheticization of politics" we intend to understand the ontological grounds of Arendt's political thought, and to remark the proximity between those and the philosophical problem of judgment faced by Kant in the "Analytic of the Beautiful". An analysis of Kant's text will be held in the second part, aiming to address those elements which can report an interest to Arendt's thought. Particular emphasis will be given to the concepts of "subjective universality", "disinterestedness", "universal voice", "exemplarity" and "*sensus communis*". The main objective of the third part will be to clarify how these elements present in Kantian aesthetics can help us to understand the realm of the political in its specificity as it is conceived by Arendt. The notions of plural universality, communicative practice and worldly subjectivity will shape the frame of our analysis. Finally, we will study the figure of the "spectator" in order to show that this element, if read through the "Analytic of the Beautiful", also allows a certain understanding of the philosophic-political proposal of one of the twentieth century's most acute theorist of the political.

**Key-words:** Hannah Arendt; Immanuel Kant; "Analytic of the Beautiful"; judgment of taste; political judgment; aestheticization; existence; exemplarity.

## LISTA DE ABREVIATURAS

- Ak.* - *Kants Werke. Akademie- Textausgabe*
- KrV* - *Kritik der reinen Vernunft* [Crítica da razão pura]
- PI* - Primeira Introdução à *Crítica da faculdade do juízo*
- KU* - *Kritik der Urteilskraft* [Crítica da faculdade do juízo]
- HC* - *The Human Condition* [A condição humana]
- BPF* - *Between Past and Future* [Entre o passado e o futuro]
- CoH* - The concept of history: ancient and modern [O conceito de história – antigo e moderno]
- CC* - The crisis in culture: its social and its political significance [A crise na cultura: sua importância social e política]
- PP* - Philosophy and Politics [Filosofia e política]
- OR* - *On Revolution* [Sobre a revolução]
- LM* - *The life of the mind* [A vida do espírito]
- LKPP* - *Lectures on Kant's political philosophy* [Lições sobre a filosofia política de Kant]
- WP* - *Was ist Politik?* [O que é política?]



# SUMÁRIO

INTRODUÇÃO .....	11
<b>PARTE I</b> .....	19
<b>1 ARENDT, A ESTETIZAÇÃO DO POLÍTICO E OS DESAFIOS DO PENSAMENTO DO POLÍTICO</b> .....	20
1.1 Situando uma expressão .....	20
1.2 Arendt e a estetização da política. Modelo das artes do desempenho [ <i>performing arts</i> ] .....	23
1.2.1 Primeiro momento: a unicidade da ação .....	23
1.2.2 Segundo momento: o des-centramento da relação ação-agente .....	31
1.3 Sentido e juízo .....	34
1.3.1 Arendt, Nietzsche e o desafio do sentido .....	34
1.3.2 Sentido e unicidade: <i>individuum est ineffabile</i> .....	38
1.3.3 Sentido e des-centramento: uma recuperação da <i>phronesis</i> ? .....	40
<b>PARTE II</b> .....	48
<b>2 CONTRIBUIÇÕES DA CRÍTICA DA FACULDADE DO JUÍZO ESTÉTICA</b> .....	49
2.1 Aproximações .....	49
2.2 Singularidade estética .....	52
2.3 Universalidade estética .....	57
2.3.1 A “Analítica do belo” e a complacência desinteressada .....	57
2.3.2 Universalidade subjetiva .....	63
2.3.3 <i>Die allgemeine Stimme</i> [a voz universal] .....	66
2.3.4 Modalidade do juízo: o gosto e o sentido comum .....	70
2.3.5 Em direção a uma normatividade “propositiva” .....	79
<b>PARTE III</b> .....	86
<b>3. DO JUÍZO ESTÉTICO AO JUÍZO POLÍTICO</b> .....	87
3.1 Universalidade plural .....	89
3.2 Prática comunicativa .....	98
3.2.1 Propositividade e prática comunicativa .....	99
3.2.2 Pensamento representativo ou sobre como ir em visita .....	104

3.2.3 Desinteresse: <i>aliénation totale</i> ? .....	111
3.3 Subjetividade mundana .....	127
3.4 O espectador ou sobre o sentido político das pérolas .....	136
<b>CONCLUSÃO</b> .....	159
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS</b> .....	167

## INTRODUÇÃO

A unidade não é dada. Nem mesmo a dos textos que constituem a tradição. No caso de Arendt, isso é especialmente claro, pois seu pensamento é particularmente polifônico e resistente a uma unificação simples e imediata. Sua voz ocupa um lugar muito peculiar no coro do pensamento político contemporâneo, sendo difícil encontrar uma “corrente” na qual ela possa ser plenamente incluída, sem que essa inclusão não tenha algo de forçada. A agudeza de suas visões e a deliberada intenção de não elaborar um sistema fazem com que seu pensamento seja constantemente retomado, partindo dos lugares mais diversos, e amplamente criticado, com as acusações mais díspares. Seria inútil brigar com essa condição e tentar expor o genuíno “tronco” do pensamento arendtiano, um único caminho que ordenaria todas as suas reflexões. Mas tampouco seria enriquecedor abandonar a procura de fios que, embora sinuosos, percorrem o pensamento dessa filósofa sobre a política. Fios por meio dos quais procurar tecer uma possível unidade (entre outras) de suas reflexões.

Ora, de onde sairá a escolha desses fios? Poderá ser por acaso neutra, resolvida no interior da exegese dos textos, que é, afinal, a tarefa principal deste escrito acadêmico? Acreditamos que não (a unidade na imanência costuma esconder a escolha, que é justamente o que queremos expor): embora o valor (ou a falta dele) da aproximação que faremos se mostrará no percurso das argumentações, sempre retorna, de fora do texto, a pergunta “Por que Arendt?”. Ou ainda, “Por que *essa* Arendt, e não outra?”

Tentando não fugir imediatamente da primeira pergunta, fingindo que é idêntica à segunda, vemo-nos forçados a colocar uma unidade nesse nome. Buscamos essa unidade naquilo que se opõe: contra quê luta o pensamento arendtiano? De modo mais geral e ainda indeterminado: contra o desaparecimento da política. Contra as figuras da antipolítica. Positivamente, vemos uma unidade na defesa da invenção de um modo de existência que, desde o berço de nossa civilização, e ainda enigmáticamente, se agrupa sob o nome “política”.

Nesse pequeno ponto ainda vazio se apóia a nossa escolha. Se a problemática especificamente arendtiana não está dada, devemos construí-la. Este ensaio interpretativo não é senão o intento de construir um problema *como sendo* o problema de Arendt (ou pelo menos um deles). Começamos essa construção indicando que se trata do problema da “defesa” da política.

Claro que isso pode não passar de um *slogan*, particularmente gasto e manuseado; ou, no melhor dos casos, expressar a raiz existencial de uma pesquisa. Não é por si pertinente como ponto de partida ou mesmo combustível para uma reflexão como esta, inscrita no âmbito acadêmico. Para que o seja, deve incluir-se numa tradição, fazer algum sentido dentro dela, e transformar-se numa reflexão a partir dela.

A pertinência de nosso problema é um momento importante da sua construção. Isso pressupõe, desde já, decidir concordar com Arendt em alguns pontos de partida. Isto é, decidir que a reflexão arendtiana é relevante para *pensar politicamente*, que é uma arma afiada contra a antipolítica. Não tanto no intuito de defender a “atualidade” de Arendt (e inclusive de Kant) quanto na esperança de fantasiar sobre alguma relevância de nossa pesquisa. É essa esperança que nos aproximou de uma determinada porta de entrada do nó arendtiano. Tomamos, então, como pressuposto que continua sendo, como era para Arendt, um desafio para a filosofia política pensar o que pode significar viver politicamente num contexto de *fragmentação*: usando a expressão dela própria, uma vez que o fio da tradição rompeu-se e, muito pior, compreendemos nossa existência a partir do “fato” de que não poderemos refazê-lo.

*Essa* Arendt, agora sim, que pretendemos perseguir em nosso ensaio interpretativo é aquela que coloca como ponto de partida da sua reflexão a problemática *ontológica* que resulta da “crise dos universais” (produto da crítica e re-crítica da metafísica), ou melhor, da crise da mediação entre o particular e o universal. Aquela que considera essa problemática como um enigma eminentemente *político*. Um enigma que continua a interpelar o pensamento. Pretendemos, portanto, fazer uma aproximação de Arendt que coloque, em primeiro plano, a maneira como ela pensou a política, não com o olhar melancólico de quem anuncia uma

morte, mas a partir do olhar aceso de quem se sente chamado por uma tarefa, por um projeto: defesa da política a partir da condição ontológica marcada pela ruptura dos fios. Não porque ela tenha oferecido uma resposta satisfatória ou definitiva, mas porque, tomando emprestadas as palavras de Lefort, “...a interrogação que sustenta seu projeto merece toda nossa atenção”<sup>1</sup>.

Essas considerações iniciais não cumprem, nem cumprirão, o papel de uma justificativa de interpretação. Ela terá de ser levada a cabo a partir do trabalho sistemático e rigoroso dos textos. Trata-se de pressupostos que funcionarão, queiramos ou não, no percurso da argumentação e, por isso, é melhor explicitá-los quanto antes. De fato, eles estão no fundo da escolha por *esta* Arendt em detrimento de outras possíveis.

Pode parecer estranho que um enfoque tão pretensamente centrado na política escolha entrar em Arendt pela estética. Principalmente porque muitos e reconhecidos leitores viram no mote “estetização” um modo de dizer que Arendt, em algum momento, deixou de pensar politicamente. Nossa primeira tarefa (Parte I, seções 1.1 e 1.2) será a de analisar a chamada “estetização arendtiana da política”. Pretenderemos mostrar que, no interior do seu pensamento, “estetizar a política” implica um confronto com os pressupostos ontológicos fundamentais que percorrem seus textos principais. Justamente porque, como dissemos, interessa-nos construir nossa leitura de Arendt a partir da interrogação ontológico-política fundamental, partimos de sua “estetização”. Daremos especial relevância a dois elementos: a unicidade da ação e o caráter de des-centramento da relação ação-agente. Eles nos conduzirão a uma das problemáticas mais controversas do pensamento arendtiano: o juízo político, problemática amplamente discutida, sobretudo após a publicação póstuma das *Lições sobre a*

---

<sup>1</sup> LEFORT. Hannah Arendt e a questão do político, p. 64. A chamada que fazemos aqui da voz de Lefort é polêmica e serve para delimitar nossa entrada em Arendt. Pois, junto com ele, acreditamos que há no seu pensamento uma *filosofia* política. Mas, diferentemente da sua leitura, não vamos passar pela interpretação arendtiana do totalitarismo. Com isso não pretendemos negar que sua análise do *evento* totalitário tenha sido fundador e perpassado seus textos. Nossa proposta consiste em deixar essas análises funcionando nos bastidores e colocar o foco sobre os elementos que constituem os contornos arendtianos do político (que, não negamos, se desenharam em oposição ao evento antipolítico por excelência). Talvez, admitimos, isso acabe por configurar de maneira diferente essa interrogação fundamental. Para a relevância que a revisão da interpretação arendtiana do totalitarismo tem, segundo Lefort, para o pensamento político, *cf.* LEFORT. Thinking with and against Hannah Arendt, principalmente, p. 456-459.

*filosofia política de Kant*. Ali, Arendt insiste, como já tinha feito em outras oportunidades, em indicar a *Crítica da faculdade do juízo* como um lugar privilegiado onde procurar ferramentas para pensar a política. A partir disso, nossa leitura estará limitada pela seguinte proposta: se vemos na “estetização” uma porta de entrada para compreender a “ontologia do político” arendtiana, a “Análítica do belo” constitui uma ferramenta teórica importante. Assim, nossa abordagem será marcadamente diferente de duas aproximações frequentes na literatura específica ao se tratar do trinômio Arendt-juízo-Kant. Não pretendemos, em primeiro lugar, nos ocupar da controvertida tese de que é na *Crítica do juízo estético* que se pode reconstituir a “verdadeira” (ou atual) filosofia política kantiana. Não vamos nos ocupar com o pensamento político de Kant. A pergunta será, antes, que filosofia política é *a de Arendt* que pode se ver enriquecida pelo teorizado ali por Kant? Em segundo lugar, tampouco constituirão o foco principal de nossa atenção outras teorizações de Arendt em relação ao juízo, tais como a relevância ética dessa faculdade, a importante relação que o juízo tem com o pensamento (enquanto é através daquele que este se manifesta no mundo) e – indiretamente – as implicações práticas do pensamento. Não pretendemos colocar em dúvida a importância (inegável) que essas temáticas tinham para nossa pensadora: faremos a tentativa de nos aproximar (também delas) com base em outra perspectiva. Não é tanto a (pretensa) teoria arendtiana do juízo o que nos interessa, mas a filosofia política de Arendt, enquanto pode ser iluminada pela referência ao juízo estético de Kant.

Encontramo-nos, então, diante de duas questões altamente controversas na interpretação do pensamento arendtiano: o lugar da estética e da sua leitura da *KU*. Nosso esforço na primeira parte estará concentrado em defender a tese de que essas duas questões compartilham um núcleo, e que esse núcleo se encontra nos fundamentos do modo arendtiano de refletir sobre a política: como pensar o comum tendo por base o ponto de partida ontológico da singularidade? Não é, tentaremos mostrar, uma pergunta marginal à reflexão arendtiana, assim como não é uma preocupação menor na reflexão estética de Kant nos

primeiros parágrafos da *KU*. Lido em termos ontológicos, o problema estético de Kant tem relevância para o pensamento político arendtiano.

Pretendemos, portanto, levar a sério a indicação de Arendt de procurarmos insumos filosófico-políticos na “Analítica do belo” da *KU*. Tal será a tarefa da segunda parte da dissertação. Não precisaremos, afortunadamente, dispor de uma interpretação geral da obra kantiana para perseguir nossos objetivos. Tentaremos nos manter nos limites marcados pela análise da primeira parte e dentro deles procurar, com o rigor e a demora adequados, os elementos que o *texto kantiano* oferece para pensar os problemas aos quais nos conduziu a “estetização” de Arendt. Também nesse ponto diferiremos de grande parte das interpretações sobre “o juízo em Arendt”, que costumam fazer uma passagem rápida pela letra kantiana. Um dos desafios que enfrentaremos será o de levar adiante uma leitura “não-sistemática” do texto sem violentá-lo a ponto de torná-lo irreconhecível.

A pergunta principal que percorrerá nossa leitura do texto kantiano será: que tipo de universalidade é aquela que se coloca em jogo no juízo de gosto? Ligadas a essa pergunta, as noções de “universalidade subjetiva”, de “normatividade estética” e de “validade exemplar” ocuparão o centro da análise. Por meio delas, tentaremos compreender como Kant, na sua estética, pensou o singular, aquilo que é essencialmente sem laços, e como pensou a referência dele a uma instância universal.

A terceira parte constitui o núcleo do trabalho. É ali que desembocam as análises anteriores, as quais serão mais profundamente colocadas à prova. Ali, tentaremos defender a tese de que a problemática filosófico-política arendtiana, lida nos termos propostos na primeira parte, pode ser esclarecida a partir da leitura da *KU* feita na segunda. Os quatro eixos que estruturam essa terceira parte pretendem percorrer os quatro “lugares” fundamentais onde a intervenção da *KU* se faz especialmente enriquecedora para a compreensão da filosofia política de Arendt. Os objetivos gerais que serão expostos nas três primeiras seções são: mostrar que, de fato, uma leitura próxima ao texto kantiano (e não tanto uma retomada

meramente idiossincrática) permite compreender por que Arendt dele se apropria como ferramenta fundamental para pensar a política; defender a tese segundo a qual essa retomada é coerente com a proposta filosófico-política de Arendt, e não constitui um “abandono” de suas teorizações fundamentais; finalmente, tentar assinalar que, além de coerente, a retomada da *KU* permite, ao mesmo tempo, perceber a originalidade do pensamento arendtiano, assim como sua grande contribuição para a reflexão sobre a política.

Na última seção da dissertação, e no mesmo sentido da argumentação até ali desenvolvida, depararemos com uma das figuras mais controversas relacionadas ao juízo político arendtiano: o espectador. Tentaremos argumentar em favor da tese segundo a qual a introdução dessa figura não significa *necessariamente* uma contradição no pensamento arendtiano. Proporemos um modo de compreendê-la a partir do qual ela não se mostre como uma virada da reflexão de Arendt, mas como uma preocupação permanente nos seus textos principais, e mais: uma preocupação *sem a qual a filosofia política de Arendt não pode ser adequadamente compreendida*. Além disso, tentaremos mostrar que o fundamental desse movimento em torno do “espectador” também pode ser iluminado a partir de uma retomada das nossas análises sobre a *KU*. A noção arendtiana de história desempenhará um papel fundamental nessa empreitada.

A unidade do problema que tentaremos construir nas próximas páginas é fictícia. Não pretendemos sustentar a ingrata ambição de descobrir nele o *verdadeiro* pensamento arendtiano ou a *verdadeira* contribuição da *KU* para a reflexão filosófico-política. Mas, sim, pretendemos concluir que há ali um problema que não é acidental ou exógeno aos núcleos que funcionam como pivô e mola nos textos principais daquela. Não tentaremos encontrar o vórtice que mantém unidas todas as preocupações arendtianas. Mas pretendemos defender, suficientemente, que a entrada pela “estetização” nos leva à colocação de um ponto de partida ontológico que assinala uma problemática política presente nas teorizações fundamentais de nossa filósofa, e que encontra na *KU* um lugar apropriado para seu desenvolvimento.



Debilitando, dessa maneira, a força de nossa proposta interpretativa, liberamo-nos da necessidade de abarcar toda a sua (rica) produção e de exterminar todas as possíveis contradições existentes em seu interior. É suficiente, e necessário, para nossos objetivos, marcar como aquela problemática é relevante e constante na reflexão de Arendt. A delimitação dessa tarefa, por sua vez, nos permite ensaiar uma justificativa da escolha do *corpus* central de nossa interpretação.

Três serão as obras principais na nossa análise do pensamento arendtiano. Em primeiro lugar, as *Lições sobre a filosofia política de Kant*, embora não tenham o peso de uma obra pensada como tal pela autora, e sejam de fato *anotações* para uma série de conferências, constituem um dos textos referentes de nossa leitura pelo fato de que, nele, Arendt expõe muitas de suas intuições tanto sobre a importância de retomar Kant como sobre a relevância do problema do juízo. Contudo, o caráter não acabado dessas reflexões não será desconsiderado.

Ora, dado que nosso objetivo não é somente seguir essas indicações arendtianas, mas mostrar que respondem a uma preocupação que percorre parte considerável de seu pensamento político, será indispensável a exegese de duas obras fundamentais: *A condição humana* e *Entre o passado e o futuro*<sup>2</sup>. Com relação à primeira, a passagem por ela é obrigatória, já que constitui a *opera prima* de Arendt do ponto de vista filosófico. Ali estão expostos e trabalhados os fundamentos de sua teoria da ação, a qual é, para muitos, o grande aporte de Arendt ao pensamento político contemporâneo, e sem dúvida constitui um dos pontos de partida para as suas reflexões posteriores. *Entre o passado e o futuro* é

---

<sup>2</sup> As citações dos textos de Arendt serão feitas seguindo as traduções ao português indicadas na bibliografia, colocando-se, após o nome da obra, o número da página correspondente na edição traduzida. Para os textos de Kant seguiremos também as traduções ao português indicadas na bibliografia, quando houver. As referências aos textos de Kant estarão feitas em relação à edição da *Akademie*, assinalando-se, após o nome da obra, volume e página, com três exceções: a *KrV* será referida, como é costume, conforme a primeira e segunda edições da obra, com A e B respectivamente; as cartas terão como referência uma edição separada, pois as que eram de nosso interesse específico não estavam incluídas na edição da *Kants Werke* à nossa disposição; no caso da Primeira Introdução à *KU* (PI), nos referiremos diretamente ao número de página da tradução indicada na bibliografia. Em todos os casos, indicaremos modificações feitas por nós nas traduções. A tradução ao português é de nossa responsabilidade sempre que não houver remissão à edição em língua portuguesa.

imprescindível para nós por uma dupla razão. Primeira e principalmente, porque ali são tratados temas nucleares da filosofia política (liberdade, autoridade, cultura, história, entre outros). Em segundo lugar, porque essa obra pode se localizar (embora se trate de diversos ensaios que Arendt decidiu publicar juntos) temporalmente entre as outras duas. Se começarmos em 1958, com *A condição humana*, e chegarmos, em 1970, às lições sobre Kant (versão das quais ela já tinha apresentado em 1964 na Universidade de Chicago), essa obra, publicada pela primeira vez em 1961, nos promete abarcar, com alguma continuidade, um grande período da produção arendtiana. Serão esses três, portanto, os textos “pilares” de nossa leitura; contudo, tentaremos ampliar o mais possível o alcance de nossas análises recorrendo a vários outros<sup>3</sup>.

Tendo falado sobre a escolha de uma abordagem determinada, de uma possível construção de sua pertinência, da relação dessa abordagem com a linha argumentativa mais geral do trabalho, e do *corpus* de nossa análise, resta ainda um último esclarecimento nesta introdução. Não consideramos nossa tarefa como um argumento fechado que resolva definitivamente uma questão, mas, antes, como uma exploração que tenta descobrir a riqueza de uma determinada abordagem dos textos de que nos ocuparemos. Por isso, algumas sugestões que serão propostas ao longo do trabalho ficarão sem uma resolução suficiente. É nossa opinião e esperança que isso não vá contra a rigorosidade exigida na instância institucional na qual se insere este texto.

---

<sup>3</sup> Neste grupo de fontes principais, duas ausências merecem uma nota: *As origens do totalitarismo* é, talvez, o texto mais comentado de Arendt e costuma estar no fundamento das interpretações sobre seu pensamento, sendo que, como dissemos, encontram-se ali, *in nuce*, algumas preocupações que, no seu desenvolvimento, constituem grande parte da reflexão política legada por ela. Porém, tendo abandonado as pretensões de realizar tanto uma abordagem genética das problemáticas que traremos quanto uma análise completa do seu pensamento, foi necessário – para nos manter nos limites de nossos objetivos – abandonar também a inclusão, em nossa exegese, desse fundamental texto. Isso, é claro, será inaceitável se as intuições desenvolvidas nas próximas páginas pretendem, no futuro, dar fundamento a alguma interpretação do pensamento de Arendt *em geral*. Não incluir na bibliografia primária *A vida do espírito* não foi uma possibilidade, pela sua conexão com um dos temas centrais de nossa leitura: o juízo. Por isso, referências a esse texto serão imprescindíveis, embora não constitua, para nós, uma das fontes *principais*; pois, como foi dito, não chegaremos ao “juízo” partindo do “pensamento”.

## **PARTE I**

# 1

## Arendt, a estetização do político e os desafios do pensamento do político

### 1.1 Situando uma expressão

A expressão “estetização do político (ou da política)” tem uma história um tanto sinuosa e geralmente é usada com relativa imprecisão e com uma força valorativa desproporcionada em relação ao conteúdo expressado. Seu valor, portanto, costuma ser mais retórico que conceitual. Acreditamos, também, que grande parte do “caudal” retórico da expressão provenha do sentido que a ela lhe dera Benjamin, embora ele a utilizasse num contexto muito preciso.

Para começar nosso trabalho e poder situar essa expressão, é preciso esclarecer que, se algum sentido de estetização do político pode caber ao pensamento arendtiano, ele deve separar-se radicalmente daquele que lhe dera Benjamin, ao introduzir sua célebre oposição estetização da política/politização da arte. No caso de Benjamin, é pensado – primeiramente – um “mecanismo”, uma tecnologia utilizada pelos regimes fascistas. A estetização, aqui, refere ao processo de estimulação do aparecimento das massas (por exemplo, nos grandes desfiles) diante de si mesmas (através da captação filmográfica), com o qual o fascismo pretende, afirma Benjamin, “descarregar” a expressão das massas sem mudar as relações de produção:

*As massas têm o direito de exigir a mudança das relações de propriedade; o fascismo permite que elas se expressem, conservando, ao mesmo tempo, essas relações. Ele desemboca conseqüentemente, na estetização da vida política.<sup>4</sup>*

A acusação benjaminiana tem um sentido muito específico e dirigido ao contexto particular do período entre guerras. O fenômeno sobre o qual se pergunta Benjamin é a espetacularização dos movimentos de massa, fenômeno absolutamente inédito, e que ele tenta

---

<sup>4</sup> BENJAMIN. A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica, p. 195.

entender como um modo de se colocar em jogo a “estratégia” fascista – conservadora das relações de produção e propriedade. A contrapartida dessa estratégia está imediatamente ligada, para Benjamin, com a consideração estetizante, embelezadora, do maior evento no qual os movimentos espetacularizados das massas podem ter um objetivo sem a modificação das relações de produção: a guerra. A estetização da política revela que o movimento das relações econômicas somente pode desaguar no mar da guerra. Esta, então, pode ser fruída como evento estético de primeira ordem, tal como se deixava ver na proposta estética de Ernst Jünger, entre outros, a quem Benjamin dedicara duras críticas<sup>5</sup>. As imponentes imagens “a voo de pássaro” dos grandes desfiles e a afirmação do valor estético da guerra (a sua pura beleza) têm a mesma desembocadura niilista: “*Fiat ars, pereat mundus*”:

Sua auto-alienação [da humanidade] atingiu o ponto que lhe permite viver sua própria destruição como um prazer estético de primeira ordem. *Eis a estetização da política, como a prática o fascismo*<sup>6</sup>.

O sentido benjaminiano da estetização da política não poderia ser mais contrário ao pensamento arendtiano. Não somente porque ele é visualizado num “movimento” (o fascismo) contra o qual Arendt dedicou grande parte do seus esforços intelectuais, também porque o sentido da estetização do político assinalado por Benjamin conduz a uma desapareição da política, não por ter a luta de classes se resolvido no socialismo, mas em favor do niilista, suicida, *art pour l’art* da guerra técnica. Na sua estetização, o político se desfaz, digamos, *antes do tempo*. Tal é o projeto do fascismo.

Arendt concordaria com este último ponto: tal é a intenção do fascismo, qual seja, desfazer a política. De fato, embora não seja correto identificar fascismo e totalitarismo, a

---

<sup>5</sup> Cf. BENJAMIN. Teorias do fascismo alemão, p. 61-71 (principalmente p. 63,65). A crítica benjaminiana se centra numa coletânea publicada por Jünger sob o nome “Guerra e guerreiros”. Embora não possamos desenvolver a questão aqui, cabe mencionar que o problema da técnica é fundamental para compreender como o fascismo desemboca na guerra entendida como evento estético. De fato, a técnica está no centro da complexa e oscilante posição jüngeriana.

<sup>6</sup> BENJAMIN. A obra de arte na era de sua reproduzibilidade técnica, p. 196. Vale assinalar que a estratégia benjaminiana de associar, certamente de modo muito convincente, as tecnologias “mediáticas” do fascismo com um processo que acaba na autodestruição sugere a convicção (não menos liberal que marxiana) de que o mal se autodestrói. Arendt, férrea defensora do político, dificilmente poderia partilhar esse pressuposto.

oposição entre este e a política é, talvez, a tese mais lembrada e repetida sobre Arendt, uma das suas “cartas de apresentação”. Portanto, se houver no seu pensamento uma estetização do político, não será no intento de se desfazer dele, mas de recuperá-lo. Se Arendt “estetiza” o político é porque ela pretende achar nos fenômenos estéticos alguma coisa que permita dar (ou voltar a dar) *um sentido* à política, depois de ela ter sofrido, entre outras coisas, a estetização fascista descrita por Benjamin<sup>7</sup>. Uma das empresas do pensamento político arendtiano, talvez a mais constante, tem sido a de procurar a *especificidade* do político, tentar apreender o “ponto” do político na sua propriedade que o faz diferente, irredutível a mero epifenômeno de outros processos subjacentes (sejam eles naturais, econômicos ou morais). A pergunta não é tanto se ela faz uma estetização do político, como se essa expressão por si só pudesse dar uma qualificação central a seu pensamento. A pergunta que propomos é, antes, em quais sentidos o estético é utilizado por Arendt na sua empresa de esclarecimento da especificidade da política<sup>8</sup>. E, depois, qual é a “política” que resulta assim recuperada.

---

<sup>7</sup> Nesse sentido, não podemos concordar com a leitura de Martin Jay, que sugere que a estetização arendtiana poderia cair nos riscos advertidos por Benjamin: “...há uma outra ironia no fato de que a própria ‘estetização da política’ que ela defendeu pode bem ter uma afinidade especial com a violência, tal como seu amigo Walter Benjamin advertiu durante a era fascista.” JAY. *The political existentialism of Hannah Arendt*, p. 252. Consideramos e tentaremos mostrar, pelo contrário, que a aposta estetizante arendtiana procura justamente fortalecer as barreiras que podem dividir violência e política.

<sup>8</sup> Voltaremos constantemente sobre o modo como se apresenta essa luta para “salvar” o político da condição de epifenômeno, pois se trata, acreditamos, da espinha dorsal do pensamento arendtiano. Por isso, tampouco nos parece correto pensar que Arendt teria abandonado seu interesse pelo político em favor de uma primazia do estético. Trata-se, antes, de um uso do estético para pensar o político na sua autonomia. Com relação a isso, achamos muito interessante a tese de Mongin, segundo a qual Arendt outorgaria uma relevância progressiva à estética desde a *Condição Humana* até os últimos escritos, o qual teria seu paralelo político na necessidade de incluir a representação no âmbito político (esse seria a passagem desde os gregos até Roma). Porém, não concordamos em que essa “mudança” poderia significar algum tipo de cessão de terreno do político ao estético. Em nenhum sentido o movimento iniciado por Arendt poderia conduzir a considerar a arte como o lugar *tout court* do político. Mongin se queixa de que Arendt não tenha dado *também* esse último passo, mas nós não concordamos com a idéia de que esse caminho tenha sido empreendido por Arendt, embora ela tenha assinalado com firmeza a relevância política da arte (mas como arte, e em sua relação com a cultura, e não como política). Acreditamos que o pensamento arendtiano (e também a relevância progressiva da arte) responde a um intento de descobrir e defender a especificidade do âmbito do político. Cf. MONGIN. *Du politique à l'esthétique*, principalmente p. 107, 108.

## 1.2 Arendt e a estetização da política. Modelo das artes do desempenho [performing arts]<sup>9</sup>

### 1.2.1 Primeiro momento: a unicidade da ação

O núcleo da mal afamada “estetização” arendtiana da política se encontra na sua teorização sobre a ação em analogia com as artes do desempenho. Embora essa metáfora não seja estruturante na *HC*<sup>10</sup>, onde Arendt verteu os conceitos fundamentais de sua teoria da *vita ativa*, elementos essenciais dessa teorização podem ser recolhidos a partir da mencionada analogia. Nas páginas que se seguem, tentaremos fazer esse percurso: explicitar, brevemente, quais são os elementos da teoria arendtiana da ação presentes na sua analogia com a arte. E, a partir disso, pretendemos desenhar os contornos de alguns pontos de partida arendtianos para pensar a política.

A analogia que Arendt propõe entre a ação política e o desempenho de uma arte, até o ponto de afirmar que a ação política (ou, simplesmente, a ação livre) deve ser entendida como virtuosismo<sup>11</sup>, tem um contorno conceitual bem definido. Ao introduzir a analogia, o que interessa a ela é ilustrar um modo de entender a ação que não reduza seu sentido nem a seu motivo, nem a sua meta ou fim. O negativo da proposta arendtiana de aproximar ação estética e ação política não é – como se poderia pensar numa primeira e muito distraída associação – uma visão mais descarnada ou “realista” (mais “feia”) das relações políticas. É, antes, uma concepção da ação que tende a apreender o sentido dela a partir de alguma outra coisa que não é ela mesma, a fim de dissolver o fator de risco, de perigo, *de arbitrariedade*, que – segundo o exposto por Arendt em *HC* – haveria na ação<sup>12</sup>.

---

<sup>9</sup> Preferimos a tradução “artes do desempenho” ao invés de “artes de realização” (assim traduz Barbosa de Almeida “*performing arts*”), pois acreditamos que o termo realização pode dar a entender que há alguma coisa anterior, em potência, que é realizada. É precisamente isso o que Arendt quer evitar na sua analogia da ação política com as “*performing arts*”.

<sup>10</sup> De fato, a referência textual principal da analogia entre ação e artes do desempenho não é a *HC*, mas *BPF*. Que é liberdade?

<sup>11</sup> Cf. ARENDT. *BPF*. Que é liberdade?, p. 199, 200.

<sup>12</sup> ARENDT. *HC*, p. 201-205 (§ 26 “A fragilidade dos negócios humanos”). Voltaremos logo a abordar o caráter “perigoso” da ação.

O núcleo da analogia pode começar a ser compreendido a partir de uma relação de três pontos com Aristóteles. Em primeiro lugar, Arendt pretende com ela retomar a celeberrima distinção aristotélica entre *praxis* e *poiesis*. No centro da distinção está a diferença entre uma atividade que é “completa” em si (ação) e outra que tem seu fim/sentido em outra coisa (fabricação). Essa distinção é um dos pivots em torno dos quais gira a argumentação de Arendt em *HC*, pois é justamente ela a que permite distinguir entre os âmbitos do *work* e da *action*<sup>13</sup>. Retomar a *praxis* é um modo de afirmar que a ação tem em si mesma sua *raison d'être*.

No mesmo sentido, outro conceito aristotélico importante para compreender o que está em jogo na teoria arendtiana da ação é *energeia*. O relevante aqui nesse termo é que ele refere a um tipo de atividade na qual princípio do movimento não está fora dela própria. Para Arendt, a ação seria *energeia* no sentido em que não está colocando em ato uma coisa externa, mas que ela própria é o que é atualizado.

Ora, precisamente por isso uma atividade que é *energeia* é uma atividade sem um fim externo, é *atelos*. E é justamente porque Arendt quer retomar essas intuições aristotélicas para liberar a ação do esquema meios/fins que finalmente ela se afasta também de Aristóteles. Pois no fundo desse afastamento se encontra a escolha de Aristóteles pela *vita contemplativa*, o *theorein*, a qual, finalmente, impõe o modelo teleológico na *praxis* arruinando, para Arendt, o politicamente relevante daquela distinção<sup>14</sup>. Para ela, Aristóteles acaba por impor um molde finalístico à ação, o qual determinará a concepção instrumental através da qual a tradição irá

---

<sup>13</sup> Citamos apenas um trecho, a modo de exemplo, onde a distinção é explícita: “Para os socráticos, a legislação e a ratificação de decisões pelo voto eram as mais legítimas atividades políticas, porque nelas os homens ‘agem como artesãos’ [*craftsmen*]: o resultado da ação é, em seu caso, um produto tangível, e o processo tem um fim claramente identificável. A rigor, não se trata mais, ou melhor, não se trata ainda de ação (*praxis*), mas de fabricação (*poiesis*), a qual preferem em virtude de sua maior confiabilidade.” *HC*, p. 208. A relevância de esta distinção é ressaltada, ente outros, por Villa: “Nenhum leitor de *A condição humana* pode duvidar que a distinção entre *praxis* e *poiesis*, agir e fabricar, é absolutamente central. De fato, não é um exagero afirmar que a teoria de Arendt da ação política, sua crítica à tradição, y sua análise da modernidade seria impossível sem ela (...) O uso de Arendt da distinção *praxis/poiesis* é visto como um modo de afirmar a autonomia relativa da ordem política: a esfera da ação é diferente da [esfera] da produção.” VILLA. *Arendt and Heidegger*, p. 22-23.

<sup>14</sup> “...a adesão arendtiana ao espírito da distinção *praxis/poiesis* resulta numa posição radicalmente antiteleológica, a qual alinha a ela *contra* Aristóteles...” VILLA. *Arendt and Heidegger*, p. 49.



interpretá-la. Segundo essa concepção, o sentido da ação pode ser apreendido por inteiro ao ser reduzido àquilo que permite explicá-la: se a “teoria social” tenta definir esse sentido a partir da motivação, a “teoria clássica” o faz em função dos fins<sup>15</sup>.

É verdade que uma referência tão ampla e abrangente à “tradição” é imediatamente suspeita de reducionismo. Apesar disso, podemos aceitá-la, já que ela chama a atenção para algumas divergências que a proposta arendtiana ergue contra ela. O relevante aqui, para nós, é a tentativa de Arendt de pensar a ação afastada da tendência a explicá-la pelos motivos ou os fins dela. A capacidade de explicar a ação implica na capacidade de remetê-la inteiramente a uma série de elementos *exteriores* dos quais ela emerge. Elementos dos quais a ação acaba não sendo mais que a realização<sup>16</sup>. Arendt quer evitar que o sentido da ação possa ser

---

<sup>15</sup> Seguimos, nesse ponto, a análise de Vollrath: “Para a interpretação teórica da ação como práxis jogam um papel decisivo dois momentos, os quais têm eles mesmos um caráter teórico: a determinação do fim (teleologia, finalidade) e a motivação. Ambos compreendem a ação (entendida como praxis) seja – assim acontece na teoria clássica da práxis e seus seguidores – como o tólos representado (ou representável) no conceito, o qual deve ser realizado pela ação; seja – assim acontece geralmente no conceito moderno de *práxis* – como a motivação interna, a qual deve poder ser levada, como interesse, ao conceito.” VOLLRATH. *Die Rekonstruktion der politische Urteilskraft*, p. 55. Cf. *Ibid.*, p. 53-60, *passim*. Também Villa aponta a crítica arendtiana à tradição filosófica centrada na práxis: “Ela [Arendt] força a ênfase na *performance* tudo quanto for possível precisamente porque está consciente de que até a práxis não escapa de uma assimilação final com a poiesis”. VILLA. *Beyond good and evil*, p. 279; cf. VILLA. *Arendt and Heidegger*, 52-59. De fato, Arendt assinala que “Nada poderia ser mais estranho à experiência dos feitos humanos anterior à pólis do que a definição aristotélica de *praxis*, que veio a se tornar autoridade ao longo da tradição: ‘Com respeito ao belo e não-belo as ações diferem não tanto em si mesmas, mas nos fins em prol dos quais são executadas.’” ARENDT. *A tradição do pensamento político*, p. 92. Uma diferença, talvez simplesmente de ênfase, existe entre aqueles dois intérpretes de Arendt: Villa parece dedicar mais atenção à oposição arendtiana ao “modelo teleológico” da ação, enquanto Vollrath inclui esse modelo numa tendência teoretizante (daí a importância que ele dá à crítica ao tratamento “causal” da ação). Não consideramos que se trate de uma contradição entre as duas leituras, pois os dois “movimentos” estão em estreita conexão e convergem na polêmica de Arendt com Aristóteles. Porém, pelo fato de a segunda leitura colocar em primeiro plano a fenomenalidade da ação, parece-nos ser ela mais esclarecedora para compreender a estetização arendtiana da política.

<sup>16</sup> Mantendo sempre a possível transcendência a suas “causas”, a ação política é inexplicável (cf. ARENDT. *Compreensão e política*, p. 49-50). Outra maneira de expressar essa inexplicabilidade consiste em afirmar que a ação provém do nada (voltaremos a isso mais adiante). Cf. VOLLRATH. *Hannah Arendt and the Method of Political Thinking*, p. 166-170. Considerando a *novidade* do evento totalitário, Arendt afirma que apenas a compreensão é adequada frente a ela, pois “... a ação política, como toda ação, é sempre essencialmente o começo de algo novo...” (ARENDT. *Compreensão e política*, p. 51). Assim, a ação, tal como todas as coisas que partilham o caráter da fenomenalidade, não pode ser explicada [*explained*] ou entendida [*comprehend*], mas simplesmente compreendida [*understood*], pois “Explicação e entendimento implicam que alguma coisa está determinada por suas causas.” (VOLLRATH. *Ibid.*, p. 167). Nesse ponto se misturam, como sempre o fazem em algum ponto, teoria e meta-teoria. Pois afirmar a radical novidade do evento/ação não somente diz respeito ao objeto (o político) quanto implica em dar um lugar fundamental à experiência na *teoria* política, lugar que é correlato, em termos “gnosiológicos”, à categoria de compreensão. Em dialética (não facilmente articulável) com isso aparece, em Arendt, a noção de *sensu comum* como expressão de uma instância pré-crítica de compreensão (a pré-compreensão), que deve ser “superada” num movimento de círculos espiralados em direção à compreensão. O debate meta-teórico sobre a teoria política (e as ciências históricas em geral), embora muito importante e, em certa medida, inseparável da compreensão do objeto, não constitui, por si

remetido a uma coisa originária (ou causa [*Ur-sache*]) da qual ela “vem”. O alvo contra o qual ela vai atirar é a tradição na qual a ação é reduzida à consideração dos motivos e dos fins: resumidamente, trata-se de uma consideração instrumental-teleológica da ação, que expulsa centrifugamente o sentido para fora dela própria em direção a suas causas<sup>17</sup>.

Contra esse modelo, Arendt propõe sua visão da ação em relação à arte. Paradoxalmente, pois foi justamente a analogia com a arte que permitiu a Platão apresentar sua “solução”. De fato, para Platão (na leitura de Arendt), o artista elabora sua obra de arte tendo um modelo, o qual é anterior à ação do artista e o qual tem de ser realizado. A *idéia* que guia o artista seria a metáfora das motivações ou fins que explicam a ação. Mas, nesse caso, a arte é entendida como *techne*, sendo seu paradigma o artesão ou as artes plásticas<sup>18</sup>. Em confronto, Arendt propõe uma analogia com outro tipo de arte: as do desempenho. Assim, não se trata de uma contraposição entre duas interpretações possíveis da ação: uma artística e outra não artística. Trata-se da contraposição entre duas analogias: uma, com o artesanato ou artes plásticas; outra, com as artes do desempenho.

---

próprio, o núcleo de nosso interesse aqui e, portanto, será tratado só marginalmente. A mesma dificuldade aparecerá quando, no final do trabalho, depararmos com a figura na qual se “encarna” a compreensão (o *story-teller*). É importante já assinalar que a noção de senso comum tampouco será abordada por esse viés.

<sup>17</sup> Arendt não pretende afirmar que os motivos e finalidades devem estar ausentes na ação livre. Com isso, se aproximaria de uma visão kantiano-rousseauiana da autonomia da vontade. É justamente essa referência necessária à vontade o que ela quer desmontar. Por isso, mesmo que numa ação concreta existam sempre motivos e finalidades, a consideração ontológica da ação deve afirmar a transcendência sempre possível da ação em relação a suas condições de aparecimento. “Para que seja livre, a ação deve ser livre, por um lado, de motivos e, por outro, do fim intencionado como um efeito previsível. Isso não quer dizer que motivos e objetivos não sejam fatores importantes em todo ato particular, mas sim que eles são seus fatores determinantes e a ação é livre na medida em que é capaz de transcendê-los.” ARENDT. *BPF*. Que é liberdade?, p. 198. No mesmo sentido: “É evidente que toda a ação tem os seus motivos, tal como tem o seu fim e o seu princípio; mas o acto em si, se bem que proclame o seu intuito e torne manifesto o seu princípio, não revela a motivação mais íntima do agente.” ARENDT. *OR*, p. 119.

<sup>18</sup> Ao paradigma da *techne* subjaz o modelo da fabricação (por isso a isomorfia entre artesão e artista plástico). Esse modelo, que virá substituir o modelo do *agir*, será fundamental para compreender o modo em que a “escola socrática” operou sua fuga da fragilidade da ação. Na fabricação combinam-se a distinção entre saber e fazer, a preponderância do modelo teórico e a lógica da correção: elementos esses que configuram a solução filosófica (e antipolítica) ante o fato trágico da fragilidade dos assuntos humanos. Segundo sua argumentação na *HC*, ali está prefigurado, *in nuce*, o desprezo da ação presente na tradição filosófico-política. Cf. *HC*, § 31 “A substituição da ação [*acting*] pela fabricação [*making*]”, p. 232-242, por exemplo: “O fato é que Platão, e em menor medida Aristóteles, para quem os artesãos eram indignos sequer da plena cidadania, foram os primeiros a propor que as questões políticas fossem tratadas, e os corpos políticos governados à maneira da fabricação” *HC*, p. 242.

O que interessa a Arendt na analogia com as artes na quais o que vale é o virtuosismo é justamente o fato de que nelas é considerado o próprio desempenho, e não um modelo exterior. Pretende-se chamar a atenção sobre o modo diferente através do qual umas e outras artes operam. As artes de fabricação obram no sentido em que elas atualizam um modelo ideal, e é na adequação [*ortotes*] entre obra e modelo que se julga a atividade<sup>19</sup>, ou melhor: na adequação da obra ao modelo (pois ele é anterior). A perfeição não se encontra no desempenho, mas no modelo anterior a ela e na correção da *imitação*. Segundo o outro modo de pensar a ação, pelo contrário, o decisivo é o desempenho: a perfeição se encontra ali. O fato de Arendt não entrar na discussão sobre se a natureza própria da arte é imitativa ou criativa é um sinal de que não é a pergunta pela arte o que guia sua correlação entre esta e a ação política. A analogia com a arte é fundamentalmente ontológica: a ação é perfeita enquanto acontece, e não por remissão a elementos diversos da própria ação<sup>20</sup>. Em outras palavras, a analogia, *de base ontológica*, entre arte e ação, consiste em que sua realidade acontece no *aparecer*, sem remeter a um *ser em potência* anterior<sup>21</sup>; em outros termos: sua realidade não pode ser apreendida a partir do conhecimento da sua essência.

Acreditamos, por fim, que se pode reconhecer nesse movimento arendtiano uma aposta ontológica que remonta à sua formação na Alemanha com importantes expoentes da filosofia da *Existenz* (Heidegger e Jaspers)<sup>22</sup>. Pois, tal como é descrita pela própria Arendt no seu artigo sobre o tema publicado em 1946, um fio que costura essa tradição (com seu secreto começo em Kant) é a afirmação da impossibilidade de compreender o fato *de-que* (*that*) se é a

---

<sup>19</sup> Como veremos, a aparição da *ortotes* como paradigma da verdade será um momento crucial.

<sup>20</sup> “Os homens *são* livres – diferentemente de possuírem o dom da liberdade – enquanto agem, nem antes, nem depois; pois *ser* livre e agir são uma mesma coisa.” ARENDT. *BPF. Que é liberdade?*, p. 199.

<sup>21</sup> Referindo-se a seu mentor, Jaspers, Arendt afirma: “Formalmente expresso, o Ser é transcendência, e como tal, uma ‘realidade sem transformação em possibilidade’”. ARENDT. *O que é a filosofia da Existenz?*, p. 36.

<sup>22</sup> “Em síntese, a sua formação filosófica, calcada no complexo fenomenologia/existencialismo, é uma parte importante da sua maneira de ver o mundo. É sua *tradição*, pois como ela diz, numa polêmica e conhecida carta de 24 de julho de 1963 a Gershom Sholem (...): ‘If I can be said to ‘have come from anywhere’, it is from the tradition of German Philosophy’ [se se pode dizer que ‘vim de algum lugar’, é da tradição da filosofia alemã]”. LAFER. *Hannah Arendt. Pensamento, persuasão e poder*, p. 159.

partir do conhecimento de que coisa (*what*) se é<sup>23</sup>: se trata, entre outras coisas, de uma crítica ao valor metafísico da essência<sup>24</sup>. É precisamente esse ponto de partida ontológico que queremos ressaltar a partir de nossa análise da estetização. Ela implica, primordialmente, colocar no centro da preocupação filosófica as *aparências qua aparências*, i.e, no que elas têm de transcendente em relação às essências<sup>25</sup>.

Assim, a estetização da ação política arendtiana se desenvolve no sentido de uma fenomenalização da ação política, ou melhor, da defesa da sua *fenomenalidade*, correlata à sua libertação da interpretação técnica (no sentido da *techne*)<sup>26</sup>. O núcleo dessa proposta estetizante não é, ele próprio, estético, mas ontológico. Podemos ilustrar esse ponto marcando que uma “função ontológica” similar é cumprida pelo princípio ideal da grandeza de uma ação. Pois julgar uma ação pela sua grandeza não implica explicá-la, mas aplicar a ela um

---

<sup>23</sup> “Com o conhecimento de que o Quê [*What*] nunca pode explicar o De-que [*That*], a filosofia moderna começa sua temível colisão contra a pura realidade.” ARENDT. O que é a filosofia da *Existenz?*, p.19, tradução modificada. Deparamos aqui com um interessante problema de tradução, que decidimos resolver escolhendo a opção mais arriscada. Compreendemos o *That* que não pode ser explicado pela referência ao *What* no seu sentido de nexos relativo. Acreditamos que a contraposição que Arendt está considerando aqui é a que corresponde em alemão a *Was / dass*, que se encontra no núcleo da filosofia da *Existenz*. Como assinala Löwith, fazendo referência ao ponto central do existencialismo de Kierkegaard: “Pois a essência de alguma coisa ou *aquilo* que alguma coisa é concerne à natureza universal; a existência, ou *que* alguma coisa seja, o ser-ahi individual concerne a minha ou a tua existência própria, para a qual é decisivo ser ou não ser.” LÖWITH, *De Hegel à Nietzsche*, p. 187. Além disso, escolhemos essa tradução tentando recolher uma ambigüidade que Arendt poderia ter facilmente evitado utilizando o demonstrativo *this* e que se perde com a tradução por “Isto”, como escolheram os tradutores que estamos seguindo (de fato, Isto é tradução de *this*). O interessante é que, teoricamente, as duas opções são oportunas, pois justamente o absolutamente singular (*aquilo* que somente pode ser referido por meio de um demonstrativo, pois é *hapax legomenon*) coloca em questão o problema da *Existenz* como aquilo irreduzível a uma mediação pela essência. De fato, grande parte de nosso trabalho se apóia sobre este ponto, i.e., *que no singular se coloca em jogo o problema da mediação como problema existencial*. Com este comentário no rodapé pretendemos apenas assinalar a ambigüidade no texto original.

<sup>24</sup> “Mas uma vez que a essência não tem mais a ver com a existência, a filosofia moderna também afasta-se das ciências que investigam o *Quê* das coisas.” ARENDT. O que é a filosofia da *Existenz?*, p.19.

<sup>25</sup> Baseado numa análise similar, Jay aproxima Arendt dos que ele agrupa sob o rótulo de “existencialistas políticos”, todos eles ineludivelmente associados ao nacional-socialismo: Baeumler, Jünger, Schmitt, grupo ao qual se soma (mais pelo lado existencialista que filosófico-político), Heidegger, possuidor da nefasta carteira. Não suficientemente trabalhado, e com tom condenatório, o agrupamento parece-nos extremamente falaz (cf. JAY. *The political existentialism of Hannah Arendt*). Para começar, porque os três autores mencionados apresentam diferenças abismais no seu modo de pensar a política, além de relações significativamente divergentes com o regime nazista. Deixando de lado todo intento de, em palavras de Villa, “estabelecer culpa por associação” (VILLA. *Arendt and Heidegger*, p. 117), há na análise de Jay um ponto relevante: a combinação do intento de pensar a política a partir da existência e de “dignificá-la” ao não fundamentá-la em outros âmbitos (nem mesmo o da moral) dá ao pensamento político arendtiano uma radicalidade à qual devemos permanecer atentos.

<sup>26</sup> Com palavras de Tassin, o que Arendt faz é um “deslocamento da questão do Ser que impossibilita uma reta compreensão da dimensão política do mundo, em direção à questão da aparência que exige ao pensamento jamais se subtrair às condições da vida.” TASSIN. *La question de l'apparence*, p. 64.

critério que permita apreendê-la na sua efetivação, no seu desempenho. Julgar uma ação pela sua grandeza é estetizá-la no sentido que aqui queremos dar a esse termo, pois implica compreendê-la em sua singular fenomenalidade, no seu aparecer sempre único.

Por mais puros ou grandiosos que sejam, as razões e os objetivos jamais são únicos; como as qualidades psicológicas, eles são típicos, característicos de diferentes tipos de pessoas. A grandeza, portanto, ou o significado específico de cada ato, só pode residir no próprio cometimento, e não nos motivos que o provocaram ou no resultado que produz. (HC, p. 218).

Interessa-nos ressaltar nessas questões de que maneira a peculiar estetização aqui considerada deságua na unicidade da ação. Ela é a contrapartida da “decisão metafísica” de Arendt de manter o sentido do particular (entendido aqui somente como o que aparece) resistente a instâncias externas a ele, de não esgotá-lo nos laços que o conectam com as suas condições. Se ela pretende quebrar a lógica essência/aparência que fechava o sentido do segundo termo em função da remissão ao primeiro, então a ação enquanto aparência emerge como uma novidade: aparece sem estar apoiada, sem estar incluída no horizonte da essência que a “explica”. Ela vem do nada. O que aparece *na* ação não é a atualização de uma essência, tampouco é o ponto onde se cruzam múltiplas determinações. Neste sentido, pode-se dizer que a ação é “sem laços” [*boundless*]<sup>27</sup>. Há alguma coisa de indestrutivelmente recalcitrante naquilo que aparece. O fenômeno não é o *aí* de outra coisa.

Uma das expressões mais claras dessa “decisão metafísica” arendtiana encontra-se na colocação da “categoria” da natalidade como fundamento da condição humana. Com esta singular expressão, Arendt se refere à capacidade que é inerente ao homem de ter sempre a possibilidade de um novo começo: nascer é começar.

...a ação é a mais intimamente relacionada com a condição humana da natalidade; o novo começo inerente a cada nascimento pode fazer-se sentir no mundo somente porque o recém-chegado possui a capacidade de iniciar algo novo, isto é, de agir. (HC, p. 17)

A natalidade, então, expressa a possibilidade ontológico-fundamental da novidade: entendido na sua condição humana, o homem tem sempre a capacidade de nascer, i.e., de

---

<sup>27</sup> O sentido que Arendt dá ao caráter de *boundless* da ação é mais próximo a “ilimitado” (e, portanto, imprevisível). Aqui, queremos ressaltar a conexão que existe entre essa característica e sua singularidade.

“começar” um processo novo. A capacidade humana de agir é correlata com o fato de que ele é “essencialmente” começo<sup>28</sup>, o qual permite compreender a associação entre a natalidade e o milagre<sup>29</sup>, pois este último conceito mostra precisamente a proximidade que existe entre a natalidade e a novidade.

É da natureza do início que se comece algo novo, algo que não pode ser previsto a partir de coisa alguma que tenha ocorrido antes. O novo sempre acontece à revelia da esmagadora força das leis estatísticas e de sua probabilidade que, para fins práticos e cotidianos, equivale à certeza... (HC, p. 191)

Grande parte do pensamento arendtiano se desenvolve a partir dessa tomada de posição ontológica, mas, repetimos, aqui, nos interessa somente ressaltar que a novidade é uma possibilidade da condição humana que coloca em primeiro plano o problema da *unicidade*<sup>30</sup>. De fato, o novo e o único são elementos que se sobrepõem.

... assim, o novo sempre surge sob o disfarce do milagre. O fato de que o homem é capaz de agir significa que se pode esperar dele o inesperado, que ele é capaz de realizar o infinitamente improvável. E isto, por sua vez, só é possível porque cada homem é

---

<sup>28</sup> Claro que aqui o termo “essencialmente” está utilizado em sentido lato, i.e., como expressão da condição humana. Ela não é uma essência que deva atualizar-se, mas justamente a condição que expressa a ruptura do homem com a lógica da essência. “Neste sentido, ela [Arendt] se remeteu ao nível existencial da condição humana sem jamais escorregar em direção a uma proto-condição metafísica, que já não é mais uma.” TASSIN. Être ou faire. Les conditions de l’humain selon Arendt et Weil, p. 88. *Mutatis mutandis*, o mesmo pode se afirmar no que diz respeito ao termo “categoria” referido à condição humana da natalidade.

<sup>29</sup> “A diferença decisiva entre as ‘infinitas improbabilidades’ nas quais se baseia a vida terrestre-humana e o acontecimento-milagre [*Ereignis-Wunder*] no âmbito dos assuntos humanos é, claro, existir aqui um taumaturgo e o fato de o próprio homem ser dotado, de um modo extremamente maravilhoso e misterioso de fazer milagre.” ARENDT. *WP*, p. 43. Justamente o que aproxima conceitualmente o milagre do nascimento é sua *transcendência* no que diz respeito às condições que os precedem. Essa ruptura com processos precedentes que representa a ação humana é a característica que a faz resistente à interpretação teórico-causal, a qual está apoiada numa concepção (aristotélica) do tempo que não admite a descontinuidade. Enquanto produz um corte, a temporalidade da ação (ou do *homem* enquanto atua) não pode ser determinada em termos daquela tradição. Cf. VOLLRATH. *Die Rekonstruktion der politischen Urteilskraft*, p. 62. Também Galli, num curto mais interessante artigo, coloca o acento na noção arendtiana de novidade e a interpreta como parte da crítica à modernidade e sua tendência à imanência operada pela pan-aplicabilidade da causalidade. Trazemos este comentário porque nossa exposição através da crítica a Platão poderia dar a impressão de que a luta de Arendt é contra a transcendência. Na verdade trata-se de uma luta contra a *abstração* metafísica, ou, em palavras de Galli: de “...procurar o *excesso* de uma transcendência *não* metafísica...” GALLI. Hannah Arendt e le categorie politiche della modernità, p. 27.

<sup>30</sup> Essa possibilidade apresentará um problema político, pois a unicidade afirma-se numa sempre possível recalcitrância do particular (possibilidade assegurada no plano ontológico, embora não no ôntico). Se é realmente novo (se é milagroso) é porque não há universais nos quais se possa subsumir inteiramente e encontrar nele seu sentido último. O novo, se realmente o é, não pode adquirir seu sentido retornando ao universal ao compreender-se como *aí* dele. Qual é então a mediação possível entre o universal e um particular como o que Arendt quer defender na estetização do político? Começa a vislumbrar-se que este movimento de Arendt levará ao problema político do juízo. A problemática da unicidade, à qual chegamos aqui a partir da ruptura dos laços da ação fenomenalizada e da categoria da natalidade, forma parte também da constelação da filosofia da *Existenz*. Voltaremos a isso em breve, ao perguntarmos pela relação entre a unicidade e a possibilidade de sentido.

*singular*, de sorte que, a cada nascimento, vem ao mundo algo singularmente novo. (HC, p. 191, sublinhado nosso)

Recapitulando e resumindo nosso primeiro passo: para Arendt, estetizar a política implica em fenomenalizar a ação e, portanto, procurar pensá-la em sua especificidade ontológica. Esse movimento nos coloca frente à *Existenz* e, portanto, frente à singularidade<sup>31</sup>.

Na continuação, seguindo ainda o fio da complexa relação proposta por Arendt entre estética e política, veremos que a unicidade se complementa com um des-centramento da relação entre ação e agente. Isso nos colocará em proximidade ao passo dado por Arendt em direção à teoria do juízo e à sua proposta de encontrar, na *Crítica da faculdade do juízo*, os fundamentos de um pensamento político.

### 1.2.2 Segundo momento: o des-centramento da relação ação-agente

O aí da fenomenalidade da ação é o seu aparecer. Mas que é o que aparece *na* ação? Não são motivos ou finalidades, como já foi dito, mas a própria ação. Porém, Arendt afirma que na ação (e no discurso) aparece um *quem*, o *quem* do agente<sup>32</sup>. Mas não é o agente, justamente, o substrato de motivos e finalidades? Ao dizer que o quem aparece na ação, não estaria Arendt reintroduzindo um núcleo irradiante das causas da ação? A resposta é negativa, pois o ator nunca tem em suas mãos o sentido da sua ação<sup>33</sup>. Por meio dela (conjuntamente

---

<sup>31</sup> É bom já assinalar que a defesa da unicidade do particular se opõe à advocacia pela autonomia do individual. Na diferenciação com o individualismo, aparece o discurso, o qual será um elemento fundamental, pois permitirá o movimento da singularidade em direção à pluralidade: ser único entre iguais. Voltaremos a isso na terceira parte.

<sup>32</sup> “Na ação e no discurso, os homens mostram quem são, revelam ativamente sua única [*unique*] e pessoal identidade e assim apresentam-se ao mundo humano...” HC, p. 192, tradução levemente modificada.

<sup>33</sup> *Mutatis mutandis*, o movimento ontológico arendtiano de des-centrar a relação agente-ação pode ilustrar-se, mantidas as distâncias (principalmente as relacionadas com “a voz da estrutura”), com a proposta barthesiana da morte do autor. Assim como o texto não é o produto da “pessoa” do autor (sua interioridade pré-literária), não é sua *obra*, ele não é seu pai, assim o agente não é o substrato “pessoal” da ação. Não há relação de precedência em nenhum dos casos e tampouco faz sentido em nenhum dos casos (historiador ou crítico) procurar a *explicação*. “...a *explicação* da obra é sempre buscada do lado de quem a produziu, como se, através da alegoria mais ou menos transparente da ficção, fosse sempre afinal a voz de uma só pessoa, o *autor*, a revelar sua ‘confidência’”. BARTHES. A morte do autor, p. 58. Achamos também sugestivo que, nesse pequeno e discutidíssimo texto de 1968, Barthes identifique a “invenção” moderna do autor com a figura do gênio. Como veremos na terceira parte do trabalho, o afastamento da figura do gênio será para Arendt um atrativo da estética kantiana.

com o discurso), o “quem” dele aparece, embora não para si próprio, mas para os outros<sup>34</sup>. Se a ação transcende suas causas, ela escapa também ao agente. Por isso, uma segunda contrapartida da decisão ontológica de não reduzir a ação às causas subjetivas é o des-centramento da relação entre agente e ação. O quem não aparece para o agente porque ele não se encontra antes da ação, mas se constitui nela. Que o agente se constitua na ação significa que o sentido dela não pode ser apreendido de antemão. O caráter revelatório da ação e do discurso não se confunde, em Arendt, com a pressuposição de uma identidade anterior às aparências, nas quais ela se “expressaria” ou atualizaria. Não há um *self* autêntico por trás da máscara<sup>35</sup>.

O caráter de *boundless* da ação, somado a essa incapacidade do agente de apreender o sentido da ação que, na verdade, constitui sua unidade como agente, decorre no caráter irreversível e imprevisível (*HC*, p. 245) da ação, o qual confere aos assuntos humanos uma inexpugnável fragilidade.

---

<sup>34</sup> Cf. *HC*, § 24. O “quem” do agente somente se revela na ação e no discurso. Mas justamente por ser o que se revela, um “quem” e não um “que”, não pode ser possuído inteiramente pelo agente: “... geralmente, porém, não basta o propósito deliberado de fazer tal revelação, como se a pessoa possuísse e pudesse dispor desse ‘quem’ do mesmo modo como possui e pode dispor de suas qualidades. Pelo contrário, é quase certo que, embora apareça de modo claro e inconfundível para os outros, o ‘quem’ permaneça invisível para a própria pessoa, à semelhança do *daimōn*, na religião grega, que seguia atrás de cada homem durante toda a vida, olhando-lhe por cima do ombro, de sorte que só era visível para os que estavam à sua frente.” *HC*, p. 192. Este necessário des-centramento no âmbito do político é retomado por Arendt em *OR* quando critica a intenção de Robespierre de construir a vida política a partir da autenticidade íntima dos atores: “Foi a guerra contra hipocrisia que transformou a ditadura de Robespierre no Reino do Terror.” ARENDT. *OR*, p. 120. Cf. ARENDT. Da violência, p. 138. Na mesma linha da defesa do âmbito das aparências, Arendt faz Maquiavel dizer: “Apresenta-te como desejarias ser.” Uma consequência interessante tirada por Tassin neste ponto é que a radicalidade da defesa arendtiana das aparências faz com que o dos-em-um de Sócrates não possa ser o modelo do aparecer político. Embora o pensamento, considerado politicamente, inclui uma pluralidade, isso não implica que o “aparecer ante os outros” possa ser equivalente ao “aparecer ante mim”. Não há um caminho que conduza diretamente do pensar ao agir. “Sócrates não distingue, estruturalmente se pode se dizer, o domínio dos assuntos humanos e o domínio do pensamento, a vida do espírito e a vida do cidadão. (...) Sócrates pode ser o modelo do pensamento dialógico e plural somente na medida em que jamais seja um ator político.” TASSIN. *La question de l'apparence*, p. 80-81. O político socratizado ocuparia o lugar do hipócrita, pois quer aparecer para si tal como aparece para os outros. E, desse modo, arruína o mundo. Também Taminiaux insiste em assinalar que a defesa arendtiana da fenomenalidade do mundo tem como contrapartida a crítica à tradição metafísica e sua tendência a anular o caráter paradoxal da relação entre o pensar e mundo. Cf. TAMINIAUX. *Le paradoxe de l'appartenance et du retrait*, p. 91-95.

<sup>35</sup> Com palavras de Nietzsche: “Todo espírito profundo precisa de uma máscara: ainda mais, desde cada espírito profundo cresce continuamente uma máscara.” NIETZSCHE. *Sämtliche Werke* [KSA], Tomo 5, p. 58, tradução nossa. Com palavras de Villa: “Não expressamos nosso *self* por duas razões básicas: primeiro, não há um *self* unificado para expressar; segundo, embora possa se dizer que a ação consegue ou faz [*make*] possível a identidade, ao mesmo tempo encobre essa identidade.” VILLA. *Modernity, alienation, and critique*, p. 298.



E esta incapacidade de desfazer o que foi feito é igualada pela outra incapacidade, quase tão completa, de prever as conseqüências de um ato e até conhecer com segurança seus motivos. (...) Tudo isto é motivo suficiente para que o homem se afaste, desesperado, da esfera dos negócios humanos e veja com desdém a capacidade humana de liberdade que, criando uma teia de relações entre os homens, parece enredar de tal modo o seu criador que este lembra mais uma vítima ou um paciente que o autor e agente do que fez. (HC, p. 245)

A ação, aquela que quer se deixar aparecer, não é por si, não é substante: não tem o sentido nela própria. Se a primeira aproximação à estetização arendtiana do político nos levou à afirmação da unicidade, agora deparamos com o fato de que o único não tem um sentido nele próprio. O desafio que se pode perceber de modo constante na proposta arendtiana consiste em apontar essa falta de sustância da ação sem propor uma saída *metafísica*, que acabe com essa condição<sup>36</sup>. A falta de um sentido fechado na ação e empunhado pelo agente é fundamental e percorre todo o pensamento de Arendt, dando a seu pensamento político alguns tons muito particulares.

---

<sup>36</sup> Se Heidegger lê, na alegoria da caverna, o “começo” da metafísica na interpretação platônica da verdade como *idéia* (e não mais como *aleteia*), Arendt retoma explicitamente essa leitura e a modifica, agregando que, por trás desse movimento, se encontra a desconfiança do filósofo com os assuntos humanos (com a ação), entrelaçando (como é tão típico do seu pensamento) a reflexão ontológica e a política. De fato, o momento crucial para Arendt está no retorno do filósofo à caverna e seu encontro com a hostilidade dos assuntos humanos, hostilidade já experimentada por Platão no julgamento de Sócrates. “Ao fracassar em convencer a cidade, Sócrates mostrara que a cidade não é um lugar seguro para o filósofo, (...) O que aparece na *República* como um argumento estritamente filosófico fora inspirado em uma experiência exclusivamente política – o julgamento e a morte de Sócrates –.” ARENDT. PP, p. 92,94. “As idéias tornaram-se padrões de medida somente depois que o filósofo deixou o céu límpido das idéias e retornou à escura caverna da existência humana”. ARENDT. BPF. Que é autoridade?, p. 149. É ali que se exerce o movimento platônico. Esse elemento da leitura arendtiana do “começo” da filosofia política não se encontra na leitura heideggeriana da alegoria. “Se em todo conduzir-se ao ente se depende principalmente do *ideiv* da *idéa*, da visão da “aparência”, então todo esforço deve concentrar-se primeiramente na possibilitação de tal ver. Para isso é preciso o olhar reto. Já aquele liberado no interior da caverna, ao virar-se desde as sombras em direção às coisas, dirigiu o olhar em direção a uma coisa que é mais “ente” que as meras sombras. (...) A superação de uma situação em outra repousa na retificação do olhar. Tudo reside no *opθότης*, na retidão do olhar.” HEIDEGGER. *Platons Lehre von der Wahrheit*, p. 41, sublinhado nosso. No original: “Wenn es überall in jedem Verhalten zum Seienden auf das *ideiv* der *idéa* ankommt, auf das Erblicken des ‘Aussehen’, dann muß sich alles Bemühen zuerst auf die Ermöglichung eines solchen Sehens sammeln. Dazu ist das rechte Blicken nötig. Schon der innerhalb der Höhle Befreite richtet, wenn er sich in den Schatten weg und zu den Dingen hinwendet, den Blick auf solches, was ‘seiender’ ist als die bloßen Schatten. (...) Der Übergang von einer Lage in die andere besteht in dem Richtigwerden des Blickens. An der *opθότης*, der Richtigkeit des Blickens, liegt alles.” Embora não esteja em Heidegger o viés político da leitura, Arendt se apropria da indicação heideggeriana de que se deve olhar para a aparição do *ortotes* para poder compreender a virada platônica. Assim, com relação ao que aqui nos toca, Arendt relaciona a *ortotes* com a substituição da ação pela fabricação (atividade determinada pelos padrões). Este é um dos casos nos quais, com palavras de Duarte, “Arendt apropria-se de aspectos importantes da reflexão heideggeriana transportando-os e retraduzindo-os para um contexto estritamente político...”. DUARTE. *O pensamento à sombra da ruptura*, p. 131. Para uma análise das leituras de Heidegger e Arendt da alegoria da caverna de Platão, cf. ABENSOUR. Against the sovereignty of philosophy over politics, *passim* e principalmente p. 959, 963, 967-972, nota 2.

Insistimos em alguns elementos, pois são nosso ponto de partida: procurar a “dignidade da política” é paralela, até poderíamos dizer, coextensiva, com uma determinada tomada de posição ontológica. A pergunta pela especificidade do político (enquanto ela é uma estetização do político) é colocada como uma pergunta pelo sentido da ação, compreendida na sua fenomenalidade, na sua existência que expressa a incapacidade de distinguir ser de aparecer, i.e., a não derivação a partir de uma essência<sup>37</sup>. Implica afastá-la do modelo da *techne* e do esquema meios-fins; implica não considerá-la como efeito de uma vontade constituída anterior e interiormente. Assim, estetizar o político significa, para Arendt, colocar a política como centro dessa constelação de problemas ontológicos, compreendê-la como o lugar em que essas problemáticas se definem.

São muitas as abordagens possíveis dessas questões colocadas por Arendt. O fato de ela não ter dado grande valor à sistematicidade como pauta metodológica (coerentemente com sua proposta teórica) estimula a elaboração de diferentes reconstruções do seu pensamento. Aqui, temos acentuado os elementos da *unicidade* e do *des-centramento* como focos da problemática que pretendemos trabalhar. Interessam-nos especialmente essas questões porque, através de um desvio por Nietzsche, elas permitirão que nos aproximemos do *juízo*, passo importante para procurar, na *Crítica da faculdade do juízo* kantiana, os elementos que contribuem para a compreensão do que consideramos o centro e a originalidade da proposta ontológico-política arendtiana.

## 1.3 Sentido e juízo

### 1.3.1 Arendt, Nietzsche e o desafio do sentido

Para esclarecer mais um pouco os contornos daquilo que, aqui, estamos chamando de “estetização”, é útil comparar alguns pontos da proposta arendtiana com outros elementos

---

<sup>37</sup> “Na política, mais do que em qualquer outro campo, não temos possibilidades de distinguir entre ser e aparência. No domínio dos assuntos humanos ser e parecer são de facto uma e a mesma coisa”. ARENDT. *OR*, p 119.

presentes no pensamento de Nietzsche<sup>38</sup>. Ambos, de fato, procuram, com esse movimento, livrar o campo da ação do destino niilista que é imposto a ele a partir do “desvio” platônico-metafísico, o qual chega à sua culminância na época moderna. No caso de Nietzsche, o foco é colocado no fato de que, ao julgar a ação a partir de valores (distintos dela), ela própria é niilizada.

Quando, desta maneira, a ação não pode ser valorizável nem por sua origem, nem por suas conseqüências, nem por seus fenômenos concomitantes, o valor X é desconhecido. Então: uma ação não tem valor algum.<sup>39</sup>

No caso de Arendt, como foi assinalado, o diagnóstico aponta em direção ao *modelo* a imitar, que oculta a fenomenalidade da ação e a sua condição de futilidade<sup>40</sup>. Interessa-nos a comparação com Nietzsche porque ela permite compreender quão próxima está a estetização arendtiana do político da *pergunta pela possibilidade de sentido*. A “desconstrução” do procedimento platônico-metafísico de fuga frente à ação nos põe – como Nietzsche colocou definitivamente para a história de filosofia – frente ao abismo do não-sentido. O vital, acreditamos, da proposta-desafio de Nietzsche, consiste em que não finaliza com a denúncia a

---

<sup>38</sup> A proximidade entre os objetivos filosóficos na estetização da ação entre Arendt e Nietzsche foi indicada por diversos intérpretes da primeira, embora com diversas ênfases e valorações. Entre outros, vale ressaltar: VILLA. *Beyond good and evil*. Arendt, Nietzsche and the aestheticization of political action, e também no livro *Arendt and Heidegger: the fate of the political*, principalmente p. 80-111; BEINER. *Hannah Arendt y la facultad de juzgar*, principalmente p. 249-270; KATEB. *The judgment of Arendt*; HONIG. *The politics of agonism*; DOSTAL. *Judging human action*, p. 142 s; DUARTE. *Hannah Arendt e a modernidade*, p. 67-70. Em termos gerais, a base da comparação se refere, da parte de Nietzsche, à sua crítica à interpretação moral da ação e seu antiplatonismo, contrapartida de sua defesa das aparências. Cabe lembrar também que leituras *de Nietzsche* que tentam encontrar nele um pensamento político, têm assinalado certa proximidade com Arendt. Tal é o caso de Ansell-Pearson, que afirma que, em ambos os autores, “a ação criativa deve situar-se além da moralidade e não deve ser julgada pelas conseqüências ou pelos padrões da moral convencional, mas pela excelência contida em seu desempenho.” ANSELL-PEARSON. *Nietzsche como pensador político*, p. 56. Contudo, não concordamos inteiramente com sua referência a Arendt, mais direcionada a defender Nietzsche da acusação de fascismo que a se deter sobre as semelhanças e diferenças entre ambos os autores. Principalmente acreditamos que a ênfase no *agon*, que o autor ressaltava como ponto em comum entre eles, deve ser contrabalançada com a indicação de que a filosofia política de Arendt se afasta da possibilidade de pensar a ação como autocriação de uma vontade, e, portanto, de algum “subjetivismo do artista” presente no pensamento nietzschiano. De nossa parte, tentamos levar em conta esse abandono da ação soberana por parte de Arendt ao voltarmos sobre o des-centramento da relação entre ação e agente.

<sup>39</sup> No original: “Wenn also die Handlung weder nach ihrer Herkunft, noch nach ihren Folgen, noch nach ihren Begleiterscheinungen abwerthbar ist, so ist ihr Werth x, unbekannt... Also: hat eine Handlung keinen Werth.” NIETZSCHE. *Sämtliche Werke* [KSA], Tomo 13, 14 [185], p. 372.

<sup>40</sup> “É verdade que até mesmo Aquiles depende do contador de histórias, do poeta ou historiador, sem os quais tudo o que ele fez permanece fútil [*remains futile*] (...) É como se [a escola socrática] quisessem dizer que só haveria solução para a fragilidade dos negócios humanos se os homens renunciassem à sua capacidade para a ação, com sua futilidade [*futility*], ilimitação e incerteza em relação aos seus resultados.” HC, p. 206, 208, tradução modificada.

marteladas do proceder metafísico. Não se trata de *mais uma* instância da vontade de verdade que se desenvolve em ceticismo frente à Verdade ou a uma fundamentação transcendente dos valores<sup>41</sup>. Em outras palavras, a escolha pela estetização não é, em Nietzsche (e não será em Arendt), somente uma crítica à metafísica ocidental, mas um intento de resgatar a possibilidade de *sentido* na era niilista à qual a metafísica conduz. Estetizar a ação é liberá-la ao considerá-la não mais a partir do ponto de vista dos valores nem dos fins ou motivos de um sujeito (ou Sujeito). A aposta é, em primeiro lugar, focalizar a ação e não os universais que vieram para dar sentido a ela; universais que, fundados sobre a mesma vontade de verdade que mostra seu ser-nada, já se revelaram como nada. Que a tradição esteja calada significa que os universais perderam a sua capacidade de dar sentido.

...sem tradição – que *selecione e nomeie*, que transmita e preserve, que indique onde se encontram os tesouros e qual o seu valor – parece não haver nenhuma continuidade consciente no tempo, e portanto, humanamente falando, nem passado nem futuro... (BPF, Prefácio, p. 31. Sublinhado nosso, para ressaltar a proximidade entre a função ontológica do universal e da tradição).<sup>42</sup>

Assim, primeiramente, a estetização representa o intento de redimir (dar um sentido a) um mundo niilizado pelo colapso dos absolutos. Ora, a *pars destruens* nos coloca frente ao *desafio* do sentido. O “material” restante logo dos martelos é, por si mesmo, niilizante. A vontade de verdade, que reduziu a escombros o edifício da metafísica, não deixa emergir o sentido original, diáfano, pois, na origem, a condição é ela mesma abismal<sup>43</sup>. De fato, a resposta metafísica é, precisamente, uma resposta a essa condição. A referência ao momento

---

<sup>41</sup> Como bem assinala Villa, a morte de Deus é um *fato* para os dois (cf. VILLA. *Beyond good and evil*, p. 283). Efetivamente, a tarefa de Zarathustra não é matar a Deus, mas anunciar a morte já acontecida. Este ponto de partida é performativo de todo o pensamento de Arendt, e será o prisma principal através do qual tentaremos compreender seu pensamento. Concordamos, nesse ponto, com Villa: “Sua teoria política [de Arendt] tenta nada menos que repensar a ação e o juízo na luz do colapso da tradição e o desfecho da metafísica (a ‘morte de Deus’).” VILLA. *Arendt and Heidegger*, p. 157.

<sup>42</sup> No mesmo sentido: “Neste conceito do existencial, a pergunta, nunca abandonada desde Schelling e Kierkegaard, de como pode o universal *ser*, é colocada no aberto...”. ARENDT. O que é a filosofia da *Existenz?*, p.30, tradução levemente modificada.

<sup>43</sup> Não ficamos, ao abolir o supra-sensível, com o sensível na sua originariedade: “‘Nós abolimos o mundo verdadeiro: que mundo restou? O mundo das aparências, talvez?... Mas não! Juntamente com o mundo verdadeiro, abolimos o mundo das aparências.’ Esse *insight*, em sua elementar simplicidade, é relevante para todas as operações de viravolta nas quais a tradição encontrou seu fim.” ARENDT. *BPF*. A tradição e a época moderna, p. 58; também na *Vida do espírito*: “...de fato, é verdade que uma vez descartado o domínio supra-sensível, fica também aniquilado o seu oposto, o mundo das aparências tal como foi compreendido ao longo de tantos séculos. (...) Ninguém sabia disso melhor do que Nietzsche”. ARENDT. *LM*, p. 10.

grego pré-platônico/socrático, tão performativa do pensamento de Arendt e Nietzsche, responde, em grande parte, à busca do confronto com o começo abismal ao qual nos transporta a perda da tradição<sup>44</sup>. O *metafórico* “voltar ao começo” não é uma solução porque no começo está o problema ou, em outros termos, o ponto de partida é ontologicamente pessimista.

Apreciar o testemunho da filosofia helena envolve uma dificuldade. Eles devem ser considerados sob o pessimismo geral dos gregos, que sobrevive nas famosas linhas de Sófocles: “Não ter nascido prevalece sobre todo o sentido expresso em palavras; de longe, a segunda melhor coisa para a vida, uma vez que tenha aparecido, é voltar o mais rapidamente possível ao lugar de onde veio” (*LKPP*, p. 33, tradução levemente modificada)<sup>45</sup>.

A citação de Arendt remete ao ponto de partida nietzschiano no *Nascimento da tragédia*. Nas primeiras páginas do texto, o jovem Nietzsche escreve:

Reza a antiga lenda que o rei Midas perseguiu na floresta, durante longo tempo, sem conseguir capturá-lo, o sábio Sileno, o companheiro de Dionísio. Quando, por fim, ele veio a cair em suas mãos, perguntou-lhe o rei qual dentre as coisas era a melhor e a mais preferível para o homem. Obstinado e imóvel, o demônio [*Dämon*] calava-se; até que, forçado pelo rei, prorrompeu finalmente, com um riso estridente, nestas palavras: “Estirpe miserável e efêmera, filhos do acaso e do tormento! Por que me obrigas a dizer-te o que seria para ti mais salutar não ouvir? O melhor de tudo é para ti inteiramente inatingível: não ter nascido, não ser, ser *nada*. Depois disso, porém, o melhor para ti é morrer logo”<sup>46</sup>.

Esse ponto de partida ontologicamente pessimista reflete, portanto, no desafio aberto pela estetização. Na seção anterior, colocamos a ênfase no aspecto “negativo” desse movimento, nos elementos dele que visam a “liberar” a ação de uma aproximação que a desvaloriza. Queremos ressaltar, nessa passagem por Nietzsche, que esses elementos propõem antes um desafio do que uma solução. De onde pode emergir o sentido, se ele não está lá? Como se pode superar o pessimismo em relação à origem? Como fazer da ação estetizada um núcleo de sentido? Em outras palavras, com a referência ao ponto de partida trágico queremos

---

<sup>44</sup> Claramente, um retorno está completamente fora das intenções de ambos. Trata-se, acreditamos, de um relato que procura estabelecer o cenário pós-metafísico a partir de alguns materiais valiosos ao alcance da mão: o cenário pré-metafísico. Longe de uma postura melancólica, trata-se, portanto, de um intento de elaborar a cena da criação ontológica.

<sup>45</sup> A mesma referência à peça de Sófocles é escolhida, muito sugestivamente, por Arendt para encerrar seu texto *Sobre a revolução*. Além do ponto de partida pessimista, Arendt indica: “...era a *polis*, o espaço das ações livres e das palavras vivas dos homens, aquilo que poderia dotar a vida de esplendor” ARENDT. *OR*, p. 346. A política, como era a arte para o jovem Nietzsche, é para Arendt o lugar da “redenção ontológica”.

<sup>46</sup> NIETZSCHE. *O nascimento da tragédia*, p. 36, tradução levemente modificada. Em relação ao assinalado na nota anterior, não podemos aqui resistir à tentação de salientar o fato de que o final da *revolução* coincide com o começo da *tragédia*.

ressaltar o fato de que a ação por si mesma, a ação no seu brilho e glória, não constitui, ela própria, a redenção à condição trágica da existência. Pelo contrário, é ela quem re-coloca o problema. Taminioux insiste nesse ponto num interessante artigo no qual se propõe defender Arendt da acusação de “grecomaniaca”: “Pelo contrário, Arendt afirma que o caráter de performance da ação é ao mesmo tempo sua benção e sua maldição, uma maldição que necessita redenção.”<sup>47</sup>. Parece-nos importante este elemento já que acreditamos que seria um ponto de partida errado para compreender Arendt considerar que a centralidade da noção de aparecer na filosofia política arendtiana é a contrapartida de um esquecimento das “opacidades” que constituem o avesso do “brilho” da política. Começamos com a ênfase na temática da *Existenz* também para ressaltar que seu olhar para os gregos não se contrapõe, mas ao contrário, coloca no centro da sua filosofia política, à opacidade radical da origem, à impenetrabilidade do evento. Não é a “paixão pelo olhar” nem a clássica (e apolínea) luminosidade a marca essencial que configura o “retorno” arendtiano aos gregos, mais próximo, pelo contrário, da trilha de leitura marcada por Hölderlin, Nietzsche e Heidegger<sup>48</sup>.

Voltaremos agora aos caracteres ressaltados na fenomenalidade da ação (unicidade e des-centramento), com o fim de mostrar quanto importante é a colocação dessas questões.

### **1.3.2 Sentido e unicidade: *individuum est ineffabile***

Como vimos, o fato de a ação, em sua radical fenomenalidade, ser inteiramente nova, resulta na sua singularidade, no seu ser única. Aqui desponta a primeira dificuldade. De fato, a unicidade, tomada em si própria, independentemente do *status* ontológico daquilo que é

---

<sup>47</sup> TAMINIAUX. Athens and Rome, p. 165.

<sup>48</sup> Num interessante estudo Buci-Gluksmann interpreta as *LKPP* como o lugar onde Arendt se volta para a obscuridade que tinha deixado de lado com os gregos. Influenciada pela leitura de Beiner, interpreta esse texto como uma “guinada contemplativa” arendtiana, mas agora valorada positivamente. “Como se um pensamento pós-metafísico que se propõe refletir a política a partir de seu espaço grego e inclusive aristotélico reconhecesse aqui seus próprios margens e limites.” BUCI-GLUKSMANN. La troisième critique d’Arendt, p. 192. Acreditamos que, por não ver a opacidade já no “momento grego” de Arendt, a autora acaba por identificar a obscuridade com a solidão de Kafka e Benjamin (e, finalmente, com a solidão do pensar). Pretendemos defender uma interpretação na qual os dois momentos (a topologia da luz e da sombra) fundam e perpassam inteiramente a filosofia política de Arendt.

único, coloca em xeque sua compreensão. Pois na singularidade se expressa o fato de que não são os caracteres partilhados com outras coisas, aquilo que é *comum*, o que dá o sentido dessa singularidade. Não é acaso a singularidade última a barreira que Kierkegaard colocou como intransponível à lógica totalizante hegeliana? Não foi a relação *singularizante* com Deus a experiência existencial que ele empunhou contra o racionalismo moderno?<sup>49</sup> O singular aparece, visto a partir da perspectiva existencial kierkegaardiana, no lugar da crise da mediação. A unicidade do único se afirma ao cortar os laços com as outras coisas, e isso o confronta radicalmente com o universal.

Nele [Kierkegaard] a opacidade que torna impossível a clausura racional da mediação se configura como uma singularidade não dialetizável que se opõe à generalidade, como uma arriscada possibilidade existencial contraposta à necessidade lógica da mediação, como uma existência que não pode se dissolver plenamente em essência...<sup>50</sup>

Do ponto de vista lógico, um indivíduo sem “classe”, i.e., sem conceito, seria um indivíduo incompreensível. Para a lógica, a *infima species* se apresenta como um enigma.

O singular coloca em primeiro plano o problema da mediação e isso, como veremos, será fundamental para compreender a leitura arendtiana do juízo estético kantiano. Pois, *mutatis mutandis*, a questão da singularidade era um dos problemas com o qual o pensamento estético do século XVIII estava lidando. O problema do sentimento, tratado na reflexão sobre o gosto, se confronta justamente com a irracionalidade do único. Segundo a tese de Baeumler,

Quando o gosto entra em jogo, não é possível mais repousar sobre alguma coisa objetiva, o homem encontra-se em face dele mesmo, e no momento crucial no qual ele apela ao sentimento, toma consciência de ser *único*.(...) Portanto diante do indivíduo o conceito falha: não chega jamais à *infima species*, mas somente na penúltima espécie. O indivíduo não tem palavras, não tem conceitos, ele é alógico; *individuum est ineffabile*<sup>51</sup>.

---

<sup>49</sup> “Ao sistema hegeliano, que pretendia apreender e explicar o ‘todo’, ele [Kierkegaard] opôs a ‘pessoa singular’, o homem individual (...) Portanto o universal, com o qual a filosofia até então estivera ocupada na tarefa do conhecimento puro, deve ser trazido para uma relação real com o Homem. Essa relação só pode ser paradoxal enquanto o Homem é sempre um indivíduo.” ARENDT. O que é filosofia da *Existenz?*, p. 24, 25, tradução levemente modificada. Também com palavras de Löwith podemos apreciar uma proximidade entre Arendt e Kierkegaard neste ponto: “Mas Hegel não podia compreender que a existência ‘distancia’ pensar e ser, porque ele próprio não pensava enquanto homem mas enquanto *pensador profissional* [*penseur professionnel*]...” LÖWITH. *De Hegel à Nietzsche*, p. 187.

<sup>50</sup> GALLI. *Genealogia della politica*, p. 78.

<sup>51</sup> BAEUMLER. *Le problème de l'irrationalité dans l'esthétique et la logique du XVIIIe siècle, jusqu'à la Critique de la faculté de juger*, p. 27.

Como, então, pode emergir um sentido a partir do que é único? Se seguirmos Baeumler na sua tese de que essa foi a pergunta que colocava a problemática do gosto e, inclusive, que essa foi a problemática que Kant tentou resolver na terceira Crítica, começa a se abrir uma porta para compreender o interesse de Arendt nessa obra. Nas suas *Lições sobre a filosofia política de Kant*, ela sugere que esse é um viés importante para compreender a riqueza da estética kantiana ao afirmar que, “Em termos kantianos, 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.” (LKPP, p. 99). A aproximação a partir da estética kantiana levará Arendt a colocar o problema do sentido da ação como sentido do único, e guiará sua exploração de uma proposta. No modo pelo qual Kant resolveu o enigma do sentido do belo, ela verá uma ferramenta para sua própria teorização sobre o político e o desafio ontológico que é colocado nesse âmbito.

### **1.3.3 Sentido e des-centramento: uma recuperação da *phronesis*?**

Ainda resta, porém, explicitar melhor a problemática com a qual Arendt se confronta para poder compreender melhor o sentido de sua leitura da *KU*. Seguindo o fio proposto da estetização do político, passamos agora a considerar as conseqüências que derivam, na perspectiva de uma busca de sentido, do des-centramento da ação em relação ao agente.

Como foi dito, tal des-centramento implica uma incapacidade do agente de apreender o sentido da sua própria ação, enquanto ele próprio é constituído nela. Em primeiro lugar, isso implica um abandono de toda possibilidade de fundar uma ação com sentido na autonomia do agente, anterior à própria ação, ou na produtividade auto-centrada de uma subjetividade. A ação política não pode ser descrita como um produto de um agente autônomo-soberano. A pergunta que estamos propondo agora como fio: “como pode emergir um sentido da ação política?” – à qual fomos levados pela proposta arendtiana de pensar a especificidade da



política – não poderá ser respondida no núcleo íntimo do agente com sua ação. Perguntando ao ator por suas razões (motivos e fins, ao final das contas) não chegaremos ao sentido da política. Arendt des-centra o ator político do mesmo modo que Nietzsche des-centra o sujeito moral<sup>52</sup>.

Aqui, atingimos um ponto de radical importância e divisor de águas na fortuna crítica arendtiana, principalmente em relação à questão de se é adequado ler em Arendt uma recuperação da tradição da *phronesis* aristotélica. Efetivamente, se a pergunta é pelo sentido da ação e este, para honrar a sua fenomenalidade, não pode ser o sentido que provém de uma universalidade abstrata, anterior e fundadora, bem poderia a sabedoria prática dos agentes concretos ser um ponto de partida interessante. Há, de fato, elementos textuais para pensar que Arendt se viu tentada a seguir esse caminho. Por exemplo, tratando justamente da capacidade de gosto, aquela que desembocará, tanto no seu pensamento como no kantiano, na reflexão sobre o juízo, diz:

Os gregos davam a essa faculdade [de se orientar no mundo comum] o nome de *phronesis*, ou discernimento, e consideravam-na a principal virtude ou excelência do político, em distinção da sabedoria do filósofo. (BPF. CC, 275)

Um dos pontos fortes para identificar em Arendt uma recuperação da *phronesis* é, como está sugerido nessa passagem, sua oposição ao modelo do sábio na suposta competência entre ambos por serem o “veiculador” da norma. O modelo da *techne* antes comentado, que, segundo a leitura de Arendt, prefigura o modelo platônico (e, com Heidegger, “metafísico”) da política, é refletido na figura do sábio que vê a norma-modelo-*ortotes*. Desse modo, o âmbito do político se constrói sob o modelo do conhecimento, e o particular adquire seu valor enquanto contemplado pelo universal abstrato (que é aplicável precisamente pela sua abstração, pela sua transcendência em relação ao concreto)<sup>53</sup>. Paralela (e, em certa medida,

---

<sup>52</sup> Cf. VILLA. *Beyond good and evil*, p. 276.

<sup>53</sup> Em termos da *Condição humana*, trata-se da substituição platônica do agir pelo fabricar, fatal para a ação, e concomitante à irrupção da “tirania” da verdade, i.e., do modo de coerção introduzido no âmbito político com o conhecimento.

simultaneamente) à niilização da ação pela redução ao modelo, encontra-se a ascensão do sábio. Não é ele quem domina, pois a legitimidade da norma que ele aplica vem dos modelos (que ele somente, e passivamente, conhece). A abstração, i.e., neste caso, a transcendência, desses modelos cumpre uma dupla função: faz com que eles sejam universalmente aplicáveis (pois não se identificam com nenhuma instância, como o metro, que também não se identifica com nada do que é medido); e, ao mesmo tempo, coloca a origem da legitimação do exercício do poder fora do âmbito do próprio poder, ou seja, fora da *pessoa* do sábio. A coerção é exercida, não por um tirano, mas *pela verdade*.

É verdade que, aqui, o poder coercivo não repousa na pessoa ou na desigualdade como tais, mas nas idéias que são percebidas pelo filósofo. Essas idéias podem ser utilizadas como normas de comportamento humano por transcenderem a esfera dos assuntos humanos da mesma maneira que o metro transcende todas as coisas cujo comprimento pode medir, estando além e fora delas. (ARENDDT. *BPF*. Que é autoridade?, p. 149).

Frente à abstração do *sophos* e seu modelo de coerção pela verdade, ergue-se a concretude do *phronimos*<sup>54</sup>. A tradição da *phronesis* é longa e sinuosa. Fica fora de nossas possibilidades revistá-la, inclusive de modo superficial. O que nos interessa ressaltar dela é a vertente interpretativa que tende a considerá-la não tanto como habilidade para se pensar os meios de um fim dado<sup>55</sup>, mas como “sabedoria prática” que coloca o fim sem apoiar-se, por isso, num conhecimento abstrato do Bem: isto é, na sua oposição ao sábio. Segundo esta

---

<sup>54</sup> “O *sophos*, o sábio como governante, dever ser visto em sua oposição ao ideal corrente do *phronimos*.” ARENDT. PP, p. 93; “Seu ideal característico e com isso o parâmetro para a específica aptidão política situa-se na *phronesis*, aquela compreensão do homem político (...) que tem tão pouco a ver com a sabedoria que Aristóteles até pôde definir em acentuada oposição à sabedoria dos filósofos” ARENDT. WP, p. 101. Para um tratamento do juízo político de Arendt numa proximidade maior à nossa em relação à atividade *phronetica* dos atores/decisores cf. AGUIAR. *Filosofia e política no pensamento de Hannah Arendt*, p. 112-132, e *passim*. Concordamos com Aguiar nos pontos em que Arendt se aproxima da tradição da *phronesis*, e fomos orientados por várias de suas sugestivas indicações sobre este tema. Porém, nossa leitura se afastará, principalmente, num ponto: levado ao extremo (e tirando os valiosos matizes), Aguiar separa dois “momentos” do juízo em Arendt: o primeiro (mais próximo à HC), é a sabedoria prática e intersubjetiva de quem toma decisões na “arena” política, apoiado na sustentividade da comunidade “escrita” no *sensus communis*; o segundo, a partir de Eichmann, é o juízo autônomo de quem julga/escolhe por ele próprio sem se deixar levar pelos outros (inclusive, pela comunidade e seus valores *sustantivos*). Este segundo momento corresponderia à teorização sobre o gosto e à aproximação com a estética de Kant. Por exemplo: “A partir do caso Eichmann, a interlocução com Kant vai sinalizar a mudança na concepção de julgamento. O gosto introduz um desvencilhamento da visão aristotélico-romano-prudencial do juízo.” *Ibid.*, p. 142, cf. também p. 139-144. Em nosso trabalho, aproximaremos ambos os momentos, modificando alguns elementos na compreensão deles.

<sup>55</sup> Desse modo compreende, por exemplo, Kant a *Klugheit*, herdeira, através da *prudencia* latina, da *phronesis* aristotélica. Sobre dizer que, pela sua neutralidade no que diz respeito às qualidades dos fins, a *Klugheit* é moralmente irrelevante para Kant.

vertente, o *phronimos*, identificado por Aristóteles com o político, é aquele que age bem, não por conhecimento do Bem, mas por ser ele próprio o bem “encarnado”. A tradição da *phronesis* representaria a possibilidade de pensar as normas de convivência (os *fins* da comunidade) na sua dimensão concreta e no seu enraizamento existencial. A retomada que Gadamer faz da noção de gosto em *Verdade e método* se insere, de alguma maneira, nesse enfoque de leitura da *phronesis*<sup>56</sup>.

Outro apoio para pensar que Arendt estaria se dirigindo neste sentido se encontra no seu interesse pela noção de gosto que, apesar de poder ser rastreada por toda a obra, tem um lugar importante no texto “A crise na cultura: sua importância social e política”. Já marcamos a relevância lógica da noção do gosto, em relação à estética do século XVIII, enquanto punha em primeiro plano o problema da mediação entre um particular e um universal quando aquele é resistente pela sua unicidade. Aqui, o gosto entra no esquema arendtiano como um opositor, novamente, do saber. Efetivamente, a problemática do gosto, central na estética de finais do século XVII e começos do XVIII, se configurou, foi tomando uma faz filosófica (sempre em alguma proximidade com análises psicológicas) a partir da discussão sobre a relação entre o gosto e o saber. O gosto foi a ferramenta que permitiu pensar uma estética não ligada à aplicação de critérios abstratos de beleza. Por exemplo, se observarmos um dos responsáveis do ingresso da noção do gosto na reflexão filosófica moderna, Gracian (1601-1658), o gosto é nele essencialmente um modo de diferenciar (de aceitar ou rejeitar), sem ser isso resultado do mero instinto nem um raciocínio a partir de normas gerais. O que se coloca com a noção de gosto é a idéia de uma escolha, de uma preferência, que não pode ser fundamentada numa derivação lógica a partir de padrões universais. O gosto é primordialmente uma “faculdade” valorativa<sup>57</sup>. Julgar com o gosto é avaliar. Mas aquilo que está na base da eleição por uma

---

<sup>56</sup> Cf. GADAMER. *Verdade e método*, principalmente p. 82-92.

<sup>57</sup> A própria Arendt indica Gracian como um lugar onde procurar a tradição do gosto que encontraremos em Kant: “Por que, então, deveria o gosto – não desde Kant mas já desde Gracian – ser elevado, tornando-se veículo da faculdade espiritual do juízo?” *LKPP*, 82, tradução levemente modificada. A característica avaliativa do gosto em Gracian é ressaltada também por Baeumler. De modo interessante (e próximo à leitura

coisa em detrimento da outra no gosto não é um conceito, não é uma coisa que possa ser ensinada, pois não é uma coisa que se saiba: é um *je ne sais quoi*. O gosto se forjou na luta com tendências logicizantes na estética, as quais tendiam a reduzir a predicação de beleza a um mecanismo de subsunção lógica sob os universais formais do belo. Neste ponto, a aproximação arendtiana ao gosto coincide com a de Baeumler: o fundamental no gosto é que ele apresenta um problema (ou melhor, surge a partir da apresentação de um problema) para a “máquina” conceitual do racionalismo continental dos séculos XVI e XVII. O gosto aparece como o lugar-tenente de uma região obscura para a razão, do cone de sombras que a claridade do conceito produz. E, por isso, tem uma relação com a questão lógica do juízo. Ambas as problemáticas dizem respeito à verdade e à relação entre ela e o singular/particular. Eis aí, para Arendt, o primeiro caráter politicamente interessante do gosto: ele resiste à mencionada coerção pela verdade<sup>58</sup>.

O segundo “momento” do resgate do gosto e de sua proximidade com a *phronesis* se encontraria, acreditamos, no apelo que este faz em benefício do concreto sobre o abstrato. Se, como foi dito, o gosto não pode ser ensinado, isso é assim porque seu fundamento é um modo de ser do sujeito do gosto. O gosto se fundamenta, de alguma maneira, na pessoa que tem

---

arendtiana), ele indica também que o gosto, como figura construída em torno à possibilidade de uma escolha individual de valor universal, emerge a partir de uma relação desgarrada com o universal. Comparando o *discreto* com o *cortegiano* de Castiglione, Baeumler quer marcar como o *discreto* (aquele que tem gosto) é um solitário: o gosto pode emergir quando alguns laços que uniam os homens à cultura tradicional foram cortados. “O primeiro [o *cortegiano*] é resultado de uma cultura fechada; o outro [o *discreto*] vê-se confrontado a um universal hostil, com seu instinto somente como guia (...) o *discreto* é um solitário.” BAEUMLER. *Le problème de l'irrationalité*, p. 42. É sugestivo que o gosto, entendido como enraizamento no indivíduo, i.e., no sentimento, de uma capacidade solitária de julgar universalmente (avaliar), surja no momento em que o fio da tradição começa seu processo de silenciamento (lento: levará duzentos anos até que Nietzsche, Kierkegaard e Marx se espantem com o silêncio da tradição). Isto é, no momento em que o mundo deixa de estar ontologicamente *ordenado* segundo valores, segundo universais e a mediação se faz problemática. Gracian dá a conhecer *El criticón* em 1651. Quarenta anos antes, quando ele estava por fazer dez, Galileo publica seu *Sidereus Nuncius*. Destarte, o problema da singularidade e sua mediação nos permite compreender por que uma filosofia política que assume como problema a *Existenz*, enquanto crise da mediação moderna, se volta em direção à problemática do gosto. Para um panorama interessante da “crise da mediação” cf. GALLI. *Genealogia della politica*, p. 77-108.

<sup>58</sup> Nesse sentido, seu resgate da relevância filosófico-política do gosto tem estreita relação com sua defesa da *doxa*, contrapartida da sua crítica ao deslocamento de Platão, epistemológico e político a um tempo. Parece-nos interessante chegar à opinião através da ação para poder esclarecer que a defesa arendtiana da opinião pouco tem de semelhante com os *claims* de liberdade de opinião individual. Pois estes geralmente se apóiam na autonomia do sujeito individual, a qual é precisamente colocada em xeque com a crítica à fuga da ação (fuga que está na origem da condenação platônica da *doxa*). Voltaremos a este tema na terceira parte.

gosto: em termos de Gracian, “el hombre en su punto”<sup>59</sup>. Junto à importância dada a uma escolha não fundamentada num conhecimento do universal-abstrato, na “tradição do gosto” existe uma tendência a um enraizamento concreto-existencial da escolha<sup>60</sup>.

Assim, acreditamos que Arendt retoma principalmente dois elementos da tradição da *phronesis* e sua proximidade com a problemática do gosto: sua oposição à coerção pela verdade e à abstração do conceito. Elementos esses que estarão presentes e serão determinantes da sua leitura da *Crítica da faculdade do juízo*. Porém, é preciso ressaltar a especificidade que, acreditamos, marca o enfoque arendtiano e o distancia de outras leituras. A divergência se encontra, principalmente, no ponto pelo qual começamos nossa análise das noções de *phronesis* e gosto: a falta de capacidade dos autores de apreender o sentido da sua ação. A luta arendtiana contra a coerção da verdade e a perda do particular na abstração dos universais não pode desaguar numa defesa da sabedoria prática dos autores políticos. A solução política ao problema do sentido seria um recuo de Arendt na sua estetização da ação política se estivesse apoiada na racionalidade (agora ancorada na concretude de uma comunidade) dos atores.

---

<sup>59</sup> Cf. GRACIAN. *El héroe / El discreto*, especialmente p. 127- 134, “El hombre en su punto”. Nesse trecho do texto, Gracian enfatiza o caráter de *cultivo* que têm as qualidades do gosto e do juízo. Não são nada separadas do indivíduo que as possui, assim como o sabor e o aroma não são nada separados de um bom licor.

<sup>60</sup> Segundo Gadamer, tal característica do gosto é o que permite incluir essa noção na tradição da “formação” [*Bildung*]. Os dois elementos que aqui assinalamos são ressaltados por Gadamer, precisamente no seu intento de ligar a tradição do gosto com aquela da *phronesis*. Os autores principais percorridos na sua análise são: Vico, Gracian e Shaftesbury. Cf. GADAMER. *Verdade e método*, p. 61-92. Além de procurar esses dois elementos, Gadamer está principalmente interessado em mostrar como o gosto tem uma raiz na comunidade concreta na qual se insere. Sem pretender discutir a exegese gadameriana dos textos, notamos apenas que ele acentua a conexão entre o gosto e a comunidade (centrado, principalmente, na sua análise de Shaftesbury e o *sensus communis* como símbolo da raiz social do gosto). Por isso Kant será assinalado, pela formalidade do seu gosto, como o destruidor da concretude que ele abrigava. Sobre essa questão e o papel de Kant nela, voltaremos na terceira parte do trabalho. Para uma análise crítica da retomada arendtiana da tradição do gosto em conjunção com a leitura da *KU* cf. TASSIN. *Sens commun et communauté*, p. 94-106. Por sua parte, procurando os herdeiros da *Urteilkraft* que fora construída (pela metade) por Aristóteles e que Arendt viu em Kant, Vollrath chega também a estes autores do gosto. Estuda principalmente Gracian e Shaftesbury, mas também Bouhours, Dubos e Boileau, colocando ênfase não tanto na concretude quanto na potencialidade intersubjetivizante (sem a coerção da verdade) do gosto. cf. VOLLRATH. *Die Rekonstruktion der politischen Urteilkraft*. p. 103-113. Vollrath, seguindo explicitamente a sugestão de Arendt, vê no juízo de gosto kantiano um aprofundamento da rica tradição da *Urteilkraft* e um ponto de apoio para sua reconstrução.

É verdade que Arendt não é absolutamente clara a esse respeito<sup>61</sup>. Mas, se tomarmos o fio da estetização (entendida como defesa da especificidade da política a partir de uma tomada de posição ontológica no que diz respeito à ação e seu sentido), veremos que é inteiramente coerente com sua proposta de se afastar de uma visão do político como resultado de um consenso entre atores enraizados nos hábitos e costumes da sua comunidade. Apesar de concreta, a *Sittlichkeit* de uma comunidade não resolve o problema ontológico exposto por Arendt se ela acaba por fazer do indivíduo o *dono* das suas ações e *produtor* de um consenso. Embora a resistência à coerção pela verdade e à abstração sejam elementos inconfundivelmente caros a Arendt na tradição do gosto, há outras questões que a afastam de uma leitura phronético-comunitarizante dele. Acreditamos que esta polêmica esteja relacionada com a escolha arendtiana de retomar não tanto Shaftesbury quanto Kant.

Portanto, mesmo que a proposta arendtiana se aproxime, em alguns pontos, de uma chamada para recuperar as tradições que se juntam nos conceitos de gosto e *phronesis*, há nela uma originalidade que não permite identificar seu pensamento político com outros modos contemporâneos dessa recuperação<sup>62</sup>. Se a unicidade nos levou em direção ao problema de como operar a mediação entre o singular e o universal, o des-centramento desperta algum ceticismo na possibilidade de resolvê-lo *completamente* no interior do agente e sua racionalidade prática.

---

<sup>61</sup> Beiner, entre outros, vê uma mudança na noção arendtiana do juízo que, no começo, estaria ancorada no cidadão-*phronimos* e, depois, “migra” em direção ao espectador (que, essencialmente, se identifica como “aquele que não é autor”). Por isso, no seu importantíssimo e muito influente estudo sobre as *LKPP*, acaba se lamentando por essa escolha: “Nesse ponto crucial Arendt teria feito bem em consultar Aristóteles, que situou resolutamente o juízo no contexto dos fins e dos propósitos determinados da deliberação política, a retórica e a comunidade” BEINER. *Arendt y la facultad de juzgar*, p. 239. No mesmo sentido, afirma Wellmer: “Porém, apesar do teor de alguns de seus primeiros trabalhos, ela não era certamente uma filósofa neo-aristotélica da praxis (...) sua teoria do juízo não pretendia ser uma re-apropriação de uma concepção aristotélica da phronesis, entendendo a phronesis como uma virtude que conecta a boa deliberação com a ação prudente. O pensamento tardio de Arendt se movia numa direção oposta, tendendo a dissociar o juízo tanto da ação como da argumentação. A primeira dissociação é desconcertante.” WELLMER. *Hannah Arendt on judgment: the unwritten doctrine of reason*, p. 165. Grande parte de nosso trabalho consistirá em defender a riqueza filosófico-política desse movimento arendtiano.

<sup>62</sup> Vollrath afirma, também, que há em Arendt alguma originalidade no que diz respeito à recuperação da *phronesis*: “Assim, ao final da sua vida Arendt se aproxima à compreensão de que no *juízo reflexionante*, no sentido kantiano, encontra-se uma faculdade que apesar de todas as vinculações possíveis com o conceito da antiga prudência representa uma coisa totalmente nova...” VOLLRATH. *Actuar y juzgar*, p. 157.

Temos o objetivo de mostrar que essa originalidade de nossa filósofa se encontra precisamente na leitura na *Crítica da faculdade do juízo* e que não responde a um desvio no seu caminho. Pelo contrário, tentaremos mostrar, na terceira parte do trabalho, que os elementos que Arendt retoma da obra kantiana (os quais serão tratados na segunda parte) permitem a ela uma elaboração inteiramente coerente com as linhas que, nesta primeira parte, marcamos como fundamentais do seu pensamento da política.

Assim, apresentados os desafios com os quais Arendt se debruça para pensar a especificidade do político, acreditamos que é na *Crítica da faculdade do juízo* que ela encontrará chaves fundamentais para se confrontar com eles<sup>63</sup>.

---

<sup>63</sup> É o momento de fazer um esclarecimento importante para limitar o alcance dos objetivos de nosso trabalho. A busca de contribuições da *KU* para o pensamento político estará limitada rigorosamente pela abordagem desenvolvida nesta primeira parte. Não se trata de pensar a riqueza política *tout court* do texto kantiano. Pretendemos apenas nos manter próximos às indicações arendtianas sobre essa obra, procurando compreender o sentido que pode ter essa retomada para *sua* reflexão. Por isso, apenas nos dedicaremos à análise da faculdade de juízo estética e, ainda mais restritamente, ao belo. Deixaremos de lado as possíveis implicações para a filosofia política tanto da faculdade do juízo teleológica quanto da estética do sublime. Mas isso se deve somente aos limites que nos colocamos a partir do enfoque que adotamos, e não a que consideremos impossível ou menos valiosa a análise dessas implicações. De fato existem estudos relativamente recentes e de grande riqueza sobre tais questões. No que diz respeito à consideração política da faculdade de juízo teleológico, Dotti parte de uma leitura da *KU* que tende a aproximar o juízo estético e o teleológico, justamente no ponto que faz do juízo um insumo importante para o pensamento político: a “liberdade” da imaginação. A partir disso, sugere que uma abordagem atenta às características peculiares do juízo teleológico poderia completar enriquecedoramente uma leitura politizante da *KU*. Cf. DOTTI. La libertad del juicio: epistemología y política a la luz de la tercera Crítica, principalmente p. 149-158; DOTTI. El juicio como *a priori* epistemológico, principalmente p. 302-315. Em relação ao pensamento político inspirado na noção kantiana de sublime, cientes de que se trata de um espectro consideravelmente amplo de intervenções, permitimo-nos referir um estudo que nos parece especialmente interessante: ŽIŽEK. Slavoj. *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*, principalmente, p. 38-78. Ali, o autor explora a tese de que devemos considerar a particularidade ontológica do sublime (e, sobretudo, do papel da imaginação transcendental nele) para descobrir os fundamentos de uma subjetividade política.

## **PARTE II**



## Contribuições da *Crítica da faculdade do juízo estética*

### 2.1 Aproximações

Já foram assinalados alguns dos elementos que constituem uma aproximação política à *KU*. Fizemos referência à problemática da unicidade e da possibilidade da emergência de um sentido a partir dela. Pareceu-nos interessante retomar a leitura de Baeumler por dois motivos. Primeiramente, nela se ressalta o fato de que na *KU* Kant não somente depara com a alogicidade do singular, mas tenta (e segundo o intérprete, consegue) lhe dar uma resposta dentro do marco do racionalismo. Kant pertenceria em sentido pleno ao século XVIII, quando o irracionalismo ainda era um *problema*. “O século XIX não conhece mais o irracionalismo: ele é puramente irracional. O século XVII não o conhece *ainda*: ele é puramente racionalista”<sup>64</sup>. O interessante, aqui, não é tanto a adequação da tese de Baeumler do ponto de vista da história das idéias<sup>65</sup>, mas o intuito de colocar na *gênese* da *KU* uma questão de extrema relevância ontológico-política: como pode uma instância que perdeu os laços que a fazem *comum* com outras integrar-se numa universalidade? Quando a ordem política ou o laço social já não é espelho de uma ordem ontológica, i.e., quando a mediação não é dada, mas aparece um indivíduo sem tradição – paradigmaticamente, o sujeito do *Discurso sobre o método* de Descartes – *enfrentado* a um universal, a mediação entre particular e universal é

---

<sup>64</sup> BAEUMLER. *Le problème de l'irrationalité*, p. 28.

<sup>65</sup> De fato, consideramos que por momentos Baeumler leva um pouco além do razoável sua intenção de ligar a *KU* com a tradição alemã, retirando quase todo o valor à influência, por exemplo, da tradição inglesa, a qual exerceu um papel não desprezível para a convicção kantiana de que o gosto não podia ser pensado como uma faculdade de conhecimento. Nesse sentido, “...a influência dos ingleses leva Kant a falar sempre do gosto como uma faculdade distinta da faculdade de conhecer...” DELBOS. *La Critique de la faculté de juger*, p. 512.

uma questão política<sup>66</sup>. Em segundo lugar, como vimos, esse é o problema que Arendt levanta na sua aposta pela estetização do político, mas agora desde uma perspectiva pós-metafísica, ou melhor, uma ontologia des-essencializante. Uma das perguntas com as quais entraremos na terceira *Crítica* será, portanto: como, a partir do refletido aí por Kant, pode-se pensar uma mediação politicamente relevante entre particular e universal? Por que Arendt vê ali uma resposta original?

A abordagem da terceira *Crítica* é extremamente complexa. Não somente pela densidade filosófica da obra, que faz qualquer aproximação irremediavelmente incompleta, mas também porque se trata de uma obra cuja unidade é *prima facie* problemática. Qual é o tema próprio da *KU* é uma das mais controversas questões da fortuna crítica sobre este texto. Encontram-se abordagens genéticas que ressaltam como é a problemática do gosto que dá forma à obra<sup>67</sup>, e (às vezes baseadas nesse ponto, às vezes não) tendem a separar a problemática do juízo estético daquela do juízo teleológico. Outras ressaltam o enfoque epistemológico, afirmando que o problema principal que Kant formula é o do conhecimento científico, sendo a *faculdade* do juízo a formulação que permite a solução crítica do problema epistemológico<sup>68</sup>. Também se pode ler a obra a partir da intenção sistematizadora de Kant e procurando, portanto, compreender como esse texto permite uma mediação entre as duas *Críticas* anteriores. Imediatamente ligada a essa questão, encontra-se a problemática da

---

<sup>66</sup> Paralelamente ao aparecimento de um indivíduo pensado sem tradição, pode-se pensar o momento fundador da problemática moderna na crise da mediação pontifical, única ponte entre o particular e a auto-mediação do universal na pessoa de Cristo.

<sup>67</sup> A tais leituras faremos referência mais adiante. Cf. *infra*, nota 102.

<sup>68</sup> Uma leitura paradigmática nesse sentido pode ser encontrada em GARRONI. *Estética ed epistemologia*. Apoiando sua leitura principalmente na Introdução Definitiva à *KU* (sobretudo no § IV), Garroni afirma que é a abordagem epistemológica a que possibilita uma visão mais íntegra das duas partes da obra. Assim, o “problema” principal da *KU* seria o da finalidade, entendido como o problema epistemológico aberto pela possibilidade de um conhecimento da natureza. “Não a sistematicidade (*e tampouco, a rigor, o problema do gosto ou da vida*), mas o problema do conhecimento científico é a matriz teórica da *CJ* e de suas introduções” *Ibid.*, p. 24. Os problemas estéticos e da finalidade da natureza seriam secundários (e derivados) em relação a esse núcleo fundamental. Assim, a *KU* se ordenaria da seguinte maneira: 1) colocação do problema epistemológico da finalidade (duas introduções); 2) tratamento do princípio da finalidade enquanto se faz dele um uso exclusivo (*Crítica do juízo estético*); 3) tratamento do princípio de finalidade enquanto se faz dele um uso particular (*Crítica do juízo teleológico*). Cf. *Ibid.*, p. 18. Uma conclusão interessante, que apenas mencionamos aqui, à qual chega Garroni, é a afirmação das raízes estéticas de todo conhecimento científico. E mais, “assim é que um juízo de conhecimento não pode não ser em algum sentido também um juízo de gosto” *Ibid.*, p. 84.

mediação entre a natureza e a liberdade, pólos de uma dualidade que se tinha configurado naquelas obras<sup>69</sup>. Sem nenhuma intenção de exaustividade, não se pode deixar de mencionar a desembocadura metafísica da obra, a qual culmina com um esboço da possível metafísica prática que se fundamentaria no tratamento kantiano da faculdade do juízo<sup>70</sup>. Finalmente, tem-se afirmado também que a obra não é mais que um *patchwork* de temas que Kant tinha pendentes<sup>71</sup>.

Todas essas leituras têm um apoio textual considerável e, mesmo se algumas se contrapõem em alguns momentos, não são todas elas excludentes. A ênfase, porém, em alguma das abordagens mencionadas, dá à obra kantiana uma face completamente diferente. Ante tal panorama, a nossa decisão interpretativa será abandonar desde o começo a intenção de dar inteligibilidade à obra como um todo. Não nos perguntaremos sobre a unidade da *KU*. Tampouco tentaremos abarcar na leitura todos os temas que Kant coloca para a reflexão. Nossa estratégia consistirá, antes, em analisar isoladamente algumas das problemáticas específicas tematizadas ali e as respostas kantianas a elas. Corremos o risco de desfigurar a letra ao isolar o problema, e de superpor leituras excludentes, dando por resultado uma visão esquizofrênica. Cientes disso, confiamos, porém, em poder escapar ao perigo contextualizando o problema quando for preciso.

Desta forma, pretendemos menos esclarecer o sentido (nem sequer o *espírito*) da obra do que somente recolher dela alguns elementos que sejam enriquecedores para pensar os dilemas filosófico-políticos que abordamos com a leitura de Arendt. Serão, portanto, algumas

---

<sup>69</sup> Para uma leitura canônica apoiada neste enfoque e no resultante interesse prático da *KU*, cf. DELBOS. *La philosophie pratique de Kant*, pp. 508-599 (cap. VI: “La Critique de la faculté de juger”).

<sup>70</sup> Dando um passo a mais, Lebrun chega a afirmar que o que outorga unidade à obra é a necessidade da metafísica para a efetividade da razão prática: “Se a faculdade de julgar é uma ponte lançada entre razão teórica e razão prática, é essencialmente porque ajuda a razão prática a construir a idéia de Deus, indispensável ao exercício desta.” LEBRUN. *Sobre Kant*, p. 108.

<sup>71</sup> Embora a tese segundo a qual a *KU* seria um conjunto de “sobras” seja muito frágil, a *patchwork theory*, fortemente criticada, entre outros por Paton, tem, de fato, sustento em rigorosos estudos filológicos sobre os manuscritos de Kant. Para uma breve e interessante discussão sobre esse ponto cf. TERRA. Reflexão e sistema: as duas Introduções à *Crítica do Juízo*, 11-21.

das indicações que a própria filósofa sugere as que servirão de balizas para nossa análise. Adentramo-nos então, finalmente, na análise da primeira parte da obra: a “Analítica do belo”.

## 2.2 Singularidade estética

Arendt nos conduziu às seguintes perguntas: como podemos chegar à afirmação de um momento comum se partimos da afirmação existencial da absoluta singularidade? Como pode o singular abandonar o âmbito do privado e referir de alguma maneira ao público? Tentaremos mostrar que o dilema que Arendt apresentou em termos políticos é um problema estruturante da estética kantiana. Como assinala Höffe:

Kant rejeita a estética racionalista de A.G. Baumgarten, a qual considera os juízos estéticos como uma forma (inferior) de conhecimento. Critica a estética sensualista (rica em material fenomenológico) de E. Burke, que reduz os juízos estéticos a mero sentimento. Rejeita finalmente a estética empirista segundo a qual os juízos estéticos nascem de simples usos e convenções...<sup>72</sup>

Justamente um dos núcleos, talvez o principal, da complexa teoria estética kantiana se encontra no fato de que Kant defende, ao mesmo tempo, o caráter singular e o caráter universalizável do juízo sobre o belo. Tentaremos expor os pontos principais do argumento kantiano para compreender onde se apóia sua solução do problema da singularidade.

Começaremos, então, pelo caráter singular do juízo sobre o belo<sup>73</sup>: “No que concerne à quantidade *lógica*<sup>74</sup>, todos os juízos de gosto são juízos *singulares*.” (KU, V, 215). Ressaltamos o termo “lógica” para indicar que Kant se refere à singularidade do juízo em comparação com os juízos “lógicos”. Como deixa estabelecido Kant na chamada “Dedução metafísica” das categorias na *KrV*, a singularidade é uma das três possibilidades (junto à particularidade e à universalidade) da quantidade dos juízos. Partindo de que “A faculdade do

---

<sup>72</sup> HÖFFE. *Immanuel Kant*, p. 250.

<sup>73</sup> Somos cientes de que a “quantidade” do juízo de gosto, na qual entraria *prima facie* a consideração sobre sua singularidade, é tratada por Kant só em segunda instância. Permitimo-nos mudar a ordem de exposição por duas razões: em primeiro lugar, porque nossa aproximação a partir da leitura política de Arendt assim o indica; em segundo, porque, no momento “quantidade” será principalmente, como veremos, o aspecto da universalidade do juízo de gosto que estará em questão.

<sup>74</sup> Sublinhado nosso.

juízo em geral é a faculdade de pensar o particular como contido no universal” (*KU*, V, 179)<sup>75</sup>, a singularidade do juízo consiste, numa primeira instância, em que é um indivíduo (e não, por exemplo, uma classe) o que é pensado como contido no universal. Mas, e aqui reside o ponto que nos interessa, a singularidade do juízo de gosto não reside meramente no número do sujeito do juízo. Neste peculiar juízo, a singularidade está determinada pela sua não-cognitividade<sup>76</sup>. É pelo fato de ele não ser um juízo cognitivo que sua singularidade adquire sua especificidade. Na continuação do trecho citado, Kant afirma: “Pois, porque tenho de ater o objeto imediatamente a meu sentimento de prazer e desprazer, e contudo não através de conceitos, assim aqueles não podem ter a quantidade de um juízo objetiva e comumente válido.” (*KU*, V, 215, sublinhado nosso). Para poder compreender como Kant dá o passo desde a tese da não-cognitividade até a tese da singularidade, é preciso trazer à luz outro caráter fundamental dos juízos de gosto: sua esteticidade<sup>77</sup>.

Um juízo estético, em universal, pode, pois, ser explicado como aquele juízo cujo predicado jamais pode ser conhecimento (conceito de um objeto) – embora possa conter as condições subjetivas para um conhecimento em geral. Em um tal juízo o fundamento-de-determinação [*Bestimmungsgrund*] é a sensação. Mas há somente uma única assim chamada sensação que jamais pode tornar-se conceito de um objeto, e esta é o sentimento de prazer ou desprazer. Esta é meramente subjetiva, enquanto toda demais sensação pode ser usada para conhecimento. Portanto, um juízo estético é aquele cujo fundamento-de-determinação está em uma sensação que esteja imediatamente vinculada com o sentimento de prazer e desprazer. (PI, p. 60-61, sublinhado nosso).

Várias coisas são relevantes da passagem citada. Em primeiro lugar, o fato de que

Kant retoma da palavra “estética” sua relação com a sensação (*aistesis*), o qual permite

---

<sup>75</sup> As definições kantianas de juízo variam bastante segundo as diferentes obras e até segundo as diferentes argumentações que Kant está realizando em cada uma. A que escolhemos aqui para começar, é preciso esclarecer, conduz Kant à célebre distinção determinante/reflexionante. Cremos ser útil adiar o tratamento dessa distinção para poder focalizar, antes, a riqueza lógico-política da problemática judicativa que Kant enfrenta na *KU*. Aquela distinção será de relevância para nós, ao pensarmos as projeções políticas dela. Cremos, contudo, importante expor, num primeiro momento, a problemática do gosto isolada daquela da reflexão. Sobre as razões e justificativas dessa escolha voltaremos depois.

<sup>76</sup> Concordamos nesse ponto com Guyer, segundo o qual “A natureza não-cognitiva de nosso prazer no belo parece ser a premissa para o restante da análise de Kant do juízo de gosto...” GUYER. *Kant and the claims of taste*, p. 110.

<sup>77</sup> Na exposição da temática da singularidade do juízo estético, e principalmente em relação à conexão entre a não-cognitividade e a singularidade, temos nos apoiado no estudo de Meerbote. Ele, contudo, assinala que a partir da não-cognitividade do juízo não se segue por se só a singularidade dele. O coração da questão, segundo Meerbote, consiste em que “o conceito de belo não é em si mesmo [para Kant] um classificador (...) nem podemos de nenhuma outra maneira obter uma classe de classificadores que pudessem acontecer em nosso juízo de gosto. Em particular, nenhum conceito de aparência pode funcionar nesses juízos.” MEERBOTE. *The singularity of pure judgments of taste*, p. 428.

compreender o nome da parte da *KrV* que se ocupa, precisamente, das condições da sensação<sup>78</sup>. Em segundo lugar, o que aqui é chamado de juízo estético tem a peculiaridade não somente de ter como fundamento a sensação, mas de que essa sensação não pode referir no juízo a um conhecimento do objeto. Isso significa que o objeto que é ajuizado [*beurteilt*] num juízo estético não é referido a um conceito. Acreditamos que aqui se encontra a chave para poder compreender a singularidade do juízo estético, em contraposição aos juízos “cognitivos”. Na não-cognitividade do juízo de gosto (i.e., sua esteticidade) o ponto central, para nós, é a ausência de conceito. Claramente para Kant o caráter estético do juízo está relacionado com o fato de ele ter como *Bestimmungsgrund* o sentimento de prazer e desprazer. Mas isso é assim justamente porque, como diz o trecho sublinhado, esse fundamento não pode tornar-se conceito de um objeto.

A teoria kantiana do conceito é extremamente complexa e, de fato, sua noção da conceitualidade é uma dobradiça em direção ao idealismo do século XIX. Sua tese, ponto mais alto da “Dedução transcendental das categorias (B)”, segundo a qual “a unidade *analítica* da apercepção somente é possível sob a pressuposição de alguma unidade *sintética*” (*KrV* B 133), modifica inteiramente o *status* do conceito e seu caráter de comum, colocando a produtividade do sujeito transcendental na sua base. Somado a isso, o papel que exerce a função reflexionante do juízo (introduzida no sistema por Kant de modo sistemático somente na *KU*) na formação de conceitos empíricos não é sem relevância<sup>79</sup>. Segundo alguns

---

<sup>78</sup> A nota que Kant coloca nesse momento em relação ao nome “Estética transcendental” é esclarecedora, principalmente porque distingue esse estudo daquele ao qual queremos nos dirigir agora: a crítica do gosto. Cf. *KrV*, B 36, nota. Surpreende os comentadores que Kant não tinha tirado essa nota na qual fala da impossibilidade de achar um princípio *a priori* para o gosto (nessa esperança vã se assentaria o fato de que os alemães chamem a crítica do gosto de estética), principalmente na edição de 1787, quando estaria precisamente ocupado nessa tarefa. Em geral, a resposta é que o que Kant realmente queria vedar nessa nota era a possibilidade de levar a estética a *status* de ciência, i.e., de tratá-la em termos de conhecimento (tal como teria feito Baumgarten). Delbos, por sua vez, acrescenta que “As correções da segunda edição parecem ao menos atenuar a afirmação da impossibilidade de princípios *a priori* para o gosto...” DELBOS. La Critique de la faculté de juger, p 518, nota 3.

<sup>79</sup> Vários comentadores têm ressaltado a importância do juízo e, sobretudo, do seu princípio subjetivo *a priori* (a conformidade a fins da natureza) para a formação dos conceitos empíricos. Ginsborg, por exemplo, dá até um passo a mais e conecta o prazer sentido no gosto (como contrapartida da *mera* reflexão) com a atividade de conceitualização em geral. GINSBORG. Reflective judgment and taste, p. 66-67. Allison, por sua parte, assinala a presença necessária da reflexão a partir de uma análise do operar esquematizante. Uma conclusão,

intérpretes, a *KU* foi considerada como um passo em direção ao idealismo hegeliano da realização do Conceito-Idéia<sup>80</sup>. Apesar disso, e sem contradizer o fundamento na produtividade transcendental, o que queremos retomar aqui é que, do ponto de vista lógico-formal, o conceito é sempre universal<sup>81</sup> e, se pensamos em conceitos empíricos, sua universalidade se explica por conter um traço comum a diferentes objetos<sup>82</sup>.

Como foi dito, a singularidade com a qual deparamos num juízo estético é aquela que resulta da ausência de conceitos, por ter ela seu fundamento de determinação no sentimento de prazer o desprazer: a conceitualidade, diz Kant, está aqui fora do processo judicativo estético<sup>83</sup>. Entendemos essa afirmação no sentido de que não é possível determinar uma nota comum que dê sentido ao objeto que é ajuizado no juízo.

Com esta reconstrução do sentido da singularidade do juízo de gosto, pretendemos mostrar como Kant, ao pensá-la a partir da ótica do juízo estético, coloca em questão justamente o sentido daquilo que é ajuizado sem partir do que ele tem “em comum”. Poder-se-ia dizer que o objeto do juízo de gosto tem, enquanto tal, cortados os laços que o ligam aos outros objetos do mundo. Ele é ajuizado na sua total singularidade, é construído como objeto estético enquanto perde seu caráter de comum. É neste sentido que compreendemos a leitura

---

interessante por certo, extraída por Allison neste ponto, é que a imaginação precisa, de alguma forma, “esquematar sem conceito” para que um conceito empírico possa emergir, e essa operação é levada a cabo pelo operar reflexionante. Cf. ALLISON. *Kant's theory of taste*, p. 22-28, 170-171. Ver também, *infra*, nota 131.

<sup>80</sup> Brädl, por exemplo, assinala como Hegel lê as noções de entendimento intuitivo suposto *more als ob* pela faculdade do juízo reflexionante e a de conformidade a fins (as quais Hegel aproxima talvez mais do que Kant teria aceito), como uma antecipação da unidade dialética de universal e particular: segundo Hegel da *Enciclopédia*, “No entendimento intuitivo é pensada a unidade concreta de universal e particular. Universal e particular não se enfrentam como abstrato e concreto.” BRÄDL. *Hegels Rezeption von Kants Kritik der Urteilskraft*, p. 723. No ponto ao qual fizemos referência – a relação com o conceito – Brädl afirma que, para Hegel, “a falta-de-conceito não significa que no ajuizamento estético a conceitualidade não exerça papel algum, mas somente que o belo não se deixa apreender através de conceitos do entendimento” *Ibidem*, p. 724.

<sup>81</sup> Nesse ponto, Kant difere de Hume e Berkeley, para os quais todas as “idéias” eram singulares, sendo preciso explicar sua capacidade de designar um número indefinido de indivíduos. Para Kant, o conceito é já pela sua composição (*per notas communes*) geral. Cf. ALLISON. *Kant's theory of taste*, p. 21, nota 20.

<sup>82</sup> Nesse sentido: “[o conceito] é uma representação geral ou uma representação daquilo que é geral em vários objetos” KANT.Ak., IX, 91 (*Jäsche Logik*). No original: “[Der Begriff] ist eine allgemeine Vorstellung oder eine Vorstellung dessen, was mehreren Objecten gemein ist...”

<sup>83</sup> A intuição, que tem um elemento estético (i.e., de sensação), é singular enquanto se refere a um indivíduo; mas nela a sensação pode ser pensada conceitualmente, i.e., a partir do comum. Do ponto de vista do conhecimento, as intuições não vêem nada sem o conceito: são cegas (*KrV*, B 75). Por isso, como afirma Meerbote, no juízo de gosto toda intuição “deve ficar permanentemente cega”. MEERBOTE. *The singularity of pure judgments of taste*, p. 426.

de Arendt segundo a qual, permitimo-nos reiterar, “Em termos kantianos, 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.” (LKPP, p. 99).

Entendemos, então, que a falta de conceito, nesse sentido a “alogicidade”, do juízo estético coloca o problema da unicidade do singular<sup>84</sup>. Voltando ao caminho a que nos propusemos, a pergunta que abriu esta seção pode ser reformulada nos seguintes termos: como pode um juízo estético abandonar o âmbito do privado e ser operante no âmbito do comum? Pode, de fato, um juízo cujo fundamento de determinação é o sentimento de prazer e desprazer, ter alguma pretensão de universalidade ou deve todo juízo estético confinar-se a uma referência exclusiva à relação privada entre objeto e sujeito<sup>85</sup>? Pois bem, para Kant existe um tipo específico de juízo estético que contém uma possibilidade (de fato, como veremos, a necessidade) de alcançar uma validade externa à privacidade: o juízo estético sobre o belo, também chamado juízo de gosto [*Geschmacksurteil*]<sup>86</sup>.

Kant expulsa a conceitualidade da esfera do ajuizamento [*Beurteilung*] estético<sup>87</sup>; mas também, e por isso, enfrenta o risco da redução do belo ao âmbito da relação privada com os

---

<sup>84</sup> Essa “alogicidade” pode ser vista, por exemplo, quando, referindo-se ao juízo de gosto, Kant contrapõe juízo estético e lógico: “O juízo de gosto não é, pois, nenhum juízo de conhecimento, por conseguinte não é lógico e sim estético...” (KU, V, 203).

<sup>85</sup> Em outros termos, a pergunta é: se julgar é pensar o particular como contido no universal, como se pode compreender o universal num juízo de gosto?

<sup>86</sup> O gosto, define Kant no começo da Analítica do belo, é a faculdade [*Vermögen*] de ajuizar [*beurteilen*] o belo (KU, V, 203, nota). Seguimos aqui, especialmente, a valiosa tradução de Rohden e Marques, os quais escolhem o verbo “ajuizar” [*beurteilen*] para marcar a diferença com o “julgar” [*urteilen*]. Segundo os comentários dos próprios tradutores, a diferença não é explicitada por Kant, mas Windelband propõe uma maneira possível de entendê-la: o juízo expressa a união de dois conteúdos representacionais, e o ajuizamento a relação da consciência ajuizante com o objeto representado. Sendo assim, no caso do belo o juízo não é senão um ajuizamento, o que explica porque, ao referir-se ao belo, Kant utiliza indistintamente *urteilen* e *beurteilen*. Cf. KANT. *Crítica da faculdade do juízo*, p. 47, nota dos tradutores. Ver também o interessante artigo em que Rohden se ocupa de algumas questões da tradução. Ali, em referência à proximidade, em Kant, de *urteilen* e *beurteilen*, Rohden afirma que se pode notar ali a continuação da tradição do gosto como faculdade de escolha, de juízo avaliativo. Cf. ROHDEN. Tradução em perspectiva, p. 129-130.

<sup>87</sup> Como assinala Bozal, nesse ponto Kant se aproxima, talvez surpreendentemente, ao racionalista Baumgarten. “A rejeição do conceito, central na *Crítica* kantiana, qualquer que fosse a condição do conceito, estava já no pensamento de Baumgarten, e isso até o ponto em que se pode pensar nesse como seu traço mais característico frente ao pensamento anterior” BOZAL. *Desinterés y esteticidad en la Crítica del Juicio*, p. 75. De fato, a originalidade kantiana em relação ao racionalismo consistirá em, uma vez retirado o conceito, não reduzir o juízo estético a “conhecimento confuso”: não é conhecimento e, porém, leva implícita uma universalidade. Nesse sentido: “Sua adoção da tese não cognitivista nasce da sua rejeição das teorias racionalistas da perfeição do belo...” MEERBOTE. *The singularity of pure judgments of taste*, p. 419.



objetos, ao mero sentimento privado – redução expressada pela fórmula: *de gustibus non disputandum est*<sup>88</sup>. Destarte, o belo encerra, de alguma maneira, a promessa de dar uma chave para descobrir um modo de pensar a resistência da unicidade (a não dissolução na abstração do conceito) e, ao mesmo tempo, a referência a um âmbito comum. Por isso Arendt retoma a primeira parte da *KU*, e por isso afirma que a confinação do gosto na esfera privada feria mais o sentido político de Kant do que o estético<sup>89</sup>.

Compreender o modo com que Kant resolve sua “Crítica do gosto” ou, podemos já dizer, o modo como ele fundamenta a pretensão de universalidade do juízo de gosto, exige apresentar o argumento da primeira parte da *KU*, principalmente da “Analítica do belo” e a Dedução dos juízos estéticos puros.

## 2.3 Universalidade estética

### 2.3.1 A “Analítica do belo” e a complacência desinteressada

Na primeira parte (mais precisamente o primeiro livro da primeira seção da primeira parte) da *KU*, intitulada “Analítica do belo”, Kant se propõe analisar os elementos correspondentes a todo juízo sobre o belo, i.e., estabelecer quais são as características essenciais, implícitas à atividade de ajuizamento do belo: as condições do juízo de gosto. Em primeiro lugar (§ 1), Kant faz referência ao caráter estético do juízo de gosto (do qual já falamos), i.e., o fato de que nele a representação dada não é referida conceitualmente ao objeto, mas ao sentimento de prazer e desprazer (que é, portanto, o fundamento de determinação do juízo). Logo depois, Kant se dedica a estabelecer que a primeira condição do juízo sobre o belo encontra-se numa complacência desinteressada<sup>90</sup>. Tal é a tarefa do

---

<sup>88</sup> “e nesta medida não se pode dizer: cada um possui seu gosto particular. Isto equivaleria a dizer: não existe absolutamente gosto algum...” *KU*, V, 213.

<sup>89</sup> “Kant se viu perturbado pela pretensa arbitrariedade e subjetividade do *de gustibus non disputandum est* (...) por tal arbitrariedade ofender seu sentido político, não seu senso estético” ARENDT. *BPF*. CC, p. 276.

<sup>90</sup> Segundo Kulenkampff, o § 2 não pretende acrescentar à já mencionada qualidade do estético uma nova que seria a de “desinteressado”, mas proporcionar uma “retificação” [*Korrektur*]. Embora estético, o juízo sobre o belo não tem como objetivo descrever o sujeito do prazer. KULENKAMPFF. *Kants Logik des ästhetisches*

“primeiro momento” da “Analítica do belo”, momento que (seguindo o fio da tábua lógica dos juízos) se ocupa da qualidade dos juízos<sup>91</sup>. Em verdade, se Kant seguisse a tábua dos juízos tal como ela aparece na *KrV* (B 95), deveria ter começado pela quantidade. Mas no caso do juízo de gosto é a qualidade do juízo o que permite a Kant descobrir sua quantidade.

Se, como foi dito, o juízo de gosto refere-se ao sentimento, por qualidade do juízo compreende-se a especificação do tipo de sentimento que se encontra na base de todo ajuizamento sobre a beleza de um objeto. O objetivo de Kant nestes parágrafos (§§ 2-5) é mostrar que a qualidade do sentimento *através* do qual se ajuíza a beleza consiste numa complacência [*Wohlgefallen*] desprovida de todo interesse.

Embora já no século XVIII a falta de interesse num juízo do belo fosse um tema tratado, geralmente o ponto principal consistia em considerar a beleza de um objeto como independente de sua utilidade. Nesse sentido, o afastamento do interesse prático assim como do teórico, servia para aproximar o belo ao agradável<sup>92</sup>. No entanto, Kant faz aqui um uso do termo interesse que lhe permitirá separar o sentimento do belo da sensação associada ao agradável<sup>93</sup>. O interesse aparece, dirá Kant, se a complacência estiver ligada de alguma

---

*Urteils*, p. 64. Independentemente do grau de novidade intrínseca à tese do desinteresse, discussão na qual não entramos, o desinteresse será um elemento importante em nossa análise.

<sup>91</sup> O fato de Kant ter escolhido estruturar sua análise do juízo de gosto com o modelo da tábua lógica dos juízos tem sido objeto de variadas críticas. Para Guyer, por exemplo, a ordenação escolhida por Kant esconde o verdadeiro argumento, o qual consistiria em provar, numa primeira instância, o requerimento de universalidade implícito num juízo de gosto (segundo e quarto momento) e, numa segunda, mostrar quais são os critérios para cumprir tal requerimento (desinteresse e forma da finalidade). Tal esquema perpassa toda a leitura que ele faz da Analítica do belo, porém, é explicitado em: GUYER. *Kant and the claims of taste*, 115, 117, 147; de modo geral: “A organização de Kant de sua teoria envolve graves dificuldades, as quais podem ser resolvidas somente descartando sua aparência superficial em favor de uma visão mais profunda da inter-relação entre os quatro momentos”, p. 113. Os problemas principais com esta ordenação consistem em que a peculiaridade estética do juízo de gosto marca uma diferença tão grande com os juízos lógicos (diferença que o próprio Kant, como vimos, se encarregou de assinalar) que, por momentos, parece obsoleto o recurso às quatro “rubricas” (qualidade, quantidade, relação, modalidade). Para uma defesa do ordenamento da “Analítica do belo” segundo a tábua lógica dos juízos cf. ALLISON. *Kant’s theory of taste*, p. 73-84.

<sup>92</sup> “O agradável era um dos tópicos fundamentais da estética do século XVIII, pois parecia cumprir adequadamente o quesito do estético: o objeto agradável (fosse natural ou artificial) produzia um prazer imediato, prévio a sua utilidade (no caso de que tivesse alguma), oferecia-se aos sentidos e produzia agrado antes de qualquer intervenção intelectual, seu prazer parecia o mais adequado para satisfazer as exigências do domínio do estético” BOZAL. *Desinterés y esteticidad en la Crítica del Juicio*, p. 78.

<sup>93</sup> Como indica corretamente Zangwill, a noção kantiana de desinteresse não se constrói em oposição a uma “atitude contemplativa” baseada em propósitos ou motivações. Portanto, não será a ausência de uma utilidade na contemplação do objeto o que dará a pedra de toque para o belo. Cf. ZANGWILL. *UnKantian notions of disinterest*, p. 64.

maneira com a existência do objeto ante o qual se sente a complacência. Com esse ponto de partida, Kant apresentará uma argumentação que definirá os contornos do belo a partir da sua diferença tanto com o agradável quanto com o bom.

O argumento, esquematicamente, consiste em diferenciar o sentimento presente no juízo do gosto daquele que se pode identificar nos juízos sobre o agradável e o bom. A comparação é relevante na medida em que nestes se faz presente também alguma complacência, i.e., uma relação com a faculdade de prazer e desprazer. A especificidade da qualidade do juízo de gosto reside em que essa complacência emerge independentemente de uma consideração positiva sobre a existência do objeto, o qual não acontece com os sentimentos associados ao agradável e ao bom. Ao pensar o interesse a partir da consideração positiva em relação à existência do objeto ajuizado, Kant consegue juntar essas duas noções e opô-las à complacência pelo belo. É irrelevante para alguém que ajuíza a beleza de um objeto se ele existe ou não. “Não se tem que simpatizar minimamente com a existência da coisa, mas ser a esse respeito completamente indiferente para em matéria de gosto desempenhar o papel de juiz” (*KU*, V, 205)<sup>94</sup>.

Finalmente, outra associação importante feita por Kant, ainda no momento da qualidade, foi entre o desinteresse e a pureza. Um juízo de gosto perde sua pureza ao mesmo tempo que deixa entrar o interesse no ajuizamento. Portanto, um juízo sobre o belo é um juízo puro de gosto; ou em outras palavras, um juízo, se é propriamente de gosto, é um juízo *puro* de gosto, i.e., baseado num sentimento de complacência desinteressada<sup>95</sup>.

---

<sup>94</sup> Allison assinala corretamente que Kant chegou a provar que a complacência do belo é diferente da do agradável e do bom, e que elas são interessadas, do qual não se segue que aquela seja desinteressada. A possível saída para essa objeção consistiria em afirmar que os interesses têm sua raiz na faculdade da apetição (§ 5) e que dela só podem surgir a complacência do agradável e do bom. Sendo o dilema exaustivo, bastaria distinguir o belo daqueles dois para provar seu desinteresse. Cf. ALLISON. *Op. cit.*, p. 92-94; no mesmo sentido, Guyer assinala que a exclusão da vontade é fundamental para o desinteresse: “...o requerimento colocado [o desinteresse] é derivado da exclusão de qualquer papel da faculdade de desejar, seja sensual ou racional...” GUYER. *Kant and the claims of taste*, p. 116. Voltaremos, na terceira parte do trabalho, a esta relação entre desinteresse e desconsideração da faculdade de apetição- vontade.

<sup>95</sup> Como bem ressalta Kulenkampff, a pureza do juízo se deve à sua “independência” em relação à vontade: uma complacência desinteressada implica num prazer puro. KULENKAMPF. *Kants Logik des ästhetisches Urteils*,

Este movimento kantiano para expor a especificidade do juízo de gosto é de fundamental importância e determinará os passos seguintes. Sem dúvida, Kant demarcou com mais precisão os limites do juízo sobre o belo ao dar a ele uma autonomia no que diz respeito tanto àquilo que agrada imediatamente (o agradável) quanto àquilo que é apreciado em função da lei moral (o bom). Mas, ao mesmo tempo, com essa demarcação Kant se desfez de alguns elementos que tinham servido à tradição para compreender a pretensão de universalidade dos juízos sobre o belo. Se já com a ausência de conceito a solução classicista – que apoiava a universalidade na adequação à idéia – tinha sido abandonada, com a complacência desinteressada<sup>96</sup> outras duas possibilidades ficaram no caminho: por um lado, já não é possível fundamentar essa universalidade no agrado que causa o objeto a um “todos” empiricamente constatado; por outro, já não é possível pensar a universalidade do belo pela sua conjunção com a moralidade<sup>97</sup>. Essa “autonomia do belo” coloca a questão da universalidade do juízo de gosto num novo terreno. De fato, a questão do gosto entra no escopo da filosofia transcendental de Kant justamente porque a questão da sua universalidade é posta nesse novo lugar: não é uma universalidade empírica, a qual poderia ter sido

---

p. 67. A questão da plausibilidade da tese kantiana segundo a qual o belo está associado a uma complacência desinteressada (levantada tanto por Kulenkampff quanto por Allison) fica fora do escopo de nosso trabalho.

<sup>96</sup> Meerbote conecta os “momentos” da não-cognitividade e do desinteresse. O ponto central dessa leitura consiste em entender que nos juízos de experiência (cognitivos) se faz uma afirmação – e, portanto, são dependentes – da existência do objeto (por vir ele do sentido “externo”). A refutação ao idealismo seria paralela a uma prova do interesse dos juízos cognitivos. No entanto, isso não seria suficiente para provar, por si só, o desinteresse dos não-cognitivos. MEERBOTE. The singularity of pure judgments of taste, p. 422-426.

<sup>97</sup> À relação estabelecida por Kant entre o belo e o bom não faltam controvérsias. Existe, de fato, uma desembocadura prático-moral da estética kantiana. Sem entrar nesse terreno, basta assinalar aqui que o ponto de Kant é que, ao ajuizar sobre o belo, não é o bom o que está por trás do sentimento de complacência. Nesse ponto, é digna de nota a proliferação de termos de carga deontica utilizados por Kant, principalmente em relação à universalidade lançada no gosto (*Anspruch, fordern, zumuten, ansinnen, sollen, werben*). Poderia se pensar que há, de fato, algum tipo de dever implícito no juízo sobre o belo. Embora será importante na retomada “política” esta qualidade de “requerimento” presente nos juízos de gosto, acreditamos que isso não implica que haja um apelo à moralidade na pretensão de universalidade. Guyer, por exemplo, dá três argumentos nesse sentido: em primeiro lugar, “o desinteresse do juízo estético parece separá-lo inteiramente de qualquer conexão com a moralidade. Segundo, os argumentos de Kant nos §§ 8 e 9 concernem a fundamentos epistemológicos para o título de universalidade, excluindo todo fundamento moral. Finalmente, Kant utiliza sim termos com conotações epistemológicas e não práticas ao descrever a afirmação do gosto”. GUYER. *Op. cit.*, p. 125.

alcançada por um “consenso” sobre o agradável<sup>98</sup>. Não é tampouco, como fica estabelecido pela esteticidade do juízo, a universalidade do conceito abstrato. É, realmente, uma universalidade *sui generis*: uma universalidade subjetiva

Precisamente, sobre a universalidade subjetiva, que é a segunda característica do juízo de gosto, Kant dedicará boa parte da “Analítica do belo”. Definitivamente, descobrir quais são os componentes do juízo de gosto, ou de igual modo (como quer Allison), quais são as condições da pureza de um juízo de gosto, consiste principalmente em jogar luz sobre essa “nova” universalidade lançada pelo juízo sobre o belo<sup>99</sup>. Simultaneamente, ao desenhar os contornos desse novo objeto, Kant intenta também esclarecer por que o gosto faz parte da investigação transcendental. Por que deveria um filósofo transcendental dedicar-se ao estudo dos juízos de gosto, por que não deixar esse trabalho para o lógico ou para o psicólogo empírico? Tal pergunta será respondida à medida que se comece a esclarecer qual é o apelo à universalidade no juízo sobre o belo. Tal será, como foi dito, grande parte da tarefa de Kant no restante da “Analítica do belo”, principalmente no segundo e no quarto momento, da quantidade e da modalidade respectivamente. Podemos encontrar assim, na “Analítica do belo”, uma *exposição* do gosto, uma análise dos momentos essenciais desse elemento<sup>100</sup>. E ao mesmo tempo, a universalidade implícita em todo juízo de gosto é o caráter fundamental, entre outras razões, porque é ela a que justifica uma *crítica* do gosto.

Esse modo de ler a “Analítica do belo” encontra apoio nas interpretações que pretendem buscar na *KU* os rastros da prometida “Crítica do gosto”. Se até 1787, como

---

<sup>98</sup> Como veremos, sobre o belo não há estritamente “consenso”, ou melhor, não é no consenso (que pode ou não haver) que se constrói a universalidade do gosto. Isto será novamente abordado na terceira parte do trabalho sob a ótica política.

<sup>99</sup> As aspas sobre a novidade da universalidade lançada pelo gosto têm um duplo sentido: em primeiro lugar, o plano kantiano de estudar o gosto é anterior às outras duas Críticas. Faz sentido pensar que o problema central desse elemento já estava na mente de Kant ao colocá-lo como uma de suas preocupações. Em segundo lugar, é controversa, na literatura específica, a idéia de que essa universalidade esteja realmente introduzindo uma novidade no esquema kantiano até 1790.

<sup>100</sup> Se, de fato, não se encontram, já na Analítica, elementos de uma dedução transcendental do gosto (e inclusive, a verdadeira dedução) é uma questão controversa. Aqui não entramos nela, mas simplesmente aceitamos o caráter predominantemente analítico dessa primeira parte.

testemunha a carta a Reinhold de 28 de dezembro<sup>101</sup>, Kant se disse ocupado com uma Crítica do gosto, por que, pouco tempo depois, a publica sob o nome de *Crítica da faculdade do juízo*? Kant teria descoberto enquanto acabava de escrever a sua reflexão sobre o gosto um novo princípio que teria reformulado o projeto completamente. Igualmente, grande parte da fortuna crítica concorda que esse descobrimento fundamental teria acontecido depois da “Analítica do belo”, em algum lugar entre a Dedução e a Dialética<sup>102</sup>. O que nos interessa aqui é que essa hipótese de leitura nos habilita a nos aproximarmos da, se se pode chamar assim, “fenomenologia transcendental” da universalidade estética antes de nos debruçarmos sobre o elemento que teria desembocado na *Crítica da faculdade do Juízo*: o princípio da faculdade de julgar reflexionante. A partir disso, tentaremos expor os contornos fundamentais que constituem a universalidade do (singular) juízo de gosto puro.

### 2.3.2 Universalidade subjetiva

A pretensão de universalidade implícita num juízo de gosto (agora puro) é introduzida um tanto abruptamente por Kant no começo do segundo momento como conseqüência da *pureza* do juízo, i.e., do desinteresse do sentimento associado ao juízo. Esquemáticamente, afirma-se ali que, se a beleza é predicada sem colocar no fundamento dessa predicação uma condição privada (tal como acontece no juízo sobre o agradável), então aquele que julga deve

---

<sup>101</sup> “Ocupo-me agora, desse modo, com a crítica do gosto, em oportunidade da qual é descoberto um novo tipo de princípios a priori, diferente aos [descobertos] até agora. (...) Espero terminar até a Páscoa o manuscrito, mesmo que não em imprensa, destas [investigações] sob o título de Crítica do gosto.” KANT. *Briefwechsel*, p. 335.

<sup>102</sup> Souriau e Tonelli são dois comentadores canônicos no referente a esta questão. O primeiro afirma que, até a supracitada carta, o que Kant tem à disposição não é a solução, mas o problema: o gosto como questão transcendental, i.e., apoiado no princípio *a priori* da finalidade subjetiva. O nascimento da *KU* e a correspondente solução para o problema residem, segundo ele, no descobrimento da faculdade de juízo reflexionante, o qual acontece (entre 7 de março de 1788 e 12 de maio de 1789) *depois* da redação da “Analítica do belo”. “Dito brevemente, a *Analítica do juízo de gosto* não contém ainda, nem o princípio fechado de união entre a estética e a teleologia, nem o princípio de síntese que unirá e culminará as outras duas partes da filosofia crítica” SOURIAU. *Le jugement réfléchissant dans la philosophie critique de Kant*, p. 75 (cf. *Ibid.*, p. 63 s.). Tonelli, por sua vez, apesar de discordar fortemente da análise de Souriau (principalmente no que diz respeito ao lugar atribuído à Analítica do sublime), concorda em que “A A. S. [*Analytik des Schönes*] é claramente o texto mais arcaico; faltam a ele de fato os termos *Urteilkraft* (...), *reflektierendes Urteil*, *bestimmendes Urteil*.” TONELLI. La formazione del testo della *Kritik der Urteilkraft*, p. 439. Mais recentemente, Doumichel ensaiou uma leitura diferente do papel da “Crítica do gosto” na confecção da *KU*. Mesmo assim, sustenta, junto à posição tradicional, o lugar primitivo da “Analítica do belo”, onde ainda não estaria funcionando em sua plena sistematicidade a faculdade de julgar reflexionante. DOUMICHEL. *La découverte de la faculté de juger réfléchissant*, p.422-426.

considerar esse sentimento como fundado em alguma coisa que compartilha com todos os outros e, portanto, pretender que seu juízo valha para eles. Queremos ressaltar, aqui, o quanto a resolução kantiana do problema do gosto depende de uma universalidade definida como paradoxal, na medida em que a ausência de conceitos parece confinar o juízo do belo ao âmbito privado. Então, o desafio é tirar o juízo daí, e para isso é necessário pensar na capacidade de ser partilhável [*mitteilbarkeit*] ou (como traduzem Rohden e Marques) na comunicabilidade do sentimento associado à representação<sup>103</sup>.

Concordamos com o argumento de que do desinteresse não se segue imediatamente a universalidade. O mero fato de que o juízo de gosto não esteja sustentado sobre o interesse não é suficiente para afirmar que ele vale universalmente<sup>104</sup>. Concordamos com Allison em que, enfraquecendo a tese afirmada no § 6, o texto se faz mais compreensível<sup>105</sup>: Kant não estaria querendo fundamentar a universalidade (o caráter normativo) do juízo, mas apresentar o tipo de universalidade que estaria (se fosse o caso) em jogo nos juízos sobre o belo<sup>106</sup>. O desinteresse seria uma mera condição necessária, mas não suficiente, da afirmação da universalidade. O desinteresse *nos faz pensar* em que tipo de universalidade está sendo colocado, uma vez que ele ensina que no juízo de gosto não é o privado da complacência o que funciona como *Bestimmungsgrund*. Com efeito, esse é o tema tratado por Kant nos §§ 7 e 8.

---

<sup>103</sup> Os fundamentos aludidos pelos tradutores para essa escolha são: as interpretações de Kulenkampff e Kaulbach (que identificam *mitteilbar* com *kommunizierbar*) e a Reflexão 767, onde Kant afirma que o gosto faz com que o gozo se comunique [*sich kommuniziert*]. KANT. *Crítica da faculdade do juízo*, p. 61, nota dos tradutores.

<sup>104</sup> “Do fato de que a complacência não esteja causada por algum interesse ou desejo não se segue que seja válida para todos. Poderia ser inteiramente acidental, ou baseada em algum outro tipo de condição meramente privada. Universalidade não pode ser deduzida somente do desinteresse, nem se segue que, ao requerer o desinteresse do prazer, se esteja requerendo que seja universal; poder-se-ia estar requerendo simplesmente uma fonte diferente do interesse, bem diferente de qualquer consideração pela validade intersubjetiva.” GUYER. *Kant and the claims of taste*, p. 117.

<sup>105</sup> ALLISON. *Kant's theory of taste*, p. 99-102.

<sup>106</sup> Igualmente, Guyer afirma que Kant não pretende dar, nesse momento, uma dedução transcendental do belo, mas simplesmente mostrar o que tem que ser mostrado (a pretensão de universalidade): trata-se meramente de estabelecer o tipo de *claim* implícito num juízo sobre o belo. GUYER. *Op. cit.*, p. 119, 121.

Numa estrutura similar à adotada acerca da questão do interesse, Kant começa por distinguir a universalidade do gosto das implícitas no agradável e no bom. No que diz respeito a este último, a divergência parece clara uma vez estabelecida a tese da não conceitualidade do belo, pois “o bom é representado somente por um conceito como objeto de uma complacência universal, o que não é o caso nem do agradável nem do belo” (KU, V, 213). A divergência com o agradável não é tão facilmente compreensível, e Kant dá mostras disso dedicando o § 7 quase inteiramente a ela. O ponto principal, e que será de grande importância para nós, é que a universalidade que, pretensamente, está implícita no juízo sobre o belo, não é uma universalidade empírica. Isto é, não se trata meramente de um consenso no sentimento de complacência presente no juízo. Kant reconhece que se pode adquirir certo tipo de unanimidade a partir do juízo (sempre interessado e não conceitual) sobre o agradável.

Contudo, descobre-se também a respeito do agradável, que no seu ajuizamento pode ser encontrada unanimidade [*Einheilligkeit*] entre pessoas, com vistas à qual se nega a alguns o gosto e a outros sê-lo concede, e na verdade não no significado de sentido orgânico mas de faculdade de ajuizamento com respeito ao agradável em geral. (KU, V, 213)

A diferença que Kant está tentando estabelecer é de grande importância, pois se coloca precisamente sobre a origem da universalidade possível num juízo estético (não conceitual). Se nossa leitura proposta é correta, trata-se da pergunta sobre o possível ponto de apoio de uma universalidade a partir do singular. Quanto ao agradável, não podemos dizer que haja sequer universalidade em sentido estrito. Para Kant, o máximo que se pode adquirir empiricamente (de modo indutivo) é uma generalidade.

Mas aqui [no caso da unanimidade do agradável] a universalidade é tomada só comparativamente; e então há somente regras *gerais* (como o são todas as empíricas), não *universais*, como as que o juízo de gosto toma a seu encargo ou reivindica. Trata-se de um juízo em referência à sociabilidade, na medida em que ela se baseia em regras empíricas. (KU, V, 213)

A divergência entre o belo e o agradável no que diz respeito à universalidade é a mesma que existe entre uma regra *generale* e uma *universale*. No caso do agradável, é alcançável apenas uma generalidade empírica, posto que cada juízo particular somente se



refere a uma condição privada, fundamentada numa relação interessada com o objeto. O agradável se refere, no juízo atual, somente a mim e meu estado. Por isso, somente depois de comparar com outros juízos posso chegar a alguma conclusão indutiva. O gosto não pretende que seu juízo valha simplesmente por uma comparação; não se chega a essa pretensão “contando narizes”: “não conta com o acordo unânime de outros em seu juízo de complacência porque ele a tenha considerado mais vezes em acordo com o seu juízo, mas a exige deles”. (KU, V, 213). Essa exigência está implícita no dizer “a coisa é *bela*”.

Contudo, apesar de ser uma universalidade em sentido forte, ou melhor, estrito, não é uma baseada em conceitos de objeto<sup>107</sup>. Por isso não é uma universalidade objetiva, mas, subjetiva<sup>108</sup>. A primeira, e aqui voltamos a falar da quantidade dos juízos (tal como corresponde ao segundo momento da Analítica), expressa a validade do predicado para todos os conceitos de objeto referidos no sujeito do juízo. Nesse sentido se diz que um juízo (objetivo) é universal. Nesse caso, sua validade *para todos* está dada pela necessidade de concordar *no* objeto<sup>109</sup>. Não haveria razão, afirma Kant em *Prolegómenos*, pela qual outros juízos devessem concordar com o meu se não fosse pela unidade do objeto. Em palavras dele: “Por isso validade objetiva e necessária validade universal (para todos) são conceitos

---

<sup>107</sup> Essa situação paradoxal (ausência de conceitos e, simultaneamente, pretensão de validade universal) é chamada por Kulenkampff de *Faktum* do gosto. Cf. KULENKAMPFF. *Kants Logik des ästhetisches Urteils*, p. 70, nota 12.

<sup>108</sup> A favor da não objetividade do juízo sobre o belo, Kant, como vimos, tinha feito referência a seu caráter estético. Por estar baseado no sentimento, o juízo de gosto não pode ser objetivo. É possível perguntar-se se isso é suficiente para afirmar que o juízo não pretende predicar alguma coisa (neste caso, a beleza) *do* objeto, e se, em consequência, Kant está injustamente considerando o juízo de gosto como não objetivo. Ginsborg argumenta em favor da não objetividade do juízo kantiano sobre o belo e, portanto, de manter o ponto de partida paradoxal. O ponto principal do argumento de Ginsborg consiste em que tal juízo deve falhar necessariamente na sua objetividade pelo fato de que supõe não somente uma experiência, mas a experiência própria daquele que faz o juízo. Ele é autônomo no sentido em que não pode se apoiar na experiência dos outros: quem julga deve experimentar, *participar* da experiência. GINSBORG. Kant on subjectivity of taste. Principalmente, p. 458-462.

<sup>109</sup> Essa possibilidade de concordar no objeto é o que dá, nos juízos de conhecimento, o critério que permite fundamentar a pretensão de valer para todos. Neste ponto concordamos com Kulenkampff: “A conceitualidade dos juízos de conhecimento (pela qual se chama também juízo lógico) não significa outra coisa que [o fato de que] um tal juízo indica os critérios da possível confirmação [da sua pretensão de validade para todos]”. KULENKAMPFF. *Op. cit.*, p. 69. Partindo da tese de uma universalidade sem conceitos, compreende-se porque, para Kant, é mais fácil distinguir o belo do bom do que o belo do agradável. Não se trata de que o bom seja um conceito. Mas no juízo moral o que está dado é o critério (a lei moral) que pode ser assinalado no momento de fundamentar a pretensão de validade universal.

intercambiáveis”<sup>110</sup>. Mas essa é a validade universal lógica. A estética é diferente porque o que se expressa não é a validade do predicado sobre o conceito de objeto, mas sobre a “esfera inteira dos que julgam” (*KU*, V, 215). Assim, mesmo sendo o juízo, no concernente a quantidade lógica, singular, pretende essencialmente (i.e., enquanto é um juízo sobre o belo) uma validade universal, entendida como a pretensão de *acordo* de todos no juízo presente. Sem se apoiar no conceito, sem por isso valer para todos em função de uma propriedade *objetiva*, o juízo de gosto *exige* um acordo de todos os julgadores [*Urteilenden*]. Qual é o fundamento dessa pretensão ou exigência é uma pergunta por vir. Ainda falta, porém, continuar a descrever essa universalidade *sui generis*: a validade universal subjetiva.

### 2.3.3 *Die allgemeine Stimme* [a voz universal]

Se não é a concordância de todos no objeto o que se pretende na validade universal do juízo de gosto, que é o que se está afirmando? O que está Kant querendo dizer com que se *exige* o acordo de todos (ou que não se aceita o desacordo)? Em primeiro lugar, e negativamente, Kant ressalta que essa exigência não equivale a *postular* acordo *de facto* de qualquer um. Isso somente seria possível num juízo lógico-universal no qual se possam alegar razões para essa postulação, quais sejam, a objetividade do juízo, i.e., sua validade objetiva. Quando julgamos o belo, em contrapartida, não são razões as que nos convencem:

Quando se julgam objetos simplesmente segundo conceitos, toda a representação da beleza é perdida. Logo, não pode haver tampouco uma regra, segundo a qual alguém devesse ser *coagido* [*genötigt*] a reconhecer algo como belo. Se um vestido, uma casa, uma flor é bela, disso a gente não deixa seu juízo persuadir-se por nenhuma razão ou princípio. (*KU*, V, 215, sublinhado nosso)

Começamos a ter uma visão mais clara do interesse arendtiano pela estética kantiana. Assim como a falta de conceitos assegurava a resistência da singularidade do julgado, agora se mostra que, paralelamente, a universalidade que resulta do juízo de gosto escapa à “coerção pela verdade”. Como dissemos, um dos efeitos politicamente mais perniciosos da virada

---

<sup>110</sup> KANT. *Prolegómenos*, § 19, IV, 298.

platônica com respeito à verdade era que ela impunha uma coerção impessoal. Kant propõe no juízo do gosto uma instância na qual o privado da singularidade é superado, mas não em direção à universalidade “coercitiva” do conceito.

Mas então, se não é postulado o acordo unânime de qualquer um, o que é postulado?

Ora, aqui se trata de ver que no juízo de gosto nada é postulado [*postuliert*], a não ser uma tal voz universal [*allgemeine Stimme*] com vistas à complacência, sem mediação dos conceitos; por conseguinte a possibilidade de um juízo estético que ao mesmo tempo possa ser considerado como válido para qualquer um. (KU, V, 216).

Um juízo estético que possa, ao mesmo tempo (i.e., apesar disso), ser considerado como válido para todos é, como vimos, um juízo de gosto. Então Kant está dando um novo e importante passo no exame das condições que pressupõe tal juízo: quem julga sobre o belo, se está julgando efetivamente sobre o belo, i.e., se está fazendo um juízo de gosto puro, pretende estar falando não com sua voz privada mas com uma voz universal. Fazer um juízo de gosto é pretender falar com uma voz que não representa a particularidade daquele que julga, mas que pode ser suposta em todos. Por isso não se postula a unanimidade, mas se imputa [*sinnt an*] a todos um potencial acordo com esta voz. Se ela é efetivamente universal, i.e., se o juízo é efetivamente sobre o belo, tenho de esperar o acordo de todos com o meu juízo<sup>111</sup>.

O que é postulado como uma condição suposta para a possibilidade do juízo de gosto é a *idéia* de uma voz universal. Que seja (meramente) uma *idéia* significa que não tem uma realidade objetiva: não se pode resolver a *efetividade* dela por referência ao objeto<sup>112</sup>. Em outras palavras, a voz universal não é colocada como *efetiva*, mas meramente ideal. O juízo se coloca como “caso” de uma regra universal (i.e., falando com sua voz), mas a “credencial” dessa condição não pode ser outorgada pela aplicação de um critério disponível publicamente.

---

<sup>111</sup> Voltaremos, mais adiante, sobre o quase explícito rousseauianismo de Kant nesta noção de *allgemeine Stimme* (ressaltado, entre outros, por Allison e Kulenkampff), e sobre o efeito dele sobre a leitura política de Arendt. Cf. ALLISON. Kant's theory of taste, p. 107; KULENKAMPFF. *Kants Logik des ästhetisches Urteils*, p. 194.

<sup>112</sup> Seguimos a leitura de Kulenkampff: “O juízo de gosto postula, portanto, a sua própria possibilidade (...) sempre postulamos implicitamente que as condições da sua possibilidade tenham sido satisfeitas. No caso do juízo de gosto essa condição deverá consistir no pressuposto de uma voz universal, da qual, no entanto, já vimos que ela nunca existe efetivamente” KULENKAMPFF. Do gosto como uma espécie de *sensus communis*, p. 76.

Por isso, a confirmação de que no juízo se faz referência *efetiva* à voz universal não pode chegar por via dos conceitos (poderíamos dizer, via meditação), mas somente a partir da adesão dos outros<sup>113</sup>.

Duas coisas queremos ressaltar em relação ao novo elemento introduzido por Kant. Em primeiro lugar, que ele não parece querer dar, aqui, um passo sintético. Mas bem parece que ele *analisa* aquilo que se encontra contido num juízo de gosto. É parte do “conteúdo” do juízo sobre o belo a pretensão de que ele valha para todos. Por isso, é *como se* postulasse uma validade objetiva (“fala da beleza como se ela fosse uma propriedade das coisas” (KU, V, 211)). Mas é somente *como se*, porque o que é postulado é simplesmente uma *idéia* que corresponde à imputação do acordo de todos, a qual somente pode ser confirmada pela adesão<sup>114</sup>. Em segundo lugar, é relevante, sobretudo se se quer fazer uma leitura política desta idéia, que a expectativa de adesão dá um aspecto de “consensual” à universalidade<sup>115</sup>. Lembrando que Kant tinha distinguido o belo da consensualidade do agradável, essa questão deve ser mais profundamente estudada em função dos fundamentos que Kant dá para a postulação dessa *allgemeine Stimme*, e de quais são as condições tanto para poder postulá-la como para poder reconhecê-la. É provável que Kant considerasse que a pergunta sobre os fundamentos transcendentais dessa universalidade subjetiva fosse o lugar no qual começa o trabalho do filósofo transcendental: aí é onde o gosto pode ser objeto de uma *crítica*. De fato, parece encaminhar-se nesse sentido imediatamente, no fundamental § 9, onde se introduz a

---

<sup>113</sup> “...com vistas ao qual [acordo] espera a confirmação não de conceitos, mas da adesão de outros.” (KU, V, 216).

<sup>114</sup> Allison se preocupa em distinguir, por um lado, o que corresponde ao conteúdo do juízo de gosto (sua pretensão de universalidade) e, por outro, sua força avaliativa (a demanda de acordo com um juízo preexistente). Interessa a ele isso principalmente para poder distinguir o segundo e o quarto momento da Analítica e, com isso, defender o modo de exposição escolhido por Kant. Embora ajude a defender a exposição kantiana (o qual é sempre uma virtude exegética) Allison deve, para isso, confrontar-se com a ingrata tarefa de tirar força normativa à suposição de uma voz universal. O caráter *ad hoc* dessa distinção é, em certa medida, sugerido por Allison ao reconhecer que Kant “confunde” ambos os sentidos. Cf. ALLISON. *Op. cit.*, p. 104.

<sup>115</sup> Kunlenkampff, por exemplo, explica o *status* da voz universal por meio de uma comparação com uma norma alcançada a partir de uma situação de referendun (embora seja ele *idealiter*). Cf. KULENKAMPFF. *Kants Logik des ästhetisches Urteils*, p. 47-75; num outro texto dá especial atenção ao fato de que, no juízo de gosto, “a adesão dos outros pode representar uma confirmação para nós”. KULENKAMPFF, *Do gosto como uma espécie de sensus communis*, p. 77.

controvertida noção do “livre jogo das nossas faculdades de conhecimento”; e, logo depois, no terceiro momento, a noção de conformidade a fins sem fim [*Zweckmäßigkeit ohne Zweck*] parece também dirigir-se a um esclarecimento dos fundamentos *a priori* da possibilidade de um juízo de gosto (da suposição de uma voz universal).

Se pretendêssemos apresentar uma interpretação da teoria kantiana do gosto, o próximo passo seria, sem dúvida, analisar os argumentos kantianos em torno às noções de “livre jogo das faculdades” e de “conformidade a fins sem fim”. Isso levaria, porém, a uma discussão (importante sem dúvida) que nos desviaria da trilha assinalada pela leitura política que Arendt propõe da *Crítica da faculdade do juízo*. Tendo achado no pressuposto (ainda obscuro) de uma voz universal uma baliza nesse sentido, faremos um salto no texto procurando os lugares onde tal noção adquire seu desenvolvimento na teoria kantiana do gosto, quais sejam, principalmente, o quarto momento da “Analítica do belo” e o § 40. Cientes de que essa teoria é incompreensível sem aquelas noções, voltaremos a elas depois da leitura proposta, com a promessa de mostrá-la concorde (ao menos não discorde) a elas.

#### **2.3.4 Modalidade do juízo: o gosto e o sentido comum.**

Uma desculpa para nosso abrupto salto do segundo ao quarto momento da Analítica é dado por Guyer, o qual, como vimos<sup>116</sup>, estrutura sua leitura da “Analítica do belo” a partir da consideração de que os dois momentos formam um conjunto, separado argumentativamente dos outros dois. E ainda mais, o ponto que os une e que leva este comentador a expor em primeiro lugar o segundo e o quarto momentos, é justamente aquilo que estamos perseguindo aqui: a descrição do requerimento da aceitabilidade intersubjetiva do juízo sobre o belo (em nossas palavras: que significa a universalidade de um singular?). O segundo e quarto momentos constituem uma unidade porque ali estão expressos os “critérios” que permitem compreender que tipo de universalidade está pretendida num juízo de gosto (os “critérios de

---

<sup>116</sup> Cf. *supra*, nota 91.

definição”, segundo Guyer) e não tanto os direitos para essa pretensão (os “critérios justificativos”, segundo Guyer)<sup>117</sup>. Independentemente da questão (na qual não entramos) de se isso é suficiente para unir os dois momentos a tal ponto que a exposição kantiana se mostre “forçada”, cremos que há, sim, um fio que leva da quantidade à modalidade dos juízos de gosto. Aquela, como vimos, nos conduziu à afirmação de que um tal juízo supõe, como sua condição, a afirmação de uma voz universal, a qual (afirmação) era referida como um fundamento para a imputação nos outros de um acordo com o meu juízo. Qual é o valor normativo e em que está fundamentado (se podem essas perguntas sequer distinguir-se) ainda não foi esclarecido por Kant. Que significa supor no meu juízo uma voz universal? Que tipo de normatividade (se há alguma) está em jogo nessa suposição? Essas serão as perguntas que nos conduzirão nas próximas páginas, e cremos, de acordo com Guyer, que essas questões são retomadas por Kant no quarto momento da Analítica. Com efeito, o que faz Kant primeiro, ali, é explicar por que isso é relevante no momento de tratar a modalidade do juízo de gosto.

Se voltarmos a olhar a tábua lógica dos juízos, encontramos-nos com três modos possíveis: problemáticos, assertóricos e apodícticos. Os juízos de gosto são, numa primeira aproximação, claramente assertóricos. Pois ali se afirma, no que diz respeito à modalidade, que uma determinada representação se conecta *realmente* com a faculdade de prazer e desprazer (do modo específico do belo). Por isso, como assinala Kulenkampff<sup>118</sup>, é surpreendente que Kant afirme: “Do *belo*, porém, se pensa que ele tenha uma referência *necessária* à complacência.” (KU, V, 236). Novamente a chave para entender a particularidade da necessidade colocada em questão está na sua comparação com aquela afirmada num juízo de conhecimento, i.e., sua divergência com a necessidade objetiva. A

---

<sup>117</sup> “Universalidade [segundo momento] e necessidade [quarto momento], poderíamos dizer, são critérios de definição do juízo de gosto, e desinteresse [primeiro momento] e forma da finalidade [terceiro momento] são critérios justificativos”; “A disposição seqüencial de Kant dos quatro momentos como quatro ‘definições’ do juízo de gosto escurece a diferença de função entre aqueles que descrevem o requerimento da aceitação intersubjetiva e aqueles que descrevem critérios pelos quais tal requerimento pode ser considerado como cumprido.” GUYER. *Kant and the claims of taste*, p. 108, 115.

<sup>118</sup> Cf. KULENKAMPFF. Do gosto como uma espécie de *sensus communis*, p. 77.

diferença consiste em que aqui não posso saber “*a priori* que qualquer um sentirá esta complacência no objeto que denomino belo” (KU, V, 237). Embora se afirme uma necessidade no nexó expressado no juízo, o qual corresponderia a um juízo apodítico, no juízo de gosto essa necessidade não permite postular uma concordância *a priori*, pois não pode ser deduzida de conceitos determinados (pelo qual não é apodítica)<sup>119</sup>.

Interessante é também que Kant se preocupa em diferenciar esta necessidade da necessidade prática, enquanto a complacência no belo não pode ser deduzida como consequência de uma lei objetiva. A descrição positiva da necessidade do juízo de gosto, pouco faz (ainda) para tirar a obscuridade que a envolve:

Mas, como necessidade que é pensada em um juízo estético, ela só pode ser denominada *exemplar*, isto é, uma necessidade do assentimento de todos a um juízo que é considerado como exemplo de uma regra universal que não se pode indicar. (KU, V, 237)

O que, sim, pode-se ver com clareza é a continuação da questão aberta na quantidade do juízo no que diz respeito à pretensão de validade universal inerente ao juízo de gosto. Agora reformulada em termos de necessidade, continua a se tratar da pretensão de que meu juízo conte com o assentimento de todos. O que antes era um juízo que considera que tem a seu favor uma voz universal, agora é um juízo que é considerado como *exemplo* de uma regra universal. O que antes foi descrito como idealidade da voz universal, agora é expressado como a impossibilidade de indicar a dita regra.

Porém, o paralelo de ambas as passagens não nos deve impedir de ver a novidade que é introduzida por Kant com a noção de exemplaridade. Com ela Kant caracteriza, acreditamos, de um modo novo, aquilo que estamos procurando compreender aqui: a universalidade pretendida pelo juízo de gosto. Está claro que Kant quer sustentar a tese de que no juízo em questão há algum tipo de pretensão de valer para todos. Mas, ao descrevê-la simplesmente como validade universal, há o risco de não compreender a especificidade dessa pretensão: de não compreender a especificidade da normatividade encerrada num juízo sobre a beleza.

---

<sup>119</sup> Menos ainda pode se pensar numa necessidade adquirida empiricamente, pois, afirma Kant humeamente: “nenhum juízo de necessidade pode afirmar-se sobre juízos empíricos” (KU, V, 237).

A relação lei-caso expressa uma normatividade e, conseqüentemente, uma necessidade objetiva. Isso acontece no âmbito da objetividade tanto teórica quanto prática. Diferentemente, aqui, essa lei não pode ser indicada (é ideal). Além disso, o juízo estético não é apresentado como um caso particular, mas, antes, como *exemplo*<sup>120</sup>. A exemplaridade expressa, então, uma relação normativa de necessidade que escapa àquela presente na relação (aparentemente mais rígida) que uma lei indicável *a priori* tem com os casos que *devem* ser subsumidos a ela. A noção de exemplaridade nos promete, portanto, ao trazer à consideração uma nova relação de necessidade, uma porta de entrada para compreender a normatividade *sui generis* que se supõe no ato de julgar sobre o belo. Promete-nos a possibilidade de apreender, de modo mais claro, o *Sollen* escondido no gosto. O primeiro passo de Kant nesse sentido é insistir que se trata, efetivamente, de um dever (e não meramente de um conselho): “O juízo de gosto imputa o assentimento a qualquer um; e quem declara algo belo quer que qualquer um *deva* [*solle*] aprovar o objeto em apreço e igualmente declará-lo belo” (*KU*, V, 237). O dever, porém, presente aqui, é condicionado [*bedingt*] à diferença do *Sollen* moral e cognoscitivo. Aqui, a distinção condicionado/incondicionado é expressa em termos paralelos à determinação ou indeterminação do princípio assinalado como fundamento<sup>121</sup>. Pouco parece haver mudado, pois, se por princípio indeterminado se entende a voz universal ideal ou a regra universal “in-indicável”, o que Kant está afirmando é que o *Sollen* do juízo de gosto é, simplesmente, o dever implícito no juízo de gosto. Há, porém, algumas novas indicações sobre a natureza da normatividade que nos ocupa.

Em primeiro lugar, o princípio que determina a necessidade no juízo, e, portanto, o fundamento da pretensão de validade para todos é, além de indeterminado, chamado de

---

<sup>120</sup> É verdade que Kant chama, no § 8, “caso” [*Fall*] ao juízo particular de gosto em relação com a regra expressa com voz universal. Cremos que a má interpretação da normatividade do gosto a que isso pode levar (por sua semelhança com a objetividade teórica e prática da relação lei-caso) é precisamente a que Kant quer evitar com a introdução da noção de exemplaridade.

<sup>121</sup> Assim, “Se juízos de gosto (identicamente aos juízos de conhecimento) tivessem um princípio objetivo determinado, então aquele que os profere segundo esse princípio reivindicaria necessidade incondicionada de seu juízo” (*KU*, V, 237-238)



subjetivo. As três características até aqui atribuídas ao princípio (i.e., a regra/norma do gosto), in-indicabilidade, indeterminação e subjetividade, parecem remeter umas às outras. Com efeito, já tínhamos dito que a falta de uma necessidade objetiva no gosto era produto da incapacidade de indicar a norma. Isso não significa que ela não possa ser pensada, i.e., que seja impossível. Não poder ser indicada [*angeben*] significa somente que ela não pode ser assinalada, denunciada, mostrada. Em outras palavras, a norma não se expressa de um modo publicamente acessível: através de conceitos (de um entendimento ou de uma vontade racional). Como já tinha feito em outras oportunidades nesta Analítica, Kant identifica essa falta de objetividade conceitual com a subjetividade. Estamos, então, frente a um princípio com um *status* particular, pois, apesar de ser princípio, tem uma relação com a indeterminação, no sentido de sua não indicabilidade pública. Ele próprio não pode ser determinado conceitualmente. Mas ele determina o que apraz ou desapraz, pois ele é suposto como fundamento normativo (como *principium*) de todo juízo de gosto, que *essencialmente* requer a pretensão da concordância de todos com o meu juízo. Por suas características, é claro, esse fundamento somente pode dar base a uma necessidade condicionada. Esse juízo que eu profiro vale para todos, sempre e quando seja o exemplo do princípio, o qual não posso provar *a priori*, por conceitos.

Kant descobre no juízo de gosto um princípio *sui generis*. Ele é referido *a priori*, pelo qual não é uma mera regra empírica. Mas tem um caráter de indeterminação, que o diferencia do modo em que as leis são princípios<sup>122</sup>. Assim, ao procurar o princípio específico do sentimento de prazer e desprazer, Kant entra num terreno que não pode ser coberto pelo dilema empírico/legal<sup>123</sup>.

---

<sup>122</sup> Por isso, reiteramos, o modo como um juízo de gosto diz ser válido para todos é diferente do modo como um juízo cognitivo, de experiência, pretende sua validade universal. Como diz Lee, num artigo dedicado precisamente ao par determinado/indeterminado: “Portanto, apesar de ser verdade que tanto um juízo de gosto quanto um juízo de experiência pretendem “ser válidos para todos”, um juízo de gosto o faz *deixando alguma coisa indeterminada*.” LEE. The determinate-indeterminate distinction and Kant’s theory of judgment, p. 223.

<sup>123</sup> Baumler vê aí a raiz do descobrimento decisivo para o nascimento da *KU*. “...a terceira *Crítica* não nasce do momento no qual Kant incorpora a crítica do gosto a uma crítica do juízo (1788/1789), mas quando descobre a

O próximo passo de Kant é nomear, finalmente, este fundamento indeterminado que está na base da validade universal como necessidade condicionada através do sentimento: sentido comum [*Gemeinsinn*]<sup>124</sup>. O nome é extremamente adequado. Com efeito, o que estamos supondo no juízo de gosto é um modo de sentir comum. Se o que a capacidade do gosto [*Geschmackvermögen*] diz no seu juízo é que o sentimento associado a uma representação é sentido com um sentido comum, então ele pode acreditar que fala com uma voz universal.

Em primeiro lugar, Kant se preocupa em distingui-lo do entendimento comum, pois ele é um concorrente da tradução da expressão latina *sensus communis*. Kant mostra que não são a mesma coisa sentido e entendimento comum. Este último julga segundo conceitos, embora obscuramente representados. Acreditamos que Kant não queira reduzir a indeterminação do juízo de gosto a um julgar “intuitivo”, um tipo de inteligência prática que sabe assinalar o caso, embora não tenha representação clara e distinta da regra que está utilizando<sup>125</sup>. A diferença é que nesse caso a regra é, sim, indicável, embora não indicada. No juízo de gosto, a situação é bem diferente. Ele apresenta seu produto como um exemplo de uma norma que não pode ser exibida. A partir de todos esses elementos, Kant redefine a pretensão de validade universal inerente ao juízo de gosto da seguinte maneira:

Em todos os juízos pelos quais declaramos algo belo não permitimos a ninguém ser de outra opinião, sem com isso fundarmos nosso juízo sobre conceitos, mas somente sobre nosso sentimento; o qual, pois, colocamos a fundamento, não como sentimento privado, mas como um sentimento comunitário [*gemeinschaftliches*]. (*KU*, V, 239).

A pressuposição de um sentido comum permite pretender a concordância dos outros porque, graças a ele, podemos colocar como fundamento do juízo um sentimento que não é

---

possibilidade de um princípio *a priori* para o sentimento como não cabendo dentro do esquema: empírico/legal. Essa idéia é nova e decisiva.” BAEUMLER. *Le problème de l'irrationalité*, p. 182.

<sup>124</sup> “Logo, eles têm que possuir um princípio subjetivo, o qual determine, somente através de sentimento e não de conceitos, e contudo de modo universalmente válido, o que apraz ou desapraz. Um tal princípio, porém, somente poderia ser considerado como um *sentido comum*...” *KU*, V, 238.

<sup>125</sup> Acreditamos que a insistência kantiana (voltará a isso no § 40) em distinguir o sentido comum do entendimento comum ou entendimento humano esteja relacionada com a atenção para não reduzir o juízo estético a um conhecimento confuso, como tinha feito o racionalismo.

privado. Justamente, o paradoxo do juízo de gosto consistia na sua pretensão de universalidade a partir de uma instância não somente privada mas que tem vedada a sua publicidade por via dos conceitos. Kant propõe a suposição do *sensus communis* como a condição para que o sentimento associado à representação deixe de ser um fundamento privado do juízo e passe a ser comunicável. O juízo de gosto é comunicável na medida em que o sentimento referido no juízo é comum [*gemein*], isto é, partilhado por todos.

Acreditamos que esta última é a questão a que Kant se dedica no § 40 (intitulado, justamente, “Do gosto como uma espécie de *sensus communis*”). Como bem assinala Kulenkampff no seu artigo homônimo, o termo “espécie” [*Art*] deve ser entendido, não tanto como “uma coisa similar a”, mas como “uma classe”<sup>126</sup>. A intenção de Kant, nesse sentido, é mostrar a especificidade do gosto enquanto ele pode ser pensado como um *sensus communis*. O primeiro passo na elucidação dessa especificidade é distingui-la do entendimento humano comum – o qual tem também “a honra não lisonjeira de ser cunhado pelo nome de senso comum (*sensus communis*)” (*KU*, V, 239) . São duas as coisas que Kant quer evitar nessa distinção. Em primeiro lugar, no sentido já antes mencionado, não quer que se pense que ao chamar o gosto de *sensus communis* possa infiltrar-se alguma conceitualidade. O gosto enquanto *sensus communis* não deve ser confundido com nenhuma versão do entendimento. É assim que distingue entre o *sensus communis aestheticus* e o *sensus communis logicus*. O segundo passo consiste em especificar o sentido do comum [*gemein*]. Kant nota que pode ser pensado como “vulgar”, como aquilo que, encontrando-se em toda parte, não é meritório tê-lo (*Ibid.*). O “comum”, aqui, o é no sentido de que é partilhável [*mitteilbar*], no sentido de que não se fundamenta em nada inteiramente privado. Por isso pode ser chamado também de sentido comunitário [*gemeinschaftlich*].

O fio com o final da Analítica está, então, estabelecido. Enquanto opera no juízo de gosto, a faculdade de juízo tem sua especificidade no fato de que julga de um ponto de vista

---

<sup>126</sup> KULENKAMPPFF. Do gosto como uma espécie de *sensus communis*, p. 65.

universal, embora se fundamente em condições que podem *prima facie* ser consideradas como as mais privadas (o sentimento de prazer e desprazer). Isso significa que ele supõe a existência de uma universalidade normativa da qual seu juízo é um exemplo, i.e., supõe a existência de um sentido comunitário. Julgar belo um objeto é dizer que o que está em jogo não é meu sentimento privado, mas um sentimento comunitário que é tal porque estou supondo que expressa o que *todos sentiriam* se o *sensus communis* que eu suponho fosse real. Estou afirmando que meu sentimento é universalmente comunicável, embora não esteja fundado em conceito algum. O gosto, portanto, pode ser redefinido.

Poder-se-ia até definir o gosto pela faculdade de ajuizamento daquilo que torna o nosso sentimento *universalmente comunicável* em uma representação dada, sem mediação de conceito. (...) Portanto, o gosto é a faculdade de ajuizar *a priori* a comunicabilidade dos sentimentos que são ligados a uma representação dada (sem mediação de conceito). (KU, V, 295-296).

A noção de *sensus communis* leva consigo o fato de que na universalidade do juízo de gosto se faz uma referência à comunidade [*Gemeinschaft*] dos julgadores. Acreditar que tenho a meu favor uma voz universal significa que considero que estou julgando como todos julgariam. Posso referir a uma universalidade embora não possa indicar a norma, já que estou incluindo no meu juízo, de modo ideal, não *efetivamente*, a todos os possíveis julgadores. A norma *idealmente* referida é a norma implícita na comunidade *ideal* dos juizes. Com isso entende-se a afirmação de Kant no § 40, de que a máxima que deveria seguir o juízo é o modo de pensar alargado [*erweiterte Denkungsart*]. Pois, justamente, trata-se de julgar incluindo os outros. Tal maneira

não se importa com as condições privadas subjetivas do juízo, dentro das quais tantos outros estão como que postos entre parênteses, e reflete sobre o seu juízo desde um *ponto de vista universal* (que ele somente pode determinar enquanto se imagina no ponto de vista dos outros). (KU, V, 295).

O juízo de gosto cumpre esse preceito, na medida em que se apresenta não como fundado numa condição privada, mas como exemplo de uma norma universal. Ao adotar o pressuposto de um *sensus communis* ou de uma voz universal, o gosto está se colocando, de

fato, no lugar de *todos*: a universalidade do seu julgar é uma aclamação de que todos julgariam assim. Ele não julga a partir de um lugar privado, mas de um lugar publicamente (embora sem conceitos) partilhado por todos.

Algumas coisas têm de ser esclarecidas nesta exposição que estamos fazendo da universalidade *sui generis* do juízo sobre o belo. Em primeiro lugar, o termo *sensus communis* tem, nos distintos lugares onde foi tratado, uma descrição diferente. No § 20 é descrito como um princípio (indeterminado); no § 22 é descrito como uma norma; nos § 22 e § 40 é identificado com o próprio gosto; e, finalmente, também no § 40 é descrito como um sentimento (comunitário). Concordamos com Allison em que essas divergências não acusam uma incoerência no interior do conceito, mas uma complexidade que é, justamente, a que permite dar conta do paradoxo do gosto<sup>127</sup>. Deve-se mostrar, contudo, como essas descrições não são incompatíveis.

Em primeiro lugar, acreditamos ser possível compatibilizar sem muita dificuldade o sentido de princípio e de norma, pois, enquanto princípio, supõe-se que o sentido comum deve funcionar normativamente. A conexão com o sentimento se esclarece se pensamos que o fundamento-de-determinação do juízo é sempre um sentimento. Ora, para que o juízo de gosto seja o que é, i.e., para que possa sustentar sua pretensão de validade, o sentimento associado com a representação tem de ser universalmente comunicável, tem de ser comunitário. Por essa qualidade, ele é suposto em todo juízo de gosto e, assim, pode funcionar normativamente. Longe de contradizer os outros sentidos, a função normativa do sentido comum é um complemento necessário. Somente porque o sentido comum serve como norma ideal é possível a demanda de um acordo universal. Finalmente, sua identificação com o gosto, a ponto de chamar a este uma espécie de *sensus communis*, pode se compreender atendendo ao caráter essencialmente discriminativo do sentimento. Estamos aqui tratando de uma faculdade de ajuizar [*beurteilen*] os sentimentos associados a uma representação dada. Destarte, entra

---

<sup>127</sup> Cf. ALLISON. *Kant's theory of taste*, p. 156-159.

em jogo uma faculdade de distinção (que discrimina) que é capaz de separar aquilo que é belo daquilo que não o é<sup>128</sup>. Na sua função normativa, o sentido comum é justamente o que permite distinguir aquilo que apraz universalmente daquilo que não o faz. Portanto, entendido como a capacidade de distinguir o belo segundo a base do efeito no sentimento de uma representação dada, sentido comum é outra maneira de dizer “gosto”. É retomado, assim, o gosto enquanto capacidade valorativa ao qual nos referimos na primeira parte do trabalho.

Outra questão de fundamental importância que ficou confusamente exposta é a do *status* do sentido comum. Afirmamos que ele é suposto como condição da validade universal do juízo que se apresenta como exemplo de um “sentir universal”. Mas com que fundamento se faz essa suposição? *Quid juris?*<sup>129</sup> A pergunta é de grande relevância porque sua resposta influirá no tipo de normatividade que é colocada no juízo. Além disso, responder a essa pergunta é uma questão essencial para a crítica do gosto, pois se trata de fundamentar o princípio segundo o qual se produz um juízo sobre o belo. Fazer uma dedução transcendental dos juízos de gosto puros (§§ 30 -39) não é outra coisa senão fazer uma fundamentação do princípio do gosto. Não pretendemos aqui nos adentrar no argumento kantiano, mas simplesmente tentar compreender que conseqüências têm os resultados por ele alcançados para nossa investigação presente sobre a normatividade do gosto.

---

<sup>128</sup> “Aqui a representação é referida inteiramente ao sujeito e na verdade ao seu sentimento de vida, sob o nome de sentimentos de prazer ou desprazer, o qual funda uma faculdade de distinção e ajuizamento inteiramente peculiar, que em nada contribui para o conhecimento” (*KU*, V, 204).

<sup>129</sup> A falta de clareza sobre o *status* do sentido comum reproduz, em parte, alguma obscuridade do texto. Guyer e Allison, por exemplo, não concordam neste ponto. Para o primeiro, no quarto momento da Analítica Kant já elabora um primeiro intento de justificação transcendental do sentido comum e, portanto, de dedução transcendental do gosto; principalmente desde que Kant se pergunta ali pelas boas (ou más) razões para supor o sentido comum. Cf. GUYER. *Kant and the claims of taste*, p. 248 s. Allison, a quem seguimos com mais proximidade neste ponto, por servir melhor a nossos propósitos, entende que no quarto momento Kant apenas se ocupa de tentar expor qual é o tipo de normatividade suposta no gosto, e não qual é seu fundamento. Em palavras dele, se trataria ali, ainda de *quid facti* e não ainda de *quid juris*. Cf. ALLISON. *Kant's theory of taste.*, p 144 s.

### 2.3.5 Em direção a uma normatividade “propositiva”

Muito esquematicamente, a dedução do juízo puro de gosto consiste em conectar a pretensão de validade do juízo de gosto com as condições de possibilidade do conhecimento em geral. Nessa direção, Kant afirma que, no juízo, o objeto (mais precisamente a sua representação) se mostra como conforme a fins em relação a nossa capacidade de juízo. Em outras palavras, mostra-se de acordo com as condições subjetivas da faculdade de juízo; o que, por sua vez, quer dizer que se mostra conforme às condições que a faculdade do juízo em geral [*überhaupt*] impõe para sua atividade<sup>130</sup>. Isso significa que, na representação do objeto, as faculdades que entram em jogo no julgar (entendimento e imaginação) se encontram numa relação de harmonia, tal como a que acontece na atividade cognitiva. Mas no caso do belo, isso acontece sem conteúdo cognoscitivo algum, sem valor algum para o conhecimento. Pois no caso do juízo sobre o belo, essa harmonia não é dirigida por nossos conceitos, mas acontece livremente, sem coação conceitual. Por isso, o objeto é representado (em relação a sua forma) como conforme a fins para nossas faculdades cognitivas – como subjetivamente conforme à relação harmônica de entendimento e imaginação – mas sem assinalar um conhecimento particular<sup>131</sup>. A livre harmonia das faculdades é o correlato da conformidade a fins sem fim com a qual o objeto belo se nos apresenta. Ora, essa condição, esse mútuo

---

<sup>130</sup> Cabe indicar que as condições impostas aqui pela faculdade do juízo não são impostas para nada além da possibilidade da sua atividade, i.e., para ela própria. Nisso consiste a *heautonomia* da faculdade do juízo na sua função *reflexionante*. Com efeito, seu caráter reflexionante expressa, principalmente, o fato de que ela não legisla senão para ela própria (não é determinante). Kant está precisando, para fazer sua dedução do juízo de gosto puro, estabelecer um princípio próprio para a faculdade do juízo, agora pensada na sua função reflexionante. É este fato que faz alguns intérpretes pensarem que o já mencionado passo a partir da “Crítica do gosto” em direção à *Crítica da faculdade de juízo* aconteceu em algum momento da redação dessa dedução. Cf. *supra*, nota 102. Podemos agora dizer, então, que o operar da faculdade do juízo a respeito do gosto é um operar reflexionante, e que o universal ao qual estamos nos referindo nestas páginas é um universal que não surge na ocasião do uso determinante da faculdade, mas do reflexionante. Por isso, vamos chamá-lo de “universal reflexionado”.

<sup>131</sup> A harmonia das faculdades no conhecimento estaria dada pela subsunção bem sucedida de uma intuição sob um conceito a partir da atividade esquematizadora da imaginação, a qual (dirigida pelo conceito) exhibe o conceito na intuição. Aqui, em contrapartida, não é exibido conceito algum e, por isso, pode-se afirmar que as faculdades se harmonizam “livremente”. A subsunção que acontece não é a de uma intuição sob um conceito, mas a da imaginação (sua atividade criativa) sob o entendimento (sua atividade legislativa). Esta operação, não livre de certa obscuridade, é a que Allison tinha descrito como “esquematizar sem conceito”, a qual era condição para o uso lógico da faculdade de juízo reflexionante, necessária, por sua vez, para a formação e uso dos conceitos empíricos. Por esta via pode-se compreender, também, como a “operação” sentida no gosto se relaciona com as possibilidades do conhecimento. Cf. *supra*, nota 79.

benefício das faculdades de conhecimento pode ser imediatamente sentido pelo ato de reflexão. E é esse o sentimento que é ajuizado num juízo de gosto puro. Mas, então, o que é ajuizado no juízo *não é o prazer em si mesmo*, mas o fato de ele estar conectado com a condição subjetiva da atividade do julgar<sup>132</sup>. Ora, essas condições subjetivas do juízo são as condições do conhecimento em geral e, por isso, podem ser supostas em todo sujeito cognoscente. Portanto,

a concordância de uma representação com estas condições da faculdade do juízo tem que poder ser admitida *a priori* como válida para qualquer um<sup>133</sup>. Isto é, o prazer ou a conformidade a fins subjetiva da representação com respeito à relação das faculdades de conhecimento no ajuizamento de um objeto sensível em geral pode ser, com razão, imputada a qualquer um. (KU, V, 290)

Chega, assim, a seu final a extremamente esquemática exposição da dedução kantiana do juízo de gosto. O que nos interessa perguntar não é tanto sobre a validade, e mesmo a plausibilidade, dos passos escolhidos por Kant, quanto sobre o que foi provado nessa dedução. O *sensus communis* foi “fundamentado” ao ser definido como um sentimento comunitário, o qual pode ser razoavelmente suposto na base de todo ajuizamento estético, já que corresponde, por sua vez, às condições para o conhecimento atribuíveis a todos. Depois deste argumento, podemos dizer que o sentimento associado à representação é um sentimento por meio do qual quem julga tem um contato (não conceitual) com uma parte da sua subjetividade, e fundamentalmente com uma parte universal dela<sup>134</sup>. O que, sem dúvida, Kant acredita ter provado é que o princípio normativo do sentido comum tem um fundamento *a priori*, i.e., ele constitui as próprias condições do conhecimento em geral. Mas será que isso muda inteiramente o assumido até aqui? Acreditamos que não. O ponto essencial é que o juízo

---

<sup>132</sup> Por isso a não precedência do prazer em relação ao juízo pode ser vista como a chave da crítica do gosto (§9). Cf. *infra*, nota 140.

<sup>133</sup> Kant argumenta, na nota ao § 38, que é preciso admitir que em todos os homens as condições subjetivas para o conhecimento são as mesmas porque, se não for assim, toda comunicação de representações seria impossível e, portanto, também o conhecimento.

<sup>134</sup> Em palavras de Kulenkampff: “Num juízo tal a subjetividade se dá a conhecer, mas não uma subjetividade meramente privada, mas de certa forma a subjetividade universal de seres capazes de conhecimento.” KULENKAMPFF. Do gosto como uma espécie de *sensus communis*, p. 72.



particular continua tendo uma relação de indeterminação com a norma. Os três intérpretes principais seguidos até aqui concordam que essa indeterminação não é eliminada na Dedução.

Allison afirma que o que Kant provou na Dedução, ao conectar a harmonia sentida com as condições subjetivas do juízo, foi a normatividade da norma. Nesse sentido, pode-se dizer que a norma agora está determinada, pois sua pretensão de validade universal está transcendentalmente justificada. Mas isso não retira o “*status* hipotético” do juízo do gosto, porque continuam sem determinação absoluta os critérios que permitem mostrar a conexão do juízo particular com a normatividade. Se o juízo de gosto é efetivamente puro, i.e., se no seu ajuizamento considerou unicamente a relação do sentimento com as condições subjetivas da faculdade do juízo, então ele poderá reclamar, com razão, o assentimento de todos. Mas ficam sem determinar as condições para provar a pureza do juízo. As regras pelas quais se pode saber se um juízo particular é puro (i.e., se cumpre as demandas da norma) não são dadas e não podem ser indicadas *a priori*. O grande passo de Kant na Dedução não foi dar uma série de regras estéticas para poder distinguir o belo do não belo. O passo foi provar que no âmbito do gosto existe uma normatividade (não empírica) e que ela não é assimilável a uma comparação com modelos estéticos conceituais externos ao gosto. “De fato, como espero que já esteja claro, o interesse da teoria do gosto de Kant consiste amplamente no fato de que ele tenta preservar o espaço de normatividade sem negar a natureza estética dos juízos de gosto”<sup>135</sup>.

Guyer, por sua parte, atribui a Kant uma pretensão marcadamente mais forte na Dedução do gosto. Segundo ele, Kant teria a intenção de fundamentar a pretensão de saber *de fato* qual é o estado subjetivo dos outros. Assim, para este intérprete não se trata meramente de estabelecer uma normatividade, mas de fundamentar transcendentalmente um critério que permita atribuir justificadamente aos outros um estado particular numa circunstância particular. “Como Hume insistiu, o problema de um ‘standard de gosto’ realmente devem

---

<sup>135</sup> ALLISON. *Kant's theory of taste*, p. 179.

urgente ‘quando os críticos alcançam aos particulares’, e a própria análise de Kant do juízo estético requer que sua dedução *alcance os particulares*”<sup>136</sup>. Independentemente da polêmica sobre qual deveria ser a meta de uma dedução transcendental dos juízos estéticos puros, para o que nos interessa aqui o resultado ao qual chega Guyer não é contraditório com nossa posição. Pois segundo ele Kant fracassa em “alcançar os particulares”. Isso acontece tanto na pretendida “proto-dedução” do quarto momento quanto na dedução oficial dos §§ 38 e 39. No primeiro caso, mesmo supondo que se tenha justificado a suposição do princípio, “ele não possui critérios tão determinados como para permitir uma decisão absolutamente certa de que qualquer caso é uma instância da regra”<sup>137</sup>. *O poder justificativo da dedução não alcança os particulares*. E tampouco o faz a segunda e oficial versão dela: “...a dedução do juízo estético não pode justificar certeza inclusive em juízos de gosto feitos corretamente...”<sup>138</sup>

Kulenkampff parte, no artigo supracitado, de uma série de críticas ao argumento da Dedução (tal como é entendido pela que ele chama de “interpretação proeminente”). Dentre elas, interessam-nos duas<sup>139</sup>: a primeira consiste em que o critério da pureza do juízo é insuficiente enquanto não podemos assegurar que o nosso *liebe Selbst* não tenha entrado no meio, e estejamos apresentando um sentimento como ligado às condições subjetivas da faculdade do juízo, quando realmente não o está. Este ponto se aproxima bastante da análise de Allison. Outra crítica exposta por Kulenkampff é que a Dedução nos deixa num dilema: ou bem ao falar “isto é belo” se constata um estado interno acessível privadamente, com o qual é

---

<sup>136</sup> GUYER. *Kant and the claims of taste*, p. 242, sublinhado nosso.

<sup>137</sup> *Ibid.*, p. 266.

<sup>138</sup> *Ibid.*, 289. Como consequência desse “não alcançar” os particulares, “A própria explicação de Kant da resposta estética, assim como o fracasso de sua dedução do juízo estético, pode implicar que a possibilidade de desacordo em gosto não possa ser inteiramente excluída, e que nenhum procedimento para tratar desacordos efetivos no juízo estético pode garantir uma solução...” *Ibid.*, p. 293. Como veremos, essa ausência de procedimentos se mostrará importante na retomada arendtiana. Vale indicar, aqui também, que existe uma terceira leitura da dedução transcendental do gosto, que a coloca na Dialética da faculdade do juízo estética (segundo Guyer, se trataria de um “terceiro intento”, cf. *Ibid.*, p. 246-247, 312-317). A idéia central, em palavras de Delbos, seria que “...o belo é o símbolo da moralidade, e é apenas por isso que pode pretender um assentimento universal e impor o ‘dever’ de ser reconhecido como tal.” DELBOS. *La Critique de la faculté de juger*, p. 551-552. Não seguiremos aqui esta linha de interpretação, permanecendo nos limites da Dedução “oficial”, que pretende fundar uma normatividade no interior da esfera do gosto independentemente da moral.

<sup>139</sup> Cf. KULENKAMPPFF. O gosto como uma espécie de *sensus communis.*, p. 72-75.

absurdo pedir anuência, dado que qualquer desacordo é irresolúvel; ou bem com essa expressão se vincula a constatação do estado com a afirmação de que todos os sujeitos sentiriam a mesma coisa, o qual é possível somente se existe uma concatenação legiforme entre o estado e os outros sujeitos. Mesmo quando a teoria possa mostrar essa concatenação, ela não pertence ao conteúdo de consciência de quem julga. Em nossas palavras, a regra que une o juízo com a norma continua indeterminada. Portanto, não se tem razões suficientes para exigir a anuência.

Adotamos essas interpretações pois elas nos permitem explorar o valor da *normatividade exemplar* atribuída por Kant ao gosto, sem necessidade de nos comprometermos nem com o sucesso nem com o fracasso da Dedução, o que nos obrigaria a penetrar num terreno extremamente espinhoso. Tenha Kant mostrado ou não a fundamentação *a priori* do princípio do gosto, tenha ou não fundamentado a suposição do *sensus communis*, o apelo a uma norma universal continua a ser indeterminado e, portanto, a norma continua a ser chamada a cumprir uma função *ideal*. Independentemente de ser possível supor com razão a existência de um sentido comum, ele funciona no gosto como uma norma condicionada, i.e., insuficiente para poder determinar quando a terei cumprido efetivamente. Destarte, a afirmação “meu juízo de gosto é apresentado como tendo uma *validade de exemplo* de uma norma que não pode ser indicada” continua a expressar a normatividade que Kant (independentemente do sucesso ou não da Dedução) quer introduzir na esfera do gosto.

Qual é, então, a força normativa do gosto? Que pretende quem julga um objeto belo? Que significa que ele não aceite o desacordo (ou que impute [*sinnt an*] o acordo)? Significa que quem julga um objeto belo está dando sua opinião sobre o que todos deveriam considerar belo. Ele não tem razão suficiente para predizer o acordo e, portanto, tampouco para postulá-lo [*postulieren*]. Mas ele tem necessariamente que pretender esse acordo. Ele está adquirindo

um “direito de proposta”<sup>140</sup> sobre o que deveria [*soll*] ser considerado belo por todos, i.e, por toda a comunidade dos julgadores. A unanimidade nunca pode ser pressuposta, pois a universalidade é subjetiva e o princípio indeterminado. A unanimidade não pode ser aquela que podemos encontrar no âmbito do conhecimento ou da moral. Mas, ao mesmo tempo, essa unanimidade tem de ser procurada, i.e., o juízo não pode conformar-se com uma validade privada, como no caso do agradável. O juízo “isto é belo *para mim*” carece de sentido. A unanimidade, o assentimento de todos, tem de ser procurada por quem está fazendo o juízo. Visto por outro lado, fazer o juízo não é senão participar da *construção* dessa unanimidade que se quer obter em cada juízo<sup>141</sup>. Não se pode aceitar o desacordo não porque possa se ter certeza *a priori* da validade universal (por isso o acordo não é postulado), mas simplesmente porque *julgar é participar da construção dessa unanimidade que funciona idealmente como norma*. Agora podemos entender melhor a afirmação kantiana no § 19 segundo a qual no juízo de gosto “Procura-se ganhar [*wirbt*] o assentimento de cada um...” (*KU*, V, 237).

Aqui chegamos ao centro da normatividade *sui generis* que Kant colocou na esfera estética e à qual nos referimos, tomando emprestada a expressão de Kulenkampff, como “*propositiva*”. Se as interpretações que seguimos se sustentam, a “novidade” trazida por Kant é a de um juízo que propõe a uma comunidade ideal dos julgadores aquilo que, desde seu

---

<sup>140</sup> A expressão é de Kulenkampff. Ginsborg parece argumentar num sentido similar ao entender o juízo de gosto como aquele que julga não tanto sobre a qualidade de um prazer sentido, quanto sobre a normatividade desse sentimento, i.e., “Julgar que um objeto é belo, segundo esta interpretação, é tomar o estado mental na percepção do objeto como sendo um que todos os outros percebedores do objeto deveriam partilhar” GINSBORG. *Reflective judgment and taste*, p. 72. A base textual fundamental para esta leitura é a seguinte: “Logo, é a universal capacidade de comunicação [*Mitteilungsfähigkeit*] do estado de ânimo na representação dada que, como condição subjetiva do juízo de gosto, tem de fazer como fundamento do mesmo e ter como consequência o prazer no objeto” (*KU*, V, 217). É verdade que o que estamos ressaltando agora é, principalmente, o caráter de “proposta” do juízo de gosto. Mas a leitura de Ginsborg, ao ressaltar que é essencial ao juízo (ao ponto de ser seu verdadeiro “objeto”) sua conexão com uma unanimidade de sentir, permite conectar nossa leitura com o fundamental § 9, no qual Kant afirma que o sentimento não é anterior ao juízo. O ponto é extremamente controverso e talvez um dos mais obscuros da teoria estética kantiana: como pode ser que o prazer no objeto seja o resultado da universalidade do prazer no objeto? As respostas a este problema (exposto por Kant como a chave da crítica do gosto) são várias. Não entramos nelas, mas somente assinalamos que, a partir desta leitura do ato de julgar um objeto belo como o pôr em prática uma normatividade “propositiva” (que propõe), pode-se, talvez, compreender melhor o modo pelo qual a universalidade está na base e não é resultado de alguma *qualidade* que possa reconhecer-se (ou não) no prazer (o qual seria então anterior, e causa, do juízo).

<sup>141</sup> “A ‘unanimidade do modo de sentir’ em contextos estéticos não é nada que já pertença aos dotes naturais do homem, mas algo que deverá ser produzido num processo de formação cultural dos homens...” KULENKAMPFF. *Do gosto como uma espécie de sensus communis*, p. 81.

lugar, ele considera que deveria ser unânime. É a normatividade presente num juízo, então, que participa da construção do “âmbito” no qual se insere. Se o juízo do gosto *propõe uma coisa como exemplo* daquilo que seria unanimemente julgado de tal maneira, é porque ele se pensa como construtor dessa unanimidade. Mas nunca deixa de ser ela a pedra de toque para distinguir a retidão do juízo. Ele não tem outros meios, outros recursos, para definir sua validade, a não ser a referência a essa universalidade unânime – a voz universal – que o legitima como exemplo dela. O juízo de gosto, portanto, tem a peculiar especificidade de que ele participa da criação da normatividade que, ao mesmo tempo, supõe no seu juízo.

Antes de entrar na terceira e fundamental parte de nosso trabalho, queremos ressaltar alguns dos pontos tratados na análise do texto kantiano, pois serão de grande importância para nosso argumento. Em primeiro lugar, interessa-nos especialmente apontar que, segundo a leitura que seguimos – apoiando-nos em três reconhecidos leitores da *KU* –, podemos pensar a normatividade colocada em jogo pelo juízo de gosto como “propositiva”, embora a argumentação kantiana se fundamente, finalmente, nas faculdades de conhecimento que podemos supor em todos. Em outras palavras, queremos ressaltar que a referência às faculdades de conhecer não elimina a propositividade do juízo sobre o belo. Em segundo lugar, e em relação ao primeiro, este modo de ler a primeira parte da *KU* resulta na indeterminação das regras que poderiam constituir critérios para definir a retidão do juízo num caso particular.

## **PARTE III**

### 3

## Do juízo estético ao juízo político

Na primeira parte de nosso trabalho, preocupamo-nos em mostrar como a problemática política arendtiana desembocava em questões próximas daquelas que constituem o núcleo filosófico da primeira parte da *Crítica da faculdade do juízo*. Tomamos os fios da unicidade e do des-centramento da relação agente-ação como questões ontológicas centrais no pensamento arendtiano da política, e vimos como eles poderiam servir de balizas na leitura do complexo e rico texto kantiano. Seguimos, então, esses fios, aproximando-nos de uma compreensão das propostas kantianas em relação a eles, expressas na “Análítica do belo”. Temos agora a tarefa de esclarecer como essas propostas podem ser relevantes para um pensamento da política baseado naquelas problemáticas.

Em relação ao eixo da “unicidade”, tínhamos analisado como ela encerrava uma problemática filosófico-política paralela à aposta arendtiana numa estetização da política. Oposta à noção da unicidade, a “coerção pela verdade” impedia o aparecimento da ação na sua fenomenalidade e vedava as possibilidades de uma ação livre. A unidade de muitos a partir da abstração do geral/abstrato/conceitual gerava, conforme Arendt, um âmbito comum no qual estaria obstaculizada ontologicamente a capacidade para agir. cremos já haver mostrado como essa foi uma das razões pelas quais Arendt se interessou pelo juízo estético: sua recalcitrância à conceitualidade, à cognição. O que nos interessa agora é mostrar como a contribuição da *KU* não se reduz ao tratamento de uma instância que escapa à verdade e sua “tirania”. A *KU*, talvez, possa nos fornecer alguma base para pensar a partir daquele *ineffabile*, daquele único, em direção a uma instância comum, a uma sociabilidade não construída sobre

o *a priori* do conceito. Em outras palavras, para *pensar a mediação a partir da crise* em que a coloca o singular. Definitivamente, a riqueza da *KU* para pensar a política encontra sua prova de fogo na pergunta acerca de qual é a instância comum que ela pode fundar, a que tipo de universalidade nos conduzem as sugestivas reflexões de Kant sobre a singularidade e sua normatividade intrínseca.

Três são, acreditamos, os pilares sobre os quais se apóia a riqueza política da “Analítica do belo”, segundo o fio proposto. Embora Arendt não o tenha exposto desta maneira, é possível dar uma ordem às reflexões arendtianas (relativamente dispersas) sobre a *KU*, se tentarmos especificar o alvo dessas contribuições. Mais claramente: levando em conta as argumentações já desenvolvidas, quais temas politicamente relevantes teria a *KU* a nos conceder? A partir da leitura politizada que faz Arendt da terceira Crítica, poderíamos propor que as principais temáticas são três: o tipo de universalidade especificamente política, o tipo de prática especificamente política, e o tipo de correlato subjetivo-existencial especificamente político. Claro, as três temáticas são de difícil separação e remetem constantemente uma à outra. Pois a universalidade política não é outra senão aquela operante (e/ou construída, lançada) na prática política, e que acarreta a entrada no jogo de algum tipo de “sujeito” político<sup>142</sup>. Este último é entendido somente como o correlato da prática: a “subjetividade” possível no âmbito político. Ao longo da análise desses três “momentos”, retomaremos algumas dúvidas indicadas na primeira parte em relação ao des-centramento do agente e suas conseqüências para o pensamento do político. Este ponto, talvez, nos permita apreender a originalidade da proposta filosófico-política de Arendt. Por último, será necessário uma

---

<sup>142</sup> As aspas sobre o sujeito indicam que queremos tomá-lo, em princípio, sem suas implicações metafísicas (como *sub-jectum*) a partir das quais se poderia pensar que falamos aqui de um substrato da prática. De um alguém que *faz* a prática, que *faz* a política (e até que *faz* a história). Pouco, ou nada, fiéis seríamos ao pensamento arendtiano se tentássemos compreendê-lo a partir da *pressuposição* de um sujeito. Para ela, de fato, o *quem*, aparece *na* ação política – o agente se revela na ação. Para ela, não há subjetividade política prévia à prática política. Para nós, aqui, o “sujeito” ou a “subjetividade” política é somente o correlato indicado como tal na própria prática: o modo de estar próprio, específico, da política.



aproximação do tratamento arendtiano da história, questão de fundamental relevância, na medida em que se liga a outra, não menos fundamental: o espectador.

### 3.1 Universalidade plural

Apesar de sua singularidade, o juízo de gosto é universal. De fato, não há juízo e tampouco problema político se a universalidade não é considerada. Julgar é pensar o particular como contido num universal. A pergunta fundamental agora é: o que significa, em termos políticos, uma universalidade subjetiva, i.e., a universalidade afirmada no juízo de gosto? Em primeiro lugar, e de acordo com a diferenciação kantiana da generalidade empírica, não se trata de uma universalidade à qual se possa chegar somando indivíduos.

O pensamento político é representativo (...) não é uma questão de empatia, como se eu procurasse ser ou sentir como alguma outra pessoa, *nem de contar narizes e aderir a uma maioria...* (BPF. Verdade e política, p. 299, sublinhado nosso)<sup>143</sup>

A instância supra-individual na qual todos os indivíduos coincidem não tem nada a ver com aquela construída a partir da coleta e reunião de vozes individuais-privadas. Nesse caso, Arendt bem o sabe, nunca se abandona a esfera do privado. Simplesmente se constrói um mecanismo que permita a convivência dessas mônadas sem janelas, que faça com que as colisões entre elas não as obrigue desviar (ou desviem o mínimo possível) sua trajetória *própria*. O problema principal de uma instância universal desse tipo é que o subjetivo-privado se estende sobre toda a realidade, deixando para a instância supra-particular o mínimo espaço possível, o estritamente preciso para satisfazer suas necessidades. A liberdade, neste caso, se alcança somente no âmbito privado, e consiste em poder continuar numa direção estabelecida

---

<sup>143</sup> No mesmo sentido: “..embora ao julgar eu leve em consideração os outros, isso não significa que me adapte em meu julgamento aos julgamentos dos outros. Ainda falo com a minha própria voz e não conto votos para chegar ao que penso ser certo.” ARENDT. Algumas questões de filosofia moral, p. 207. Devemos assinalar que, neste texto, Arendt trata do juízo sob uma perspectiva diferente: a reflexão sobre a moral. “Nos dois casos, vamos nos manter restritos a questões morais; vamos nos ater aos homens na sua singularidade e deixar fora de consideração todas as questões políticas (...) Assim, vou falar sobre a ação não política, que não ocorre em público...” *Ibid.*, p. 178. Igualmente, permitimos nos referir a esse trecho, pois ali Arendt ainda não está analisando as implicações morais do juízo kantiano, mas apenas expondo como ela entende o pensamento alargado.

individualmente. O universal é a soma das direções individuais. Rousseau o chamou “vontade de todos” e quis distingui-la da vontade geral.

Há comumente muita diferença entre a vontade de todos e a vontade geral. Esta se prende somente ao interesse comum; a outra, ao interesse privado, e não passa de uma soma das vontades particulares<sup>144</sup>.

Parece-nos importante, então, ressaltar que a universalidade que Arendt resgata da *KU* tem seu valor não somente por ela fugir da universalidade “dura” ou “rígida”, dedutiva, dos conceitos (universalidade objetiva). Isso é importante e ocupará a maior parte de nossa análise. Mas é preciso lembrar também que Arendt procura enfrentar uma universalidade quantitativa, indutiva. O político não é arruinado somente quando o particular é esmagado por uma universalidade objetivo-abstrata. Ele igualmente desaparece, perde sua especificidade, quando é submetido ao império da particularidade subjetivo-privada, na qual o geral não é senão a instância de coordenação dessas particularidades. Estamos, nesse caso, numa lógica econômica, no sentido estrito. O *oikos*, o âmbito da privacidade, conquista todo o espaço e, principalmente, avança sobre o outro que o limitava (e, portanto, também o identificava): o âmbito público. Se o político se reduz à articulação dos particulares, ele perde toda a sua especificidade. O público não pode ser reduzido, na visão de Arendt, a superfície de contato, o lubrificante, entre os *oikoi*.

Não é esse um tema tangencial ao pensamento político arendtiano. Sua argumentação na *Condição humana*, que começa, como vimos, na “fuga” platônica em direção às normas transcendentais, deságua no processo de colonização do público pela particularidade do privado, através do qual ambos perdem sua especificidade: “o auge do social”<sup>145</sup>.

---

<sup>144</sup> ROUSSEAU. *Do contrato social*, p. 91. Nesse sentido, Lourival Gomes Machado assinala, numa nota à edição referenciada, que na primeira edição Rousseau era ainda mais decidido: “A vontade geral raramente é vontade de todos”. *Ibid.*, nota. Arendt se refere à figura rousseauiana da *volonté de tous* em *OR*, p. 92. Ali, devemos reconhecer, essa noção não é criticada, mas, ao contrário, aparece como um oposto à nesse momento repudiada *volonté générale*. Acreditamos, porém, que o que está em questão aí não afeta nosso argumento, pois se trata da importância que tem, na teoria de Rousseau, a centralidade da vontade. Assim é interpretada a passagem por GARCIA. Hannah Arendt: sobre as referências a Rousseau em *On revolution*, p. 124.

<sup>145</sup> “A emergência da sociedade – a ascensão da administração caseira, de suas atividades, seus problemas e recursos organizacionais – do sombrio interior do lar para a luz do âmbito público não apenas diluiu a antiga

Ora, quando o privado e a lógica econômica colonizam todo o espaço, a universalidade só pode ser alcançada “comparativamente”, “contando as narizes”. Portanto, cremos que a irredutibilidade do juízo de gosto à universalidade empírica, quantitativa, deve ser assinalada como um dos elementos que o tornam politicamente interessante para Arendt. Consideramos, assim, que a distinção entre a universalidade subjetiva do *gosto* e a generalidade empírica do *agradável*, que está logo nos primeiros parágrafos da “Análítica do belo”, é a primeira contribuição da *KU*<sup>146</sup>.

A segunda, ou talvez a contrapartida da primeira, gira em torno à afirmação kantiana segundo a qual quem profere um juízo de gosto crê ter a seu favor uma *voz universal*. Consideramos que é de novo Rousseau quem nos dá a pauta de leitura<sup>147</sup>. Diferente do caso da vontade de todos, no qual cada um tem sua vontade particular e somente há vontades particulares somadas, no caso da vontade geral há uma generalidade diferente, qualitativa: a vontade geral fala por todos e é produto de uma *comunhão*, não de uma soma. A comparação é, sem dúvida, perigosa e os limites dela deverão ser, e serão, cuidadosamente tratados. Mas há um aspecto que se mantém em ambos: tanto na vontade geral como no juízo de gosto, a universalidade referida como seu fundamento é ela própria que fala, *ela mesma*, por outros. No juízo de gosto, então, há um falar que, sem perder sua singularidade concreta, não fala somente a partir de sua privacidade.

---

divisão entre o privado e o público, mas também alterou o significado dos dois termos e a sua importância para a vida do indivíduo e do cidadão, ao ponto de torná-los quase irreconhecíveis.” *HC*, p. 47, tradução levemente modificada. A emergência da vida no âmbito do político, tema tão caro à certa vertente da teoria política contemporânea, é já sugerida por Arendt a partir deste processo.

<sup>146</sup> Esse ponto é raramente assinalado pelos comentaristas. Talvez isso se deva à ênfase que Arendt deu a outra distinção: entre a universalidade subjetiva e a universalidade objetiva do conceito. Consideramos, porém, que não se trata de uma contribuição menor. Inclusive existe outra razão menos abstrata para a simpatia que Arendt pode ter pelo afastamento da universalidade indutiva. Arendt vê com desconfiança o apelo à maioria, porque teme que possa se confundir a regra da maioria, como instrumento para tomar decisões, com o “domínio da maioria”, onde a pluralidade é esmagada igualmente, agora “de baixo”. “...aonde a maioria, depois de ter sido tomada a decisão, actua no sentido de liquidar politicamente e, em casos extremos, fisicamente a minoria que se lhe opõe, é que o instrumento técnico da decisão da maioria vem a degenerar no domínio da maioria.” ARENDT. *OR*, p. 202. A tonalidade assembleísta que acompanha a melodia arendtiana não deve nos fazer esquecer que ela vê a riqueza do juízo reflexionante kantiano no fato de ele não se erguer nem dedutiva, *nem indutivamente*.

<sup>147</sup> Como foi assinalado, a comparação com Rousseau é sugerida nesse ponto por mais de um comentador de Kant. *Cf.*, *supra*, nota 111.

Utilizamos a metáfora do falar pelo fato de Kant ter usado a expressão *voz* [*Stimme*] universal<sup>148</sup>. O que essa voz diz, o que é dito por ela, pretende valer para todos. Mas há ainda uma outra potencialidade na metáfora kantiana. Pois o termo *Stimme* não significa somente voz, mas também voto. Se seguirmos esta trilha, é o voto universal que aparecerá no juízo de gosto. Um voto que não vale somente como um número, mas que vale *ele mesmo* universalmente<sup>149</sup>. A noção de “voto universal” incorpora alguns elementos cuja presença já marcamos ao estudar o texto kantiano. Um deles é o aspecto “propositivo” do juízo, o fato de ele *proponer* uma coisa como (universalmente) bela. Ajuizar um objeto como belo é, em parte, “votar” em sua beleza. Sobre quais seriam as condições e características deste “votar”, voltaremos com mais detalhe ao nos ocuparmos da prática especificamente política inspirada na *KU*.

O que nos interessa aqui, principalmente, é a conjunção desses dois elementos aparentemente contraditórios: o voto, que é sempre particular, e o fato de ser ele mesmo universal. Por essa dupla característica, *a universalidade não pode se descolar da particularidade do voto*. Somente poderia fazê-lo se o nexos entre o juízo e o princípio normativo que está na sua base (e pelo qual se pretende uma universalidade) fosse determinado. Assim, a universalidade poderia ser indicada *a priori* e valer *de facto*, ser

---

<sup>148</sup> Embora não entremos nessa interessante temática, assinalamos apenas que Arendt relaciona a voz com a noção de “pessoa” no seu sentido político, derivado do significado romano da palavra latina *persona*. Arendt qualifica essa noção através de uma dupla e simultânea etimologia. Em primeiro lugar, a partir do grego ζωνη, ser uma pessoa significava, segundo essa leitura, ter uma máscara que constituía a possibilidade de o indivíduo ser não um mero *homo*, mas um cidadão perante a lei, um núcleo de direitos e deveres. Mas, ao mesmo tempo, a partir do latim *per-sonare*, essa qualidade política do indivíduo (ser uma pessoa) implicava que uma voz falava através da máscara. “...estamos tentados a crer que a palavra transmitida para latim traduz o significado de *per-sonare*, ‘soar através de’ pelo que, em Roma, a voz que soava através da máscara era certamente a voz dos antepassados, mais do que a voz do actor individual”. ARENDT. *OR*, p. 130, nota 42, sublinhado nosso (uma análise similar é feita por Arendt no discurso ao receber o prêmio Sonnig em 1975, editado por Jerome Kohn sob o nome “Prólogo” em *Responsabilidade e julgamento*). Se considerarmos o papel que Arendt atribui aos antepassados nos romanos, podemos pensar que, então, a voz com a qual falava o indivíduo enquanto *persona* (e não mero *homo* natural) era uma voz universal. Por isso, concordamos com Aguiar em que “O juízo, juntamente com a ação espontânea, pode, desse modo, ser entendido como a voz do *daimon* que sopra através da *persona*, da máscara.” AGUIAR. *Filosofia e política no pensamento de Hannah Arendt*, p. 125. O “quem” colocado em jogo no juízo e na ação atualiza-se pressupondo a instância política somente na qual pode aparecer como tal.

<sup>149</sup> É bastante tentador continuar com a associação etimológica em direção à *Stimmung*, palavra de difícil tradução. O que nos parece sugestivo é que a *Stimmung* assinala alguma fonte interna, sensitiva, emocional, espiritual, afetiva: um “estado interno”, um “estado de ânimo”. A *Stimmung* se afasta de algo presente no modo do conceito e se aproxima do “sentimento”.

postulada, para todos. Em oposição à universalidade empírica, na qual somente importa o número, numa universalidade *determinada* o número é absolutamente irrelevante. Neste caso estamos diante da universalidade da lei. Os particulares da lei, i.e., os casos, são irrelevantes para sua validade: ela se coloca além dos casos *efetivos*, pois tem uma vinculação *a priori* com eles.<sup>150</sup> Encontramo-nos precisamente frente a um dos dilemas da *KU*: na universalidade empírica, o universal não tem realidade alguma, enquanto que, na universalidade determinada, o particular é dispensável. A universalidade do belo, como vimos na segunda parte, se contrapõe às duas: ao juízo de gosto não se chega nem por indução nem por dedução<sup>151</sup>. No fundamento do juízo de gosto, há um todo: o *sensus communis*, que é um todo *ideal*.

O “caso” da universalidade do gosto não *realiza* o universal, mas simplesmente o *exemplifica*. A validade exemplar tratada anteriormente pode agora começar a mostrar melhor sua potencialidade política. Pois ela expressa a possibilidade de uma universalidade que não é indiferente aos particulares. O gosto nos permite pensar numa universalidade em termos distintos à relação lei-caso, tal como acontece (para Kant) nos âmbitos cognoscitivo e moral. Precisamente é essa uma das principais causas pelas quais Arendt propõe procurar na *KU* a “implícita” filosofia política de Kant. O afastamento, nesta obra (mais precisamente no juízo de gosto), dos âmbitos do conhecimento e da moral é o que permite ver nela a abertura ao político. Tal abertura tem, então, um dos seus focos na introdução da universalidade do exemplar que estamos analisando. Acreditamos que Arendt se refere a isso quando assinala

---

<sup>150</sup> Em palavras de Baeumler: “A lei, que por si mesma, inclui *a priori* uma relação ao número (“todos (alle) os casos”) se mostra porém indiferente ao número em prática” BAEUMLER. *Le problème de l'irrationalité*, p. 194. Como dissemos, para Baeumler a *KU* se constitui precisamente no lugar que estamos explorando sob o enfoque político: o descobrimento kantiano de uma instância que escapa ao dilema empírico/legal. Cf., *supra*, nota 123.

<sup>151</sup> Num dos poucos indícios que ficaram do que Arendt teria feito no terceiro volume da *Vida do espírito*, dedicado ao juízo, afirma: “Procurarei mostrar que minha hipótese principal, ao distinguir o juízo como uma capacidade distinta de nossos espíritos, é que os juízos não são alcançados nem por dedução nem por indução.” ARENDT. *LM. (Postscriptum to Thinking)*, p. 4, tradução levemente modificada. Esse ponto, fundamental, da leitura arendtiana do juízo kantiano, não tem nada de “idiossincrático”. Guyer, que dificilmente pode ser acusado de fazer uma apropriação idiossincrática do texto kantiano, assinala precisamente que uma das chaves para compreender a complexidade do juízo sobre o belo consiste em que: “O juízo de gosto é, portanto, uma afirmação sobre a resposta dos outros, mas não uma predição baseada na indução ou na dedução...” GUYER. *Kant and the claims of taste*, p. 126.

que um dos vínculos que unifica a obra é que “em nenhuma das duas partes Kant fala do homem como ser inteligível ou cognoscente” (LKPP, 21)<sup>152</sup>. A politicidade da *KU* pode ser procurada no fato de que ela escapa à universalidade à qual se submete o homem no conhecimento e na moral.

Na exemplaridade, então, uma relação diferente é expressa. O particular não realiza o universal, mas o contém nele mesmo. Em palavras de Arendt: “O exemplo é o particular que contém *em si mesmo*, ou que se supõe conter, um conceito ou regra geral.” (LKPP, 107, sublinhado nosso). O politicamente relevante da noção de exemplaridade é que nela o particular nunca é abolido. Correspondentemente, o universal “reflexionado” não se descola nunca do particular. Ele escapa da relação niilizante que os universais mostram quando se aplicam a partir da sua abstração. O universal pode (e, de fato, *deve*) entrar em cena ao mesmo tempo que o particular permanece, e não como caso (em última instância irrelevante, desvalorizado, niilizado) daquele, mas *qua particular*<sup>153</sup>. O exemplo escapa ao dilema com o qual se confrontava o singular: ou se negar perdendo sua singularidade na comunhão das *notas communes*, ou se confinar no *ineffabile* da sua privacidade<sup>154</sup>. No marco do pensamento político de Arendt, a riqueza que contém essa noção consiste em que possibilita pensar num universal que possa conviver com as aparências. Pois é um universal que não elimina

---

<sup>152</sup> Grande parte da segunda conferência das LKPP está destinada a separar o “tema” da *KU* do terreno do conhecimento e, principalmente, da moral, e a mostrar como se encontra aí a pergunta pelo homem na sua politicidade.

<sup>153</sup> Essa é a relevância principal que Arendt ressalta da clássica definição kantiana, à qual já fizemos referência, do juízo reflexionante como aquele no qual o universal não é dado, mas alcançado a partir do particular. No mesmo sentido, Passerin d’Entrèves assinala: “É importante notar neste contexto que esta noção de exemplos – o da validade exemplar que pode possuir um particular – aparece para Arendt como a solução mais rica ao problema da mediação entre particular e universal. [...] Eles [os exemplos] permitem descobrir o universal em e através do particular, enquanto incorporam um sentido universal ao mesmo tempo que retêm sua particularidade.” PASSERIN d’ENTRÈVES. *Arendt’s theory of judgment*, p. 251.

<sup>154</sup> Num contexto teórico diverso ao de Arendt, embora inspirado em vários pontos do seu pensamento, Agamben indica também a importância de pensar o exemplo. No começo de *A comunidade que vem*, considerado um dos textos fundamentais de sua filosofia política, no qual o autor explora a possibilidade de pensar uma comunidade que não seja, justamente, uma comunidade de essência, afirma: “A antinomia do individual e do universal tem sua origem na linguagem. A palavra ‘árvore’ designa todas as árvores indiferentemente, enquanto coloca a própria significação universal em lugar das árvores singulares inefáveis (*terminus supponit significatum pro re*). Em outras palavras, transforma as singularidades em membros de uma classe (...) Um conceito que escapa à antinomia do universal e o particular é familiar para nós faz muito tempo: o exemplo.” AGAMBEN. *The coming community*, p 9.

imediatamente, pela sua abstração, a particularidade, i.e., não anula por si mesmo a fenomenalidade da ação. Não queremos afirmar com isso que, para Kant, os universais cognoscitivos e morais produzem uma niilização do particular. A questão é muito controversa, principalmente em relação à moral. O que queremos dizer é que o universal reflexionado kantiano tem a virtude, valorizada pelo pensamento arendtiano, de conviver com uma particularidade tal como aquela que se mostrava na primeira parte do trabalho a partir do pensamento “estetizador” da política. Para Arendt, pensar a política a partir da universalidade “reflexionada” da exemplaridade implica pensar a universalidade dos princípios que regem a vida pública sem descolá-los da particularidade das ações.

Talvez se possa ver com mais clareza essa potencialidade política da *exemplaridade* que Kant pensou em relação ao gosto se a compararmos com a retomada que Arendt faz de outro autor caro a ela, Montesquieu:

Pois, ao contrário do juízo do intelecto que precede a ação e do império da vontade que a inicia, o princípio inspirador [de Montesquieu] torna-se plenamente manifesto *somente no próprio ato realizador* (...) Distintamente da sua meta, o princípio de uma ação pode sempre ser repetido mais de uma vez, sendo inexaurível, e, diferentemente de seu motivo, a validade de um princípio é universal, não se ligando a nenhuma pessoa ou grupo especial<sup>155</sup>.

A universalidade reflexionada do gosto permite pensar a política a partir de “princípios” e, portanto, permite pensar a relação das ações políticas e dos universais que elas *encarnam* em termos diferentes dos da vontade e do conhecimento. Para Arendt, isso é sinônimo da possibilidade de pensar a universalidade política compatível com a liberdade<sup>156</sup>.

---

<sup>155</sup> ARENT. *BPF*. Que é liberdade?, p. 199, sublinhado nosso.

<sup>156</sup> “A ação, na medida em que é livre, não se encontra nem sob a direção do intelecto, nem de baixo das ditames da vontade – embora necessite de ambos para a execução de um objetivo qualquer.” *Ibid.*, p. 198. A função da noção de vontade no pensamento arendtiano tem uma grande complexidade que escapa aos limites de nossa análise. Suas teorizações fundamentais em torno dela podem ser encontradas em *BPF*. Que é liberdade?, p. 197-213, e, fundamentalmente, no segundo volume de *LM*. Indicamos, igualmente, que não se trata de que Arendt queira se “desfazer” da vontade (segundo ela, a faculdade mais “refutada” de todas). O que ela quer evitar é que, através de uma determinada interpretação da vontade, possa se identificar a liberdade política com a soberania. Em confronto, ela procura recuperar uma tradição que permita construir uma noção de vontade que não a compreenda como o núcleo de onde emana uma ordem. Se a vontade pode ser designada por Arendt como “uma faculdade do espírito correspondente a idéia de Liberdade” (*LM*, p. 191), não é porque sua ordem seja obedecida (isto é, porque ela seja soberana), mas porque somente pode se resolver (se redimir da tensão entre o *velle* e *nolle* que essencialmente a habita) pelo passo à ação. “Em outras palavras, a Vontade é redimida, cessando de querer e começando a agir, e a interrupção não pode se originar de um ato de querer-não-querer, pois isso já seria uma volição” *LM*, p. 261. Ou seja, a vontade se aproxima à liberdade enquanto se

Seguindo o caminho que traçamos na análise do texto kantiano quando procuramos a universalidade *sui generis* do gosto, logo deparamos com outro elemento relevante para o pensamento de Arendt. Como vimos na segunda parte, a introdução do *sensus communis* na argumentação kantiana apontava em direção à comunidade ideal dos julgadores. Este ponto é fundamental na leitura arendtiana da *KU*, pois ele esclarece a maneira através da qual quem julga se relaciona com o universal. Aqui se faz ainda mais clara a distinção com o âmbito da moral. Pois ali a questão da universalidade (a adequação ou não à norma) se resolve numa relação solitária do agente com a lei. “Desse modo, a questão ‘Que devo fazer?’ diz respeito à conduta do eu em sua independência dos outros” (*LKPP*, 28, tradução levemente modificada)<sup>157</sup>. A consideração moral do homem não contribuiria com uma teoria política porque o considera isoladamente. Com efeito, na perspectiva moral (em sentido kantiano), sua responsabilidade reside na relação interior do eu noumênico com a norma universal expressa no imperativo categórico. Em contrapartida, no juízo estético Kant ressalta que a universalidade somente pode ser alcançada remetendo a todos os participantes da comunidade dos julgadores. É por isso que a máxima do juízo inclui a referência aos outros. Permitimo-nos, nesse ponto, repetir a citação do § 40: quem segue a máxima do pensar alargado “reflete sobre o seu juízo sob um *ponto de vista universal* (que ele somente pode determinar enquanto se imagina no ponto de vista dos outros)” (*KU*, V, 295). Destarte, o universal do juízo sobre o belo não somente convive com a particularidade, com as aparências, mas inclui em si uma necessária referência aos outros. *Um juízo sobre o belo não pode ser feito em absoluta*

---

coloca frente ao “abismo” da espontaneidade, ou seja, enquanto é correlata à ação como “milagre”, como começo de uma nova série, como *excedência* a partir das determinações, como *determinação concreta* desde a indeterminação: o que aqui chamamos a “fenomenalidade da ação”. Para este tema, amplamente discutido, referimos o interessante artigo de ASSY. A atividade da vontade em Hannah Arendt, principalmente p. 43-50. Interessa-nos particularmente este estudo porque ali a autora ressalta que, pela específica concepção arendtiana da ação e da vontade, a singularidade (*haecceitas*) não pode se constituir sem passar pelo espaço público; e por isso o espontaneísmo arendtiano não se identifica com o voluntarismo.

<sup>157</sup> Igualmente: “A moralidade diz respeito ao indivíduo na sua singularidade. O critério de certo e errado, a resposta à pergunta: ‘O que devo fazer?’, não depende, em última análise, nem dos hábitos e costumes que partilho com aqueles ao meu redor nem de uma ordem de origem divina ou humana, mas do que decido com respeito a mim mesma.” ARENDT. *Algumas questões de filosofia moral*, p. 162.



*solidão*<sup>158</sup>. Portanto, afirmará Arendt, nesse juízo se coloca em questão a pluralidade “essencial” do homem. Pois, de fato, como vimos, fazer um juízo de gosto não é outra coisa senão solicitar o acordo de todos os julgadores: nesta atividade não posso ter contato algum com a universalidade numa relação monológica, mas devo sempre incluir os outros nessa relação.

Essa necessária referência aos outros presente na estética kantiana é essencial para o âmbito político tal como Arendt o entende. Pois nele tem de haver um momento em que a particularidade seja “comunizada” e os homens ajam em conjunto a partir de critérios universais (ou pelo menos gerais<sup>159</sup>). O problema político arendtiano é a questão de como pode existir essa universalidade sem, por um lado, nihilizar o particular e, por outro, anular a condição humana da pluralidade, i.e., o fato de que homens (e não o homem) habitam a terra. Portanto, a universalidade posta em jogo no juízo de gosto kantiano nos põe em contato com uma premissa de radical importância para a filosofia política de Arendt: “não é bom para o homem estar só”<sup>160</sup>.

Assim, a relevância política principal da universalidade que Kant pensou como característica do juízo sobre o belo reside, principalmente, no fato de que ela seja uma “universalidade plural”. Isso representa o tipo de universalidade especificamente política, segundo o ponto de vista de Arendt. Pensar a política a partir da primeira parte da *KU* e a partir do universal reflexionado que ali é colocado significa pensar a política como um espaço onde a universalidade dos princípios não contradiz, pelo contrário, supõe, e portanto assegura, a pluralidade dos homens.

---

<sup>158</sup> “Empiricamente o belo interessa somente em sociedade” (*KU*, V, 296). Paralelamente: “Em outras palavras, quando julgamos, julgamos como membros de uma comunidade” *LKPP*, 29.

<sup>159</sup> A questão da diferença entre universal e geral será tratada em breve.

<sup>160</sup> Cf. ARENDT. *PP*, p. 115. A terminologia que Arendt utiliza aqui pode levar a confusões, pois, se a pluralidade é um *dado*, por que necessitaria ser assegurada? Acreditamos que o fato da pluralidade é na verdade o fato da política. “Que a pluralidade seja dada indica tanto o ‘há’ [*il y a*] quanto o ‘vem’ [*il arrive*] (...) o evento.” TASSIN. *La question de l’apparence.*, p. 68. Não é um dado, mas uma construção humana. “A política baseia-se na pluralidade dos homens. Deus criou o homem, os homens são um produto humano mundano...” ARENDT. *WP*, p. 21. Como tal, pode não ser; portanto, sua defesa tem algum sentido. Como veremos posteriormente, a filosofia somente poderá pensar a política, pensando a pluralidade. E para isso é necessário tirar o homem do centro da análise.

Ora, uma política assentada sobre uma universalidade plural é uma política pensada em termos radicalmente diferentes daqueles que constituíram as linhas gerais da tradição. A universalidade plural implica outra forma de ver a relação entre liberdade e política. Com efeito, para Arendt a introdução de uma pluralidade assegurada torna impossível pensar a liberdade política em termos de soberania.

Sob condições humanas, que são determinadas pelo fato de que não é o homem, mas são os homens que vivem sobre a terra, liberdade e soberania conservam tão pouca identidade que nem mesmo podem existir simultaneamente<sup>161</sup>.

A universalidade plural que Arendt procura na estética kantiana abre uma nova perspectiva para pensar uma política não mais assentada sobre a soberania, mas sobre a pluralidade dos homens; e, assim, segundo Arendt, uma política cujo sentido seja a liberdade dos homens *no plural*.

### 3.2 Prática comunicativa

Até aqui, tentamos mostrar como as considerações kantianas acerca da universalidade do gosto abrem um caminho para pensar uma universalidade política de caráter plural e descolada, em princípio, da lógica da soberania; isto é, uma universalidade conforme com o modo pelo qual Arendt pretende pensar a política. Pelo fato de ter partido, se se pode dizer, de cima, o esquema apresentado mostra até agora, a nosso ver inevitavelmente, um nível de abstração acentuado demais. Mudemos agora o enfoque e nos aproximemos fixando o olhar não tanto no universal político, quanto nas práticas postas em jogo nesse âmbito.

---

<sup>161</sup> ARENDT. *BPF*. Que é liberdade?, p. 213. Essa concepção de um espaço político construído independentemente da soberania torna o pensamento político arendtiano intraduzível em termos kantianos. Para ele, era a dialética entre o comando soberano e a crítica cidadã o que constituía o âmbito do político. Tal dialética se expressa na célebre fórmula com a qual Kant resumiu a política de Federico II: “Raciocinai, mas obedeci”. Nas proximidades deste ponto se coloca a divergência de Dotti em relação à leitura arendtiana da *KU*. Para ele, é possível incluir o juízo teleológico dentro das “virtudes políticas” do juízo reflexionante e, a partir disso, conceber uma *Öffentlichkeit* constituída *também* pela autoridade soberana, a qual, intervindo de modo reflexionante (e não determinante), pode ser responsável pela manutenção do espaço sem, por isso, esmagar o outro pólo da vida política: a crítica cidadã. Dessa maneira, a dinâmica política seria compreendida (talvez mais kantianamente) como uma tensão insuprimível entre crítica e obediência Cf. DOTTI. Acción, decisión y espacio público: Kant y Hannah Arendt, p. 109 e *passim*; *idem*. La libertad del juicio: epistemológica y política a la luz de la tercera Crítica, principalmente p. 152-161. Sobre as razões filosófico-políticas de Arendt para excluir inteiramente o juízo teleológico de sua retomada política da *KU*, voltaremos no último capítulo.

Assim, as próximas páginas terão como objetivo mostrar a maneira pela qual os elementos considerados na estética kantiana permitem a Arendt pensar numa prática especificamente política. Não se trata, claro, de procurar as práticas “tal qual elas acontecem” na arena empírica; tampouco – embora Arendt *pareça*, às vezes, fazê-lo – de procurar modelos a partir da análise histórica das práticas efetivas. Trata-se de procurar, nas características do juízo de gosto, a possibilidade de um *a priori* para a prática especificamente política. Queremos seguir a proposta de Arendt de ver ali as condições de um conduzir-se no espaço público que abra a uma política pensada nos termos especificados na primeira parte de nosso trabalho. Destarte, a pergunta que nos guiará será: quais são os elementos que o juízo sobre o belo nos fornece para uma prática política desenvolvida no espaço público? Acreditamos que sejam três os principais: a propositividade do juízo, o modo de pensar alargado e o desinteresse. A partir da análise de cada um deles, pretendemos apreender a originalidade do pensamento arendtiano da política. Além disso, queremos enfatizar a importância da leitura da “Analítica do belo”, não apenas no sentido de “sustentar” aquela originalidade, mas no sentido de manter-se firme diante dos desafios, não pequenos, impostos pelo pensamento político.

### **3.2.1 Propositividade e prática comunicativa**

A interpretação que seguimos da “Analítica do belo” e, em parte, da “Dedução”, nos levou a compreender o juízo de gosto em termos do lançamento de uma proposta. Quem julga sobre o belo estaria propondo uma coisa como exemplo do que deveria ser considerado unanimemente como tal. É um juízo que, como vimos, pretende universalidade, mas que, com essa pretensão, não pode postular [*postulieren*] *a priori* o acordo. Somente pode adquirir o direito de proposta e apelar aos outros a que concordem com ela. O que interessa principalmente a Arendt nesta característica é que esse apelo não possa ser feito por referência

a um modelo abstrato-transcendente. Em outras palavras, que não possa se oferecer uma *prova* dela, à qual os outros deveriam se acomodar “compelidos” pela força da razão<sup>162</sup>.

No caminho dessa leitura, Arendt explora ao máximo a possibilidade de levar ao terreno da prática política o verbo utilizado por Kant no supracitado § 19: “Procura-se ganhar [wirb] o assentimento de cada um...” (KU, V, 237). *Werben* contém o sentido de uma *procura*, de um intento, de algum tipo de esforço por conseguir alguma coisa<sup>163</sup>. Destarte, os juízos de gosto teriam a característica não de supor, mas de procurar o assentimento dos outros. Assim,

Eles têm em comum com as opiniões políticas o serem persuasivos; a pessoa que julga – como diz Kant com muita beleza – apenas pode “suplicar a aquiescência de cada um dos demais”, com a esperança de eventualmente chegar a um acordo com eles. Esse “suplicar” ou persuadir corresponde estreitamente ao que os gregos chamavam *peithein*, o discurso convincente e persuasivo tido por eles como a forma tipicamente política de falarem as pessoas umas às outras. (BPF. CC, p. 277)<sup>164</sup>.

O termo chave aqui é *persuasão*, e é ela que está no centro da aposta política arendtiana. Como vimos na primeira parte, tal aposta incluía pensar o espaço público como o lugar onde pode aparecer o “quem” da ação. Falamos também que esse quem nunca era anterior, mas se constituía retrospectivamente, como por trás do ombro do agente<sup>165</sup>. Ora, naquele momento enfatizamos o des-centramento desse quem e a fragilidade dos assuntos humanos que isso acarretava; aqui devemos ressaltar que, nesse processo de aparecer, é fundamental o elemento da *doxa*. Pois, não havendo uma essência anterior que apareça, o que constitui o “conteúdo” do *quem* não é senão o seu “ponto de vista”, o modo particular no qual o mundo aparece a ele. O “quem” pode aparecer (e ele não é nada além disso: não é, para nós

---

<sup>162</sup> “...[Platão] deve ter descoberto que a verdade, isto é, as verdades que chamamos de auto-evidentes, compelem a mente, e que essa coerção, embora não necessite de nenhuma violência para ser eficaz, é mais forte que a persuasão e a discussão” ARENDT. BPF. Que é autoridade?. p. 147. Como veremos mais adiante, a impossibilidade de oferecer uma *prova* do belo, além de concordar com o assinalado na Analítica, é afirmado explicitamente por Kant na “Dialética da faculdade de juízo estética”.

<sup>163</sup> O dicionário Wahrig coloca no verbete “*um jmdn. od. etwas werben*”: “procurar ganhar para si alguém ou alguma coisa [*jmdn. od. etwas für sich zu gewinnen suchen*]” e dá como exemplos o favor de alguém e uma mulher. WAHRIG (Hrsg.). *Der kleine Wahrig. Wörterbuch der deutschen Sprache*, p. 1039; Langenscheidt coloca: “esforçar-se para ganhar algo [*sich bemühen etwas zu gewinnen*]” O mais interessante deste caso é o exemplo que nos é dado: “Os candidatos se esforçam para ganhar o favor dos eleitores [*Die Kandidaten w. um die Gunst der Wähler*]” GÖTZ; HAENSCH; WELLMANN. *Langenscheidt. Großwörterbuch Deutsch als Fremdsprache*, p. 1175. Arendt traduz para o inglês como *woo* (traduzido pela sua vez ao português como “suplicar” por Mauro Barbosa de Almeida). O ponto que queremos assinalar é que não é ilícito o movimento de Arendt de dar ao verbo o sentido de um pedir, de um tentar, que a levará em direção à persuasão.

<sup>164</sup> No mesmo sentido cf. LFKP, p. 134.

<sup>165</sup> Cf. *supra*, nota 34.

não-deuses, um “que”) quando é expressado *no discurso* como o mundo “aparece para mim”, ou *dokei moi*<sup>166</sup>. Através do discurso, *não enquanto ele expressa mas enquanto ele comunica*<sup>167</sup>, i.e., enquanto se comunica através dele o *dokei moi*, pode o “quem” aparecer no espaço, que por isso é público (o espaço de aparecer)<sup>168</sup>. A *doxa*, entendida desta maneira, é o que ajuda Arendt a cimentar a condição humana da pluralidade com o discurso.

A aposta arendtiana é numa política que possa manter um espaço para esse aparecimento. O movimento platônico analisado na primeira parte (destituição da ação pela fabricação) mostra também sua anti-politicidade ao substituir a *doxa* pela *episteme*. A “coerção pela verdade”, enquanto se compreende a verdade não como *aletheia* mas como *ortotes*, arruína a política não apenas por impor à ação o modelo da fabricação, mas também (na verdade, concomitantemente) por eliminar o espaço de aparecer das *doxai*. Já não se trata de achar a verdade *na* opinião, mas *sobre* a opinião. O prejuízo fundamental da incursão platônica da filosofia nos assuntos humanos consiste em que, ao enfrentar-se ao *doxazein*, não é compatível com a pluralidade. De fato, o conflito profundo da filosofia com a política é entendida por Arendt neste sentido: a filosofia nasce do *thaumadzein*, que é uma experiência singularizante (e muda, sem discurso); a política é o lugar da pluralidade, desaparece sem esta<sup>169</sup>.

---

<sup>166</sup> Arendt se aventura a ver a compreensão do *dokei moi* próprio de cada um como o núcleo do procedimento socrático. “A importância desse método [*maiêutica*] residia em uma dupla convicção: todo homem tem sua própria *doxa*, sua própria abertura para o mundo; logo, Sócrates precisava começar sempre com perguntas: não se pode saber *de antemão* que espécie de *dokei moi*, de ‘parece-me’, o outro possui.” ARENDT. PP, p. 97, sublinhado nosso.

<sup>167</sup> “Para tornar conhecidas as nossas necessidades, para *expressar* medo, alegria, etc., não precisamos do discurso. Gestos seriam suficientes, e sons seriam um bom substituto para os gestos se fosse preciso cobrir grandes distâncias. A comunicação não é expressão.” LKPP, p. 90.

<sup>168</sup> O estreito nexos entre *doxa* e aparecer, sugerido na HC, principalmente a partir da importância dada ali ao discurso junto à ação (*cf.* principalmente o supracitado § 24 “A revelação do agente no discurso e na ação”, p. 188- 193) é tratado mais extensamente no texto “Filosofia e política”. Ali podemos ler: “A palavra *doxa* significa não só opinião, mas também glória e fama. Como tal, relaciona-se com o domínio político, que é o âmbito público em que qualquer um pode aparecer e mostrar quem é.” ARENDT. PP, p. 97, tradução levemente modificada..

<sup>169</sup> Pode-se compreender, então, sob nova luz, por que o problema filosófico-político fundamental seja, para Arendt, traçar uma ponte entre a singularidade e a pluralidade: entre o que “contém em si todos os possíveis significados, sem referência a outros” (mônadas sem janelas), e a comunidade plural de iguais (de juizes). Isto é, a reflexão sobre uma singularidade (expressão) plural (comunicativa). É possível avaliar, então, a importância do juízo de gosto no seu pensamento, paralela à intimidade entre ação (*deeds*) e discurso (*speech*).

Como manter, então, a pluralidade? Aí é que entra a persuasão. Pois só por meio da persuasão pode se alcançar uma unidade que não perca o momento da *doxa*, i.e., o aparecer dos “quem”. Ou seja, permite-se *um* espaço comum, sem a perda da pluralidade, sustento ontológico dos *dokei moi*. A defesa da *doxa*, entendida como momento discursivo do particular, implica, no pensamento arendtiano, a concepção do espaço público como conformado e sustentado por meio da persuasão<sup>170</sup>. Esse movimento está no fundamento da linha divisória que Arendt que fixar (contrapondo-se, entre muitos, a Weber) entre política e violência. O âmbito do político se sustenta enquanto existe o confronto pluralista de opiniões<sup>171</sup>. Por isso, Arendt se concentra no *werben* implícito no juízo de gosto. Ele mostra, como fica claro na última citação, a natureza persuasiva do juízo sobre o belo.

Quando dizemos que o juízo de gosto contém, para Arendt, um *a priori* da prática especificamente política, queremos dizer que ele exprime as condições que podem tornar possível o confronto persuasivo de opiniões no espaço público-aberto. Ele nos abre o campo daquilo que é necessariamente suposto para que seja possível a persuasão, entendida como comunicação dos cidadãos na *Öffentlichkeit*. Pois, como vimos, o que está em jogo é como pode-se julgar sem conceito quanto à comunicabilidade de um sentimento. Se considerarmos que comunicabilidade sem conceito é, para Arendt, sinônimo de comunicação persuasiva, i.e., não coercitiva, podemos compreender melhor porque Arendt pensou sobre o juízo de gosto, sobre sua “estrutura” transcendental, a prática política, que, para ela, está ligada à prática do confronto pluralista de opiniões no espaço público.

O lugar da “comunicação” no pensamento político de Arendt é consideravelmente controverso. Passerin d’Entrèves, por exemplo, denuncia uma tensão entre o modelo comunicativo (centrado na deliberação) e o modelo expressivo (centrado no aparecer do

---

<sup>170</sup> Insinua-se, nesse ponto, a confiança arendtiana na capacidade do discurso para conformar o espaço do político.

<sup>171</sup> O termo “pluralista” pode trazer algumas confusões. Como tentaremos mostrar, em Arendt não refere tanto a “pluralismo” quanto a “pluralidade”. Cf., *infra*, nota 229.

“herói”) desenvolvidos por Arendt<sup>172</sup>. Similarmente, Benhabib assinala a contradição entre um modelo modernista-comunicativo (apoiado na confiança na capacidade humana de universalizar as metas individuais através do diálogo) e outro, antimoderno-agonal (centrado na competência por aparecer)<sup>173</sup>. Essa contradição configura o “modernismo relutante” de Arendt. Acreditamos, concordando com Duarte, que uma das principais originalidades do pensamento arendtiano consiste, precisamente, em procurar uma maneira de não opor o “heroísmo político” e as formas “deliberativas” de participação<sup>174</sup>. Justamente, o que estamos tentando expor nesta leitura da retomada arendtiana da “Análítica do belo” é uma via na qual não se exclua a “expressão” da *Existenz* (no que ela tem de opaca, arbitrária e antimoderna), e um âmbito político construído sobre o aparecer da pluralidade dos *dokei moi*<sup>175</sup>: a singularidade plural.

Para poder compreender de que forma se configura essa via, não basta mostrar como, a partir do juízo de gosto, pode-se pensar uma prática comunicativa no espaço público. É preciso também nos perguntar como é que isso não está em desacordo com o modelo da “expressão” – contrapartida da radical fenomenalidade da ação. Para isso, temos que analisar que tipo de “apelo aos outros” está contido nessa comunicação lida através do prisma da estética kantiana. Pois, mesmo se pudermos entender que a “propositividade” do juízo de gosto encerra o *a priori* de uma prática não coercitiva mas persuasiva, as leituras feitas da *KU*

---

<sup>172</sup> PASSERIN d’ENTÈVES. *The political philosophy of Hannah Arendt*, p. 84-85.

<sup>173</sup> “A distinção entre o modelo ‘agonal’ e o ‘associativo’ corresponde à experiência da política grega oposta à experiência moderna” BENHABIB. *Models of public space*, p. 93, *cf. Ibid.* 89-95; BENHABIB. *Hannah Arendt and the redemptive power of narrative*, p. 190-196

<sup>174</sup> DUARTE. *O pensamento à sombra da ruptura*, p. 231-234. Devemos também à análise de Duarte o paralelismo entre as críticas de Benhabib e de Passerin d’Entrèves. A crítica a esta leitura “aporetizante” de Arendt é retomada em DUARTE. *Hannah Arendt e a modernidade*, p. 59-62, 78. Também Villa faz uma interessante análise afirmando a limitação das categorias de modernista/antimodernista para compreender o pensamento de Arendt em: VILLA. *Modernity, alienation and critique*, p. 287-295.

<sup>175</sup> “Aquilo que alguns intérpretes tendem a conceber como uma ambigüidade ou uma incoerência da reflexão política arendtiana tem de ser visto, na verdade, como um sinal de sua riqueza e originalidade, que afirma tanto o caráter “expressivo” da ação e do ator quanto ser caráter dialógico, coletivo e consensual.” DUARTE. *O pensamento à sombra da ruptura*, p. 234. Embora Duarte não faça menção, neste ponto, à leitura arendtiana de Kant, acreditamos (e tentaremos mostrar) que é um lugar privilegiado para compreender essa originalidade. Um momento importante para dissolver o dilema, como assinala Villa, é lembrar que, em Arendt, a “expressão” nunca deve ser compreendida como referência a uma instância substancial profunda que se atualiza no mundo das aparências: não há uma realidade que se expressa nas aparências. *Cf. VILLA. Modernity, Alienation and Critique*, p. 298.

difícilmente nos conduziriam a afirmar que Kant pretendeu fundar o acordo [*Beistimmung*] num consenso<sup>176</sup>. Justamente, em matéria de gosto, não nos deixamos convencer; justamente, em matéria de gosto, o acordo não é o que impera. Se essa fosse simplesmente a proposta arendtiana, teríamos que deixar de lado o texto kantiano e ver uma Arendt apenas idiossincraticamente, ou mesmo associativamente, inspirada em alguns pontos dele. Acreditamos, porém, que não é essa a leitura mais interessante. Consideramos que, justamente na questão do consenso, articulam-se, *ao mesmo tempo*, a originalidade do pensamento político arendtiano, sua coerência com a proposta de “dignificação” ontológico-existencial da política e a sua escolha de procurar seu “fundamento” filosófico na “Analítica do belo”.

### 3.2.2 Pensamento representativo ou sobre como ir em visita

Sem deixar de reconhecer certa ambigüidade nos textos de nossa filósofa, acreditamos que seu interesse no juízo não se resolve na produção de consenso na prática deliberativa (ajuizada) por uma comunidade de agentes. A pergunta que consideramos essencial neste momento é: de que maneira, afinal, se faz referência aos outros no juízo de gosto? Se o juízo kantiano pode ser pensado como um *a priori* da prática pública, que tipo de referência aos outros, à pluralidade dos *dokei moi*, é fundamentada por ele? Ou, em outros termos, em qual sentido o voto é *ele próprio* universal?

Talvez a resposta a essas perguntas se encontre no modo como se compreenda a máxima do pensar alargado, mencionada por Kant no § 40. Efetivamente, ela está associada ao gosto na medida em que exprime um modo de julgar no qual incluo o ponto de vista dos outros.

Por *sensus communis*, porém, se tem que entender a idéia de um sentido comunitário [*gemeinschaftlich*], isto é, de uma faculdade de ajuizamento que em sua reflexão toma

---

<sup>176</sup> Além da argumentação já percorrida, que deixa poucas dúvidas a respeito, Kant é explícito nesse ponto: “...é reclamado que o sujeito deva julgar por si, sem ter necessidade de, pela experiência, andar tateando entre os juízos de outros e através dela instruir-se previamente sobre a complacência ou descomplacência deles no mesmo objeto; por conseguinte, deve proferir seu juízo de modo *a priori* e não por imitação porque uma coisa talvez apraza de um modo geral [*allgemein*]” *KU*, V, 281.



em consideração em pensamento (*a priori*) o modo de representação de qualquer *outro*, como que para alterar o seu juízo à inteira razão humana... (*KU*, V, 293).

A partir disso, como vimos, é adquirido um “ponto de vista universal” no qual quem julga crê ter em seu favor um voto universal e pede aos outros o assentimento, pois acha que têm um fundamento comum para isso. Essa qualidade do juízo de gosto é chamada por Arendt de “representativa” e é adjudicada ao pensamento político:

O pensamento político é representativo. Formo uma opinião considerando um dado tema de diferentes pontos de vista, fazendo presentes em minha mente as posições dos que estão ausentes; isto é, os represento (...) (É essa capacidade de uma ‘mentalidade alargada’ que habilita os homens a julgarem; como tal, ela foi descoberta por Kant na primeira parte de sua *Crítica do Juízo*, embora ele não reconhecesse as implicações políticas e morais de sua descoberta). (*BPF*. Verdade e política, p. 299)  
Como a lógica, para ser correta, depende da presença do eu, também o juízo, para ser válido, depende da presença dos outros. (*BPF*. CC, p. 275).

Com isso, porém, não adiantamos muito a compreensão do problema, pois precisamente o ponto essencial é o modo pelo qual os outros são incluídos no meu juízo. Como eles estão presentes aí? Tentaremos defender que Arendt e Kant concordam neste ponto: “Ora, isto ocorre pelo fato de que a gente atém seu juízo a juízos não tanto efetivos quanto, antes, meramente possíveis de outros e transpõe-se ao lugar de qualquer outro” (*KU*, V, 293). Não são os juízos que *de facto* encontro na arena política os que são considerados no pensar representativo. Meu juízo representa o juízo dos outros sem tê-los encontrado antes. Não se trata, portanto, de acomodar meus juízos aos dos demais. Mas tampouco se trata de considerar os juízos efetivos dos outros para poder pensar estrategicamente como convencê-los. *Não estamos perante uma consideração de como os membros da comunidade dos julgadores efetivamente julga* (ou deveria julgar). O encontro com os outros, o estarem eles presentes no meu juízo, acontece de modo *antecipado*, e portanto, potencial<sup>177</sup>.

---

<sup>177</sup> “A eficácia do juízo repousa em uma concórdia *potencial* com outrem, e o processo pensante que é ativo no julgamento de algo não é, como o processo de pensamento do raciocínio puro, um diálogo de mim para comigo, porém se acha sempre e fundamentalmente, mesmo que eu esteja inteiramente só ao tomar minha decisão, em *antecipada* comunicação com outros com quem sei que devo afinal chegar a algum acordo. O juízo obtém sua validade específica desse acordo *potencial*.” (*BPF*. CC, 274, sublinhado nosso).

A chave para compreender como estão os outros presentes no meu juízo (pelo qual ele é um modo alargado de pensar) reside na capacidade de *imaginar* os juízos dos outros. Esse imaginar, ressalta Arendt, não é algum tipo de empatia “como se eu procurasse ser ou sentir como alguma outra pessoa” (*BPF. CC*, p. 299): as outras pessoas *concretas* não estão aí, não são chamadas a votar. Neste ponto, consideramos que Arendt segue a intenção do texto kantiano: não está pensando em como acontece a deliberação *de facto*, concreta; não se trata de como ser legitimamente *convencido* pelos juízos dos outros a partir da discussão. Este ponto, *no qual para nós Arendt escolhe Kant*, é um dos mais polêmicos da interpretação dos textos arendtianos.

Um grupo de críticas feitas pelos comentadores de Arendt a esta escolha da autora gira em torno da dificuldade de combiná-la com a fundamentação da atividade do juízo político na eticidade concreta de uma comunidade. Arendt estaria apagando com o cotovelo o que tinha escrito com a mão na *CC*. Ali, ela tinha afirmado que um juízo vale somente dentro da comunidade na qual se inscreve.

Por isso o juízo é dotado de certa validade específica, mas não é nunca universalmente válido. Suas pretensões a validade nunca se podem estender além dos outros em cujo lugar a pessoa que julga colocou-se para suas considerações. O juízo, diz Kant, é válido ‘para toda pessoa individual que julga’, mas a ênfase na sentença recai sobre ‘que julga’; ela não é válida para aqueles que não julgam ou para os que não são membros do domínio público onde aparecem os objetos do juízo. (*BPF. CC*, p. 275)

Lida a partir desta citação, a capacidade de julgar pode ser compreendida como enraizada nas práticas e normas estabelecidas no interior da comunidade e, com isso, o juízo se fundaria sobre a concretude da *Sittlichkeit* e se aproximaria bastante do desempenho da *phronesis*. Beiner, na sua aguda leitura, assinala que é isso o que Arendt estaria sugerindo quando, nas *LKPP*, em lugar da citação de um trecho do § 40, onde as traduções habituais indicam o termo “universal”, Arendt usa, ao invés, “geral”. Referindo-se, precisamente, ao pensar alargado, Arendt interpreta o § 40 afirmando que, nele, o homem “reflete a partir de um ponto de vista geral [*allgemeinen Standpunkte*] (que não pode determinar mais que

colocando-se no ponto de vista dos demais)” (LKPP, 92)<sup>178</sup>. Beiner se apóia neste ponto para assinalar uma virada no pensamento de Arendt, marcada precisamente por CC e que teria deixado esse “rastros” nas LKPP<sup>179</sup>. Até aquele texto, o pensar representativo-político faz referência à comunidade concreta e determinável praticamente; depois, com a adoção da “formalidade” kantiana, essa referência teria sido arruinada.

Acreditamos que o sugestivo “erro” arendtiano de tradução deve ser compreendido de outra maneira. Certamente, Arendt está tentando repor, com essa escolha, um sentido ausente no texto, mas não é aquele da comunidade concreta, empírica, acessível no confronto de opiniões na arena política. O sentido que Arendt quer repor é assinalado pelo próprio Kant no § 8, dois parágrafos antes de introduzir a noção de voz universal:

Ora, aqui se deve notar, antes de tudo que uma universalidade que não se baseia em conceitos de objetos (ainda que somente empíricos) não é em absoluto lógica, mas estética, isto é, não contém nenhuma quantidade objetiva do juízo, mas somente uma subjetiva, para a qual também utilizo a expressão validade comum [*Gemeingültigkeit*], a qual designa a validade não da referência de uma representação à faculdade de conhecimento, mas ao sentimento de prazer e desprazer para cada sujeito. (KU, V, 214)

Assim, a generalidade (*gemein*), em contraposição à universalidade (*allgemein*), pode também referir-se ao caráter não lógico do juízo, ao fato de que a inclusão dos outros não é a que acontece no conhecimento (sobre o qual já tivemos a oportunidade de falar)<sup>180</sup>. A

---

<sup>178</sup> O apontamento de Beiner é preciso: *allgemein* tem, em Kant, o sentido de universal.

<sup>179</sup> Por isso, a CC é assinalada como o texto onde começa a abrir-se a fissura do pensamento arendtiano sobre o juízo (a aproximação a Kant corresponderia ao segundo – e decaído – momento): “Esta evolução mostra uma profunda tensão entre as primeiras reflexões arendtianas sobre o juízo (...) e o que parece emergir da sua, aparentemente, posição definitiva” BEINER. Hannah Arendt y la facultad de juzgar, p. 239. Tassin, entre outros, retoma de Beiner o intuito de colocar nessa diferença entre geral e universal o pivot para compreender a leitura arendtiana da KU. Cf. TASSIN. Sens commun et communauté, p. 98 e *passim*. André Duarte ressalta também a particular tradução de Arendt, adjudicando-a a um afastamento em relação a Kant. Cf. DUARTE. A dimensão política da filosofia kantiana segundo Hannah Arendt, p. 122. A tese da “violência hermenêutica” é também afirmada em DUARTE. *O pensamento à sombra da ruptura*, p. 359. Embora concordemos que a leitura arendtiana é idiossincrática, consideramos, porém, que a “modificação” arendtiana na tradução pode ser lida de modo diverso. Pois o motivo que Duarte assinala para a mudança de Arendt é que, “para Arendt, tais enunciados [os juízos políticos] podem apenas ‘cotejar’ persuasivamente a concordância potencial de todos, mas ‘nunca podemos forçar a ninguém a concordar com nossos juízos’”. *Ibid*. Se nossa análise feita na segunda parte do trabalho não estiver errada, não há ali violência alguma com o texto kantiano. Arendt interpretou *corretamente* a potencialidade do juízo de gosto no confronto com a “coerção pela verdade”.

<sup>180</sup> Encontramos um apoio para a tradução de ‘*gemeingültig*’ por ‘geral’ em KANT. *Fundamentação da metafísica dos costumes*, Ak., IV, 424, onde Kant apela à tradução latina para esclarecer o sentido de um termo (ferramenta comumente utilizada por ele): se a *Allgemeinheit* corresponde a *universalitas*, a *Gemeingültigkeit*, a *generalitas*.

concordância não é no objeto senão *entre os que julgam*; com isso, como vimos, Kant concorda inteiramente.

Portanto não há, em princípio, uma contradição “textual” na escolha arendtiana do modo kantiano de incluir os outros no meu juízo. Modo que tem, inegavelmente, uma característica polêmica do ponto de vista político: a inclusão dos outros não é real, efetiva. Quem julga representativamente tem a capacidade de imaginar os outros lugares (colocar-se em lugares onde não está). Não se pretende sentir ou pensar como outra pessoa, mas imaginar como *ele* sentiria ou pensaria *nesse lugar*<sup>181</sup>. E quanto mais “lugares” ele contiver no seu juízo, mais representativo ele será<sup>182</sup>. Assim, “Pensar com mentalidade alargada significa treinar a própria imaginação para sair em visita” (LKPP, 57).

Já indicamos que essa direção tomada por Arendt é fiel a Kant porque respeita o caráter não consensual do belo: ele não responde ao que uma comunidade concreta resolve (*após o debate*) achar belo, até porque o juízo sobre ele é consideravelmente refratário a se deixar convencer. Há uma normatividade intrínseca no juízo do gosto e ela não se limita ao consensual (embora “chame” os outros a participar: embora seja propositiva). Também vale assinalar que com a metáfora de “ir em visita” se agrega mais um motivo kantiano na posição de Arendt<sup>183</sup>. Pois se, como ela afirma, não se trata de um movimento empático, esse “ir em visita” não implica *efetivamente* ir até o lugar, mas somente imaginá-lo. Podemos visitar muitos lugares sem de fato sair, digamos, de Königsberg<sup>184</sup>. Para complicar ainda mais um pouco a escolha arendtiana, ela insiste em assinalar, como condição dessa visita, a adoção de

---

<sup>181</sup> “Devo adverti-los, aqui, sobre um mal-entendido muito simples e comum. O artifício do pensamento crítico não consiste em uma empatia excessivamente alargada, por meio da qual podemos saber o que de fato se dá no espírito alheio.” (LKPP, 57).

<sup>182</sup> “...quanto melhor puder imaginar como eu sentiria e pensaria se estivesse em seu lugar, mais forte será minha capacidade de pensamento representativo e mais válidas minhas conclusões finais, minha opinião”. (BPF. Verdade e política, p. 299).

<sup>183</sup> Cf. direito a “ir em visita” colocado por Kant como terceiro artigo definitivo para a paz perpétua: “Significa ‘hospitalidade’ o direito de um estrangeiro a não ser tratado com hostilidade pelo fato de ter chegado ao território de outro.” KANT. *Ak.*, VIII, 349 (*A paz perpétua*).

<sup>184</sup> A associação entre o pensamento crítico, a mentalidade alargada e a capacidade para ir em visita sem sair *efetivamente* do próprio lugar é desenvolvida por Arendt no final da sétima conferência.

uma posição de “imparcialidade” que rapidamente identifica com a complacência desinteressada de Kant<sup>185</sup>.

Na busca de especificar até onde Arendt segue o caminho kantiano, outro elemento importante é a relação entre a referência aos outros lugares e as faculdades do conhecimento. Como vimos na segunda parte do trabalho, é fundamental para Kant o fato de o juízo de gosto se conectar com as condições gerais do conhecer – sobre a possibilidade da concordância das faculdades – e, além disso, pressupô-lo válido para todos. Claramente Arendt não acompanha Kant nesse voltar-se sobre as faculdades do conhecimento em geral para buscar um fundamento do juízo (epistemológico e metafísico-transcendental ao mesmo tempo). Porém, não é preciso aderir a essa tese para poder continuar no caminho aberto pela propositividade do juízo, pela consideração do juízo como uma instância onde o singular é mantido e uma universalidade é lançada a modo de uma proposta. Foi essa consideração que nos conduziu até aqui, e, se nosso esforço na segunda parte do trabalho foi frutífero, a propositividade poderá ser sustentada sem maiores compromissos com a estrutura gnoseológica da subjetividade transcendental.

Ora, isso nos permite concluir que Arendt estava, de fato, seguindo a trilha kantiana enquanto pensava no modo como os outros seriam incluídos no juízo. O que não a salva das críticas que, ao contrário, justamente por isso, recebeu. Mas, se conseguirmos mostrar que essa escolha responde a uma proposta profunda no pensamento arendtiano, e que conduz a um pensamento enriquecedor da política, atingiremos um dos objetivos centrais de nosso trabalho. Assim, passemos à análise das críticas mencionadas.

Como dissemos, a crítica principal é que, dessa maneira, o juízo adquire sua representatividade a partir de um descolamento da prática efetiva, do efetivo pôr-se de acordo na produção/atualização de normas comuns. O que parecia um promissor *a priori* da prática

---

<sup>185</sup> “Essa dupla operação [a reflexão] estabelece a mais importante condição para todos os juízos, a condição da imparcialidade, do ‘prazer desinteressado.’” *LKPP*, p. 88. Ocupar-nos-emos da adequação dessa leitura arendtiana no próximo ponto.

democrático-pluralista no âmbito público parece agora se des-responsabilizar pela concessão de qualquer critério que nos oriente para a produção de (ou adequação a) uma vontade comum, a partir da discussão-confronto dos *dokei moi*. De modo similar a como Guyer assinalava que a Dedução kantiana não “alcançava o particular”, pois não outorgava critérios para determinar a validade de um juízo de gosto, agora Beiner aponta a Arendt que sua opção por Kant leva a um duplo problema: impede que sua reflexão sobre a política possa fundamentar critérios para pensar a prática, ao mesmo tempo que “des-comunitariza” o juízo político.

No primeiro ponto, o que estaria em questão é que, pela formalidade da referência aos outros julgantes, a proposta de Arendt acabaria por não estabelecer “quais são as condições concretas que permitem reconhecer a sabedoria e a experiência do sujeito que julga e a pertinência do objeto do juízo”<sup>186</sup>. No segundo ponto, o que se coloca é que “apelar ao juízo dos semelhantes é, no esquema kantiano, um requisito puramente formal que não tem nada a ver com uma relação substantiva de comunidade”, pelo qual fica claro que, ao me desenvolver no âmbito público segundo o fundamento do juízo político, “As necessidades concretas, os propósitos e os fins particulares da minha própria comunidade são tão pouco relevantes para o juízo como os de qualquer outra”<sup>187</sup>.

---

<sup>186</sup> BEINER. Hannah Arendt y la facultad de juzgar, p. 238. No mesmo sentido, embora com uma resposta diferente, assinala Canovan: “Arendt pode certamente ser criticada por não perseguir mais sua discussão sobre a opinião e o juízo e tratar de resolver por quais critérios pode ser estabelecido que uma opinião política é uma melhora em relação a outra”. CANOVAN. A case of distored communication, p. 109.

<sup>187</sup> BEINER. *Op. cit.*, p. 235. Beiner retoma uma tese similar num artigo mais recente, afirmando que, para a questão da *KU*, i.e., segundo ele, a validade dos juízos, “a sociabilidade empírica não contribui em nada”. BEINER. Rereading Hannah Arendt’s Kant lectures, p. 96. No mesmo sentido, num valioso estudo, Dostal assinala que a falta de privacidade no juízo de gosto kantiano não remete (como aparentemente quereria Arendt) a uma sociabilidade concreta, mas à universalidade transcendental. “...o que Arendt identifica como não subjetivo não é outra coisa para Kant que a universalidade da subjetividade transcendental. Não é de maneira alguma objetivo, externo ou social”. DOSTAL. Judging human action: Arendt’s appropriation of Kant, p. 155. Acreditamos que Dostal não explora suficientemente a possibilidade de que a escolha por Kant (e não por Vico, Shaftesbury e Hutcheson) possa responder a uma intenção arendtiana mais profunda, de acordo com seu projeto filosófico-político de pensar a questão da especificidade da política mediante uma aproximação ontológica. Essa é a possibilidade que exploramos aqui. Apesar disso, concordamos com Dostal na sua afirmação, na primeira parte do trabalho, de que Arendt não considera, como poderia ter feito, a importância do juízo na moral kantiana, e que seu silêncio total em relação à Doutrina do direito não faz muita justiça ao pensamento político kantiano (o que ele efetivamente escreveu). Também Ricoeur assinala esta “falta” arendtiana: “A meu ver, é na *Doctrine du droit*, tratada com demasiada severidade por Hannah Arendt, que se

Reformulando, o problema que se coloca é que, se o juízo de gosto pode fornecer um *a priori* da prática política, e se Arendt insiste em tomar do juízo estético as características desse *a priori*, então as condições da atualização do juízo apagariam sua potencialidade política: o que faz do juízo do gosto um modelo da universalidade plural e da prática comunicativa, ao mesmo tempo arruinaria essa condição, ao descolar quem julga da prática concreta inserida numa comunidade determinada. A imparcialidade requerida para exercer o juízo, para “ir em visita”, produziria o efeito (que Arendt tanto destacou como politicamente desastroso) de olhar a âmbito político desde uma posição des-mundanizada (pela sua falta de concretude) e ainda pior, monológica (pela sua falta de critérios para uma discussão *real*). A ajuda que Rousseau nos dera para separar a universalidade plural da universalidade empírica, afinal, mostrou-se, não sem alguma ironia, como um “presente de grego”. Seria uma ardilosa armadilha que acabou por levar Arendt a uma *aliénation totale* comunicativa que a aproxima, contra sua própria vontade, da des-mundanização, que por tal não deixa de emular um retiro contemplativo do mundo, aquele mesmo que a autora tanto criticara na tradição da filosofia política<sup>188</sup>.

### 3.2.3 Desinteresse: *aliénation totale*?

Como vimos, as noções de imparcialidade, desinteresse e modo de pensar alargado estão estreitamente conectadas na leitura que Arendt faz da *KU*, e formam um núcleo extremamente polêmico e problemático em relação às conseqüências filosófico-políticas dessa leitura. A noção de imparcialidade e sua associação com o desinteresse comportam uma grande complexidade na proposta arendtiana da qual nos ocuparemos adiante. Antes, porém, é

---

encontrariam sugestões fecundas sobre o elo entre retrospectção e prospecção...” RICOEUR. Juízo estético e juízo político, p. 150. Sem dúvida, Arendt não expõe com fidelidade o que teriam sido as idéias políticas de Kant. Não é essa sua intenção, e, como dissemos, não é nosso objetivo corrigir a leitura arendtiana indicando a verdadeira (mais ou menos valiosa) filosofia política de Kant. Ora, é importante para nós compreender por que Arendt não quer incluir na sua leitura de Kant o direito como mediação entre a História universal e a ação cidadã. Sobre esse apontamento de Ricoeur voltaremos ao tratar a noção arendtiana de história.

<sup>188</sup> Muitos críticos associam, neste sentido, a escolha arendtiana do juízo de gosto kantiano com a importância do espectador, momentos fundamentais das *LKPP*. Tentaremos mostrar, no restante do trabalho, que essa associação responde (ou pode responder) a outra coisa.

necessário precisar, ao menos brevemente, até onde essa associação pode ser rastreada em Kant. Achamos que, neste ponto, Arendt decididamente faz uma leitura “livre” da letra kantiana. Se anteriormente nos preocupamos em assinalar algumas continuidades, agora é o momento de marcar alguns limites.

Tal como estudamos anteriormente (2.C.I), o desinteresse como qualidade da complacência presente num juízo sobre a beleza tinha um sentido muito particular e limitado, que cumpria o importante papel argumentativo de distinguir o belo tanto do agradável quanto do bom. O cerne da noção residia na definição de interesse como “...a complacência que ligamos à representação da existência de um objeto” (*KU*, V, 204). Kant não parecia associar o desinteresse com a imparcialidade, resultado de não estar implicado com uma (e somente uma) posição, tendo exercido o pensamento alargado, tendo “ido em visita”. Em contrapartida, Arendt não parece fazer referência ao descolamento que existe, no desinteresse kantiano, de toda e qualquer ligação com a *existência* do objeto. Portanto, é importante ter claro que neste ponto Arendt faz um uso dos conceitos bem distante do sentido que parecem ter na argumentação que Kant desenvolve<sup>189</sup>.

Podemos encontrar, no entanto, alguma “continuidade” entre ambos. Para poder esclarecer esse ponto, retomaremos brevemente dois leitores, certamente heterogêneos, da noção kantiana de desinteresse: Heidegger e Allison. O primeiro, em suas lições sobre Nietzsche, ressalta que essa noção (e a partir dela, toda a estética kantiana) tinha sofrido uma má leitura iniciada por Schopenhauer e repetida durante grande parte do século XIX. Pelo fato de ter sua filosofia centrada na vontade, Schopenhauer lê o desinteresse de Kant como “..a pura evaporação na não-participação...”, e portanto como o fundamento da eliminação de uma relação *real* com o objeto. Ora, diz Heidegger, “...é exatamente o contrário que é verdadeiro.

---

<sup>189</sup> Claro que qualquer referência a um sentido único do texto, a um sentido mais “original”, e ainda por cima, acessível, nos traria inúmeros problemas (e muitos mais se estamos tentando pensar junto com Arendt). Somente queremos chamar a atenção quanto a um uso diferente dos conceitos, a lugares diferentes que eles ocupam (ou, se se quer, danças diferentes que eles dançam) num e noutro lugar. Não acreditamos que se trate de um abandono de Kant, e que seja impossível manter a ligação entre ambos os textos.. Devemos, porém, permanecer atentos aos usos que Arendt faz dos conceitos kantianos.



De fato, é justamente em virtude do *desinteresse* que a relação real com o próprio objeto entra em jogo.” Portanto, segundo esta leitura, é somente pela operação do desinteresse que se mostra uma *nova* dimensão que deixa aparecer o objeto “...no seu posto e sua dignidade própria.”<sup>190</sup>

Mas qual é essa dimensão que é deixada de lado, colocada entre parênteses? Recorremos agora à interpretação já referida de Allison. Como vimos na segunda parte, ao seguir o argumento da Analítica, o intérprete esclarecia um pouco mais o lugar do desinteresse ao opô-lo aos sentimentos de prazer associados à *apetição*<sup>191</sup>. E vimos como, para Kant, isso significava a irredutibilidade do sentimento presente no belo ao âmbito tanto do agradável (resultado das apetições “inferiores” ou inclinações, relacionadas com as necessidades) quanto do bom (em relação com a lei da razão prática ou vontade). Assim, a complacência que estava em jogo no juízo sobre o belo não tinha como fundamento de determinação nem um nem outro<sup>192</sup>. Destarte, combinando ambas as leituras, podemos dizer que a operação que Heidegger assinalava como aquela que permitia *deixar aparecer* uma dimensão nova e essencial pode ser compreendida como o movimento de tirar o foco da atenção das esferas da moral e das inclinações, esta última mais estreitamente relacionada com as necessidades vitais.

Se deixarmos entrar agora a voz de Arendt, isso significa *para ela* que no juízo o que está em jogo não é a dimensão vital (de vida em termos de *zoe*, como *processo* biológico) nem a dimensão moral (entendida nos termos da relação eu-lei moral) do homem.

---

<sup>190</sup> HEIDEGGER. *Nietzsche*, p.104. Para uma retomada dessa interpretação heideggeriana do desinteresse a partir de uma relação com o pensamento arendtiano cf. LYRA. Arendt e Heidegger. O autor coloca em primeiro plano a conexão da leitura heideggeriana com a noção de “mundo”, conexão à qual também chegaremos, embora por um caminho mais longo: “No belo e no desinteresse (...) experimenta-se o homem lançado em um mundo já sempre dado e, simultaneamente, lugar onde o mundo se faz...” *Ibid.*, p. 103-105.

<sup>191</sup> De fato, como dissemos, Allison chega a afirmar que é a partir dessa oposição que o argumento para determinar o desinteresse da complacência no belo ganha força. Cf., *supra*, nota 94.

<sup>192</sup> Vale repetir que não queremos afirmar que, para Kant, o âmbito do belo e do moral não tivessem relações e que elas não fossem de grande importância para o sistema kantiano. Estamos nos referindo somente ao fundamento de determinação do juízo sobre o belo.

O gosto julga o mundo em sua aparência e temporalidade; seu interesse pelo mundo é puramente ‘desinteressado’, o que significa que nem os interesses vitais do indivíduo, nem os interesses morais do eu se acham aqui implicados. (*BPF. CC*, p. 277)

A *aliénation* colocada em jogo pelo juízo na leitura de Arendt é, sim, uma *aliénation* dos interesses individuais, mas somente se entendemos por isso interesses ligados à dimensão vital ou moral do homem que, para nossa autora, não constituem sua dimensão propriamente política (não porque dela não façam parte, mas porque não estão na sua base, não são seu *a priori*)<sup>193</sup>. A primeira mantém o homem na privacidade do *oikos*<sup>194</sup>, enquanto a segunda o circunmura no diálogo íntimo com a lei. Se fossem essas as únicas dimensões da condição humana, o juízo de gosto não teria lugar nos negócios humanos. Tal é, acreditamos, o sentido da afirmação arendtiana: “Para os juízos do gosto, o mundo é objeto primário e não o homem, nem a vida do homem, nem seu eu” (*BPF. CC*, p. 277).

A particularidade, e talvez grande parte da originalidade da proposta arendtiana, consiste em que a intenção de afastar o foco dos interesses vitais e morais individuais não conduz ao interesse geral que os inclui a todos pelo mero fato de que eles deixaram cair suas

---

<sup>193</sup> Concordamos, nesse sentido, com Eisenberg em que existe em Arendt: “...uma recusa radical em reduzir a singularidade do sujeito humano ao indivíduo interessado do liberalismo ou à pessoa moral do comunitarismo, e uma recusa radical em reduzir a vida ativa do espaço público à vida ética da comunidade ou à vida associativa da sociedade.” EISENBERG. *Comunidade ou república?*, p. 167.

<sup>194</sup> A relação entre o *oikos* e a vida é desenvolvida, entre outros lugares, em *HC*: “O que distinguia a esfera doméstica [*household*] era que nela os homens viviam juntos por serem a isso compelidos por suas necessidades e carências. A força compulsiva era a própria vida...” *HC*, p. 39, tradução levemente modificada; a distinção entre a dimensão política e a união por interesses vitais pode ser constatada, por exemplo, em ARENDT. *OR*, p. 77: “[Marx acabou por fortificar] a doutrina política mais perniciosa da idade moderna, ou seja, que a vida é o bem supremo e que o processo vital da sociedade é o verdadeiro centro do esforço humano”; ainda mais enfaticamente: “Se entendemos por política algo que, apesar de suas transformações, surgiu em sua essência a partir da *polis* e continua ligado a ela, então forma-se, na ligação entre política e vida, uma contradição interna que revoga e arruína o especificamente político da política.” ARENDT. *WP*, p. 76, tradução modificada. Também em *BPF*: “Onde a vida está em jogo, toda ação se encontra, por definição sob o jugo da necessidade (...) o âmbito político como tal contrasta na forma mais aguda possível com nosso domínio privado, em que, na proteção da família e do lar, tudo serve e deve servir para a segurança do processo vital. É preciso coragem até mesmo para deixar a segurança protetora de nossas quatro paredes e adentrar o âmbito político, não devido aos perigos específicos que possam estar à nossa espreita, mas por termos chegado a um domínio onde a preocupação para com a vida perdeu sua validade. A coragem libera os homens de sua preocupação com a vida para a liberdade do mundo” *BPF*. *Que é liberdade?*, p. 202-203, sublinhado nosso. Aqui começa a se fazer porosa a fronteira entre o modelo heróico-agonal e o modelo dialógico-plural assinalado como contraditório por alguns intérpretes. Pois a coragem do herói não deve ser compreendida em Arendt como o destemor para impor sua individualidade, “... mas sim a capacidade de colocar o ‘mundo’ como centro de suas preocupações políticas, e não seus interesses privados e vitais...” DUARTE. *O pensamento à sombra da ruptura*, p. 233. Como veremos em breve, a noção de “mundo” exercerá um papel fundamental para compreender a originalidade (e, acreditamos, coerência) da proposta arendtiana.

idiosincrasias<sup>195</sup>. O “ir em visita” pressupõe mais do que um abandono dessas particularidades, adotar um “ponto de vista universal”. A questão chave que queremos assinalar, e que pensamos estar contida na escolha arendtiana de Kant, é que o que resulta desse abandono não é o interesse geral *more* rousseauiano. Primeiramente, porque este adquire sua generalidade *na mesma medida* em que se aliena o particular. Existe uma luta, no interior da individualidade, entre ambas as instâncias; uma é alcançada em detrimento da outra: o voto universal tem realidade somente *enquanto* se opõe a cada interesse particular. Em palavras de Arendt:

...dado que este interesse ou vontade é geral, a sua própria existência depende da sua oposição a cada interesse ou vontade particular. Na elaboração de Rousseau, a nação não precisa de esperar por um inimigo para ameaçar as suas fronteiras e se erguer ‘como um só homem’ dando origem à *union sacrée*; a unidade da nação é garantida enquanto cada cidadão transportar dentro de si o inimigo comum, bem como o interesse geral que o inimigo comum traz à existência; pois o inimigo comum é o interesse particular ou a vontade particular de cada homem.<sup>196</sup>

O “mundo”, tentaremos mostrar, tal como ele pode ser objeto do gosto, é o lugar que permite a liberação desta aporia à qual chegamos, justamente, por não considerar como específica a dimensão política do homem.

Na sua intenção de receber o bastão arendtiano, Ernst Vollrath descreve a rua sem saída à qual se chega ao nos fixarmos numa noção estreita de interesse, e o faz nos termos da antinomia do gosto apresentada por Kant na “Dialética da faculdade de juízo estética”<sup>197</sup>. A tese (o juízo de gosto não se funda sobre conceitos) é lida politicamente da seguinte maneira: “O juízo político e a máxima segundo a qual uma ação acontece não se fundamenta num

---

<sup>195</sup> Na exclusão das necessidades “naturais” e dos interesses morais do lugar do fundamento está claramente em jogo a intenção arendtiana de pensar a política na sua especificidade própria. No que diz respeito ao primeiro elemento, podemos acrescentar a polémica de Arendt com o marxismo, o qual, conforme ela, pensa a política (identificada com a revolução social) como meio para “emancipar o homem do trabalho; somente quando o trabalho é abolido pode o ‘reino da liberdade’ suplantar o ‘reino da necessidade’” *HC*, p. 116. Tomando em consideração somente a “ortodoxia” marxiana, há uma atividade “hiper-política” de violência revolucionária e de ditadura do proletariado que conduz a um estado pacificado e a-político. Por outro lado, com relação à rejeição arendtiana a colocar a moral como uma fonte de critérios externos para a política, podemos assinalar a desvalorização da política que isso produz e o isolamento ao qual geralmente confina ao indivíduo, dos quais já falamos. Outra consequência negativa consiste em que, levada até o limite, pode conduzir ao terror *more* Robespierre. A crítica arendtiana à Revolução Francesa e sua preferência pela americana se inserem neste horizonte. “... a única revolução em que a compaixão não desempenhou qualquer papel na motivação dos actores foi a Revolução Americana”. ARENDT. *OR*, p. 86.

<sup>196</sup> ARENDT. *OR*, p. 95, tradução levemente modificada.

<sup>197</sup> VOLLRATH. *Die Rekonstruktion der politische Urteils kraft*, p. 149.

conceito”, daí resultaria colocar o interesse privado-subjetivo e auto-referente como fundamento de uma ação. Somente há interesse relacionado à própria vida e à sobrevivência. Neste cenário, de cores hobbesianas, “a unidade das ações é garantida secundariamente e através da violência”<sup>198</sup>. A antítese (o juízo de gosto funda-se sobre conceitos), por sua parte, coloca um conceito (objetivo e determinado) como fundamento do juízo e da máxima das ações políticas, daí que a unidade que é expressa por esse conceito resulta ou, simplesmente, é realizada pela ação. Esta, então, é guiada de modo objetivo-legal em direção a sua *superação* na unidade. Existe um âmbito onde o interesse particular é superado, mas a partir da sua negação. Como vimos, nesse caso ocorre uma guerra civil no interior de cada um, entre o sujeito coletivo e o sujeito privado, ao mesmo tempo que a unidade se apresenta como extra-mundana.

Esse dilema pode também ser pensado como aquele com o qual se confrontou a “mediação moderna” entre o particular e o universal (político), tanto em sua vertente “construtivista” quanto em sua vertente dialética. Em ambas a mediação se resolve numa anulação do singular. Em palavras de Galli:

...em suma, a forma moderna é abstrata e o singular vale politicamente não pela própria concretude mas apenas enquanto é capaz de volição do universal, e este [vale] apenas como projeção tautológica – e ao mesmo tempo estranhante – daquele.<sup>199</sup>

A irreduzibilidade do singular aparece, então, como símbolo da crise dessa mediação e Arendt encontra no belo kantiano a indicação de uma saída para esse dilema, uma saída que não estranhe o singular, assegurando sua *aparência* no âmbito do político. Aparência que, para ela, acontece através do discurso, do debate no público. Nesse ponto, a solução kantiana se faz relevante. Pois Kant resolve o dilema estético com a postulação, como fundamento do juízo, de um conceito, embora indeterminado<sup>200</sup>. Como resultado disso, é possível discutir [*streiten*]

---

<sup>198</sup> *Ibid.*, p. 150.

<sup>199</sup> GALLI. *Genealogia della politica*, p. 8.

<sup>200</sup> “Ora, toda a contradição, porém, desaparece se eu digo: o juízo de gosto funda-se sobre um conceito (de um fundamento em geral da conformidade a fins subjetiva da natureza para a faculdade do juízo), a partir do qual,

sobre o gosto (pois tem de haver esperança de unanimidade), mas sem a possibilidade de uma prova (não é possível disputar [*disputieren*]). Há dois elementos importantes nesta “solução”. Em primeiro lugar, a discussão é assegurada, pois a indeterminação do conceito impede que uma prova resolva a diferença de opiniões na solidão de uma demonstração. Em segundo lugar, esse fundamento comum que se pressupunha em todos, como fundamento/princípio embora indeterminável (não assinalável), era o “sentido comum”. Ora, é ele, agora segundo Arendt, que “nos desvenda a natureza do mundo enquanto este é um mundo comum” (*BPF*. CC, p. 276). Portanto, o *a priori* que está funcionando aqui não encontra seu centro no sujeito, mas no mundo comum, que será fundamental para o modo arendtiano de mediar entre o singular e o universal.

O “mundo” arendtiano, aberto pela universalidade subjetiva kantiana, escapa do dilema, pois permite uma universalidade que não é alcançada pela simples negação do auto-interesse particular. As críticas segundo as quais a “imparcialidade” conduzia a uma perda do mundo, a uma abstração despolitizante, têm como pressuposto que todo interesse é um auto-interesse. Arendt, pelo contrário, quer ver no juízo de gosto a expressão de um *a priori* diferente, que produz a abertura a um novo “interesse”. A frase “no gosto o interesse pelo mundo é desinteressado” não é um galimatias porque há dois usos da palavra. O interesse negado é aquele do vital e do moral; o interesse pelo mundo é anterior e fundador. Ele mostra que *o que os homens têm em comum não são propósitos ou fins* (nem universais nem comunitários), mas o mundo que está entre eles<sup>201</sup>. Estar interessado nesse sentido é propriamente mundano, é propriamente desvelar a dimensão política do homem constituída

---

porém nada pode ser conhecido e provado acerca do objeto, porque esse conceito é em si indeterminável e inadequado para o conhecimento; mas o juízo ao mesmo tempo alcança justamente por esse conceito validade para qualquer um...” (*KU*, V, 340)

<sup>201</sup> No mesmo sentido: “...a atividade de julgar pode, potencialmente, revelar a uma audiência o que eles têm em comum no processo de articular suas diferenças. E o que eles têm em comum, contra Aristóteles e os comunitaristas contemporâneos, não são propósitos *per se* mas o mundo” VILLA. *Beyond good and evil*, p. 298.

pelo fato de estar entre os homens: *inter homines esse*. “O julgamento é uma, senão a mais importante atividade em que ocorre esse compartilhar-o-mundo” (BPF. CC, p. 276)<sup>202</sup>.

Esse mundo não é um conceito determinado assinalável *a priori* que deva ser nem *construído* nem *realizado* pelas ações, as quais desaguardariam, por isso, na unidade indiferenciada desse conceito. É um suposto que funda, que possibilita, é o *a priori* da dimensão política do homem. *Ele não elimina o auto-interesse, mas o fundamenta politicamente*. Um curso dado por Arendt em Chicago, no outono de 1964, sob o nome “Kant’s political philosophy”, nos orienta neste sentido: “Isto não significa negar que o interesse, o poder ou o governo (...) sejam conceitos políticos importantes e inclusive centrais. (...) A questão é: são conceitos fundamentais ou derivam da vida-em-comum que provém de uma fonte diferente?” Os interesses particulares que ligam os homens ao mundo não desaparecem para realizar a generalidade. Em contrapartida, o fenômeno do juízo, no sentido que Arendt retoma da estética kantiana, deixa aparecer o fundamento político da condição humana.

*A Crítica do Juízo* é o único dos grandes escritos de Kant onde o ponto de partida é o mundo (...) Isso não seja talvez ainda uma filosofia política, mas é com certeza sua condição *sine qua non*. Se pudesse se provar que, entre as capacidades, os intercâmbios recíprocos e as relações entre os homens unidos entre si pela posse comum de um mundo (a Terra), existe um princípio *a priori*, então provar-se-ia que o homem é essencialmente um ser político<sup>203</sup>.

---

<sup>202</sup> A esta dimensão do “entre” já se referia Arendt na *HC* com o nome de trama das relações humanas: “Este segundo, subjetivo em-meio-a [*in-between*] não é tangível, pois não há objetos tangíveis em que se possa materializar: o processo de agir e falar não produz esse tipo de resultado. Mas, a despeito de toda a sua intangibilidade, esta mediação é tão real quanto o mundo das coisas que visivelmente temos em comum. Damos a esta realidade o nome de ‘trama’ [*web*] de relações humanas, indicando pela metáfora sua qualidade, de certo modo intangível”. *HC*, p. 195, tradução levemente modificada.

<sup>203</sup> As citações feitas se encontram em: ARENDT. The Hannah Arendt Papers at the Library of Congress, container 41, p. 032272 e 032259 respectivamente, disponíveis em: <[http://lcweb2.loc.gov/cgi-bin/query/P?mharendt:4:/temp/~ammem\\_maXo::>](http://lcweb2.loc.gov/cgi-bin/query/P?mharendt:4:/temp/~ammem_maXo::>). É interessante reiterar que, desta maneira, Arendt procura assegurar a politicidade do homem e, assim, advogar pela dignidade da política, embora sem essencialismo. Cabe indicar que esta politicidade não é compreendida por Arendt como um dado *natural* do homem. “*Zoon politikon*: como se no homem houvesse algo político que pertencesse à sua essência – conceito que não procede; o homem é a-político (...) A política surge no intra-espço e se estabelece como relação. Hobbes compreendeu isso.” ARENDT. *WP*, p. 23. A política começa, artificialmente, com a *fundação* da pluralidade, que não é mera convivência ou associação, mas uma construção política na qual se coloca em questão o mundo comum (como espaço do aparecer, onde são possíveis ações).

A coragem pode ser uma virtude (e não qualquer uma, mas a fundamental) porque ela é uma disposição que, *chegado o caso*, privilegia a dimensão *política* (e não a dimensão subjetivo-individual) acima do âmbito privado dos interesses. O gosto é a expressão de uma “faculdade” que mostra a possibilidade, através do juízo (a atividade mais política), de deixar aparecer o específico da política, o qual acontece porque não é colocado em primeiro plano o interesse moral ou vital. Arendt encontra em Kant a possibilidade de dar uma reviravolta – voltando ao mesmo lugar, mas com um sentido oposto – no preconceito que ela vê desempenhando um papel importante na moderna idéia de história: “Todos os juízos que não se inspirem em princípios morais (o que é considerado antiquado) ou não sejam ditados por algum interesse pessoal são considerados questão de ‘gosto’” (*BPF. CoH*, p. 83).

Portanto, o desinteresse presente na retomada arendtiana da *KU* e sua ênfase na “idealidade” da referência aos outros (conectada com o modo de pensar alargado) está muito longe de significar um afastamento do mundo em direção a uma abstração. Mais precisamente, implica um distanciamento da centralidade do auto-interesse no momento de procurar o sentido da política. É fundamental compreender que não se trata de um movimento de negação do interesse. De fato, uma das provas da centralidade do auto-interesse consiste na suposição de que só é possível pensar num âmbito não auto-interessado através da sua negação.

Igualmente, o interesse pelo mundo tampouco é um interesse pelos outros, como poderia estar presente num sentimento de compaixão<sup>204</sup>. Os contornos antipolíticos da

---

<sup>204</sup> No seu Discurso de aceitação do prêmio “Lessing”, em 1959, Arendt ressalta que, por trás do sentimento de compaixão, que Rousseau colocava como essencial à natureza humana e que está na base da *fraternité* universal da Revolução Francesa, está sendo operado um descuido pelo mundo. “Lessing também estava bem familiarizado com ela [a fraternidade]; ele falou dos ‘sentimentos filantrópicos’, de um apego fraternal a outros seres humanos que brota do ódio ao mundo onde os homens são tratados ‘inumanamente’” ARENDT. *Homens em tempos sombrios*, p. 21. Não é surpreendente, portanto, que a fraternidade ocupe um lugar importante em tempos sombrios, tempos em que não há lugar para o brilho/aparência [*Schein*]. Cf. Rousseau: “Falo da piedade, disposição conveniente a seres tão fracos e sujeitos a tantos males como o somos; virtude tanto mais universal e tanto mais útil ao homem quando nele precede o uso de qualquer reflexão, e tão natural que [n]as próprias bestas às vezes são dela alguns sinais perceptíveis.” ROUSSEAU. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, p. 77. Essa paixão da compaixão que está na base do sentimento de piedade e que aproxima Rousseau e Robespierre é uma das razões pelas quais a Revolução

compaixão são explorados com detalhe por Arendt em *Sobre a revolução*. O que nos interessa aqui são as razões que Arendt expõe ali para se distanciar não somente do auto-interesse como do interesse presente na compaixão pelos outros. O problema principal dessa paixão (a mais virtuosa de todas), que a faz politicamente nociva, reside em que “A sua força está ligada à força da própria paixão que, em contraste com a razão, pode apenas abarcar o particular mas não tem noção do geral nem tem capacidade de generalização”. Estreitamente relacionado com isso, “A paixão e a compaixão não são silenciosas, mas sua linguagem consiste em atitudes e expressões de contenção mais do que em palavras”<sup>205</sup>. Sua incapacidade de referência alguma a uma instância geral impede ao interesse compassivo ser o fundamento de um âmbito político, porque, entre outras coisas, inviabiliza a comunicação.

Assim, ao dizer que no juízo político o que está em jogo é o mundo, dizemos que o *mundo* é julgado, cuidado, sem consideração, inclusive, pelos homens. Quando *é o mundo e não o homem* o que está em jogo, quando o “interesse” em jogo não está determinado pela consideração vital/natural ou moral do homem, abre-se a sua politicidade.

Feitas essas considerações, podemos, então, ocupar-nos de outro dos aspectos mencionados da controvérsia em relação à escolha arendtiana por Kant: se, por uma parte, a universalidade propositiva proporcionava a capacidade de pensar uma prática comunicativa baseada na persuasão e, portanto, na inclusão dos diversos *dokei moi*, a não *efetividade* da inclusão dos outros parecia nos trazer de volta a um *retorno ao monólogo*. O ponto central da polêmica era a ausência, no esquema comunicativo, do “convencer” como finalidade (nesse ponto, vimos coincidir as perspectivas de Arendt e Kant). Paralelamente, se é verdade que o tratamento kantiano do gosto nos leva em direção a um *a priori* da prática comunicativa,

---

Francesa, conforme Arendt, não teve sucesso: “Por mais teóricos que fossem os desenvolvimentos e conseqüências das doutrinas de Rousseau, o certo é que as verdadeiras experiências subjacentes ao altruísmo deste filósofo e ao ‘terror da virtude’ de Robespierre não podem ser compreendidas sem ter em conta o papel crucial que a compaixão tinha vindo a representar nos espíritos e nos corações daqueles que prepararam e que agiram no decorrer da Revolução Francesa”. ARENDT. *OR*, p. 97. Sobre a compaixão em *OR*, cf. GARCIA. Hannah Arendt: sobre as referências a Rousseau em *On revolution*, p. 127-138, *passim*.

<sup>205</sup> ARENDT. *OR*, p. 103, 104.



como isso pode ocorrer se ele não fornece critérios concretos para decidir entre a boa ou a má deliberação (se não “alcança os particulares”)? Aparentemente, a retomada arendtiana de Kant podia servir para fundamentar uma prática deliberativa pluralista, a qual perderia toda sua potência no momento de conceder um critério para resolver o confronto que tal pluralidade garante, seja em direção a uma ética comunicativa, seja em direção aos fins da comunidade. Acreditamos que sua potência existe, na visão de Arendt, justamente na medida em que não outorga um tal critério.

Assim como podíamos ver, na crítica da “desmundanização” operando o pressuposto de que todo interesse é auto-interesse, agora parece operar um outro pressuposto: os debates políticos devem ser resolvidos; e, mais ainda, que se pode pensar num critério por trás dessa resolução. O “tipo-ideal” desta crítica parece ser Habermas<sup>206</sup>. O ponto que nos interessa da crítica habermasiana a Arendt é aquele segundo o qual, por uma visão estreita do conhecimento, ela não teria visto o fundamento racional das convicções comuns<sup>207</sup>. Não pretendemos julgar a própria teoria de Habermas (a qual também passa por algumas mudanças no seu interior), nem analisar o *status* do seu critério formal de uma situação

---

<sup>206</sup> É preciso esclarecer que Benhabib introduz uma originalidade neste “tipo ideal”: a sua crítica a Arendt pretende se afastar também dos critérios universais habermasianos. De fato, sua aposta consiste em que, fazendo do modo de pensar alargado (“age de modo que a máxima de tuas ações leve em conta a perspectiva dos outros”) o fundamento de uma moral, pode se debilitar a oposição entre juízo contextualista (Gadamer) e moralidade universalista (Habermas). Porém, o núcleo da crítica a Arendt é similar: ela deveria ter sustentado a importância do diálogo real com os outros, ouvir os outros para chegar à unidade do consenso: “O ‘pensamento alargado’ é realizado de modo melhor através de uma ética dialógica ou discursiva”. BENHABIB. Judgment and moral foundations of politics in Hannah Arendt’s thought, p. 198. Consideramos que a resposta à crítica habermasiana permite vislumbrar também o ponto em que Arendt se afasta da proposta de Benhabib (o qual é explicitamente reconhecido por ela). Neste ponto seguimos, mais uma vez, o proposto por Villa: “Por que, então, Arendt não utilizou a ‘ponte’ entre a filosofia moral de Kant e sua teoria do juízo, a qual estaria dada pela noção de ‘pensamento alargado’? A resposta a esta questão é complexa e nos leva ao coração dos elementos que separam Arendt dos seus apropriadores habermasianos [*Habermasian appropriators*].” VILLA. *Arendt and Heidegger*, p. 69.

<sup>207</sup> “Um conceito antiquado de conhecimento teorético (...) impede a Arendt compreender como discurso racional o processo de alcançar o acordo sobre questões práticas” HABERMAS. Hannah Arendt’s communications concept of power, p. 22. Retomando o núcleo dessa idéia, embora sem concordar inteiramente com a proposta habermasiana, numa interpretação mais recente encontramos: WELLMER. Hannah Arendt on judgment: the unwritten doctrine of reason, p. 169 e s. Várias críticas são colocadas por Habermas naquele artigo, e várias respostas e/ou correções surgiram a partir delas. Não pretendemos nos deter na polêmica Arendt-Habermas (e, menos ainda, Arendt-Escola de Frankfurt). Simplesmente tomamos dela o que achamos relevante para o tratamento daquilo que nos ocupa: em qual concepção da política se resolve a leitura arendtiana de Kant?

comunicativa ideal. A distinção que queremos marcar entre ambos os pensamentos se coloca um passo antes, tal como defende Margaret Canovan num agudo estudo sobre esta polémica:

O ponto mais fundamental é que Arendt não compartilhava a crença crucial de Habermas na possibilidade de consenso racional em questões políticas (...) ela não acreditava que ao final do caminho se achava alguma coisa remotamente parecida com a concordância universal na verdade objetiva, ou na *aufhebung* [sic] das opiniões individuais em uma ‘vontade comum’.<sup>208</sup>

O ponto de divergência é anterior, ou pelo menos não inteiramente idêntico, à discussão epistemológica sobre quais são os critérios transcendentais de racionalidade que podem se supor num contexto comunicativo, e como a partir deles derivar um *standard* ideal que permita distinguir a boa da má deliberação. O ponto mais fundamental de divergência consiste em que Habermas, na sua leitura, coloca o foco com tanta intensidade no aspecto intelectual da discussão que perde de vista o motivo ontológico de Arendt ao procurar o *a priori* da comunicação: a pluralidade. Acreditamos que a escolha fundamental e, se for o caso, o erro de Arendt deve ser procurado na intenção de manter a pluralidade, e não numa mais estreita ou mais larga concepção do conhecimento. Embora se possa pensar numa racionalidade “situada”, que poderia guiar o processo de formação de um consenso racional, racionalidade que pela sua “situalidade” não pudesse (essa sua virtude) acabar de tirar os pés da pluralidade<sup>209</sup>, essa não poderia ser a proposta arendtiana. Pois, para ela, não se trata simplesmente de assegurar a pluralidade no “momento” da deliberação. A pluralidade deve estar também, tomando a expressão de Canovan, no final do caminho<sup>210</sup>.

A escolha arendtiana do juízo de gosto kantiano não se transforma necessariamente num retorno ao modelo do binômio monólogo-autonomia, o qual pela referência a critérios

---

<sup>208</sup> CANOVAN. A case of distorted communication, p. 108. Seguimos o estudo de Canovan nos pontos fundamentais no que diz respeito a essa questão.

<sup>209</sup> Tal é a proposta de Wellmer. Cf. WELLMER. *Op. cit.*, p. 176.

<sup>210</sup> No mesmo sentido, num artigo que se ocupa da relação mais ampla entre Arendt e a Teoria Crítica, Heather e Stolz afirmam: “A premissa de um ‘discurso interminável’, a qual Arendt considera como o *sine qua non* da humanidade em si mesma, é incompatível com o standard que transcenda ou seja imanente a ele. Habermas reverteu a relação entre discurso e âmbito público. Para Arendt, a distorção intrínseca ao discurso, a inerente falta de laços [*boundlessness*] da ação que acompanha ao discurso, demanda a teoria política.” HEATHER; STOLZ. Hannah Arendt and the problem of Critical Theory, p. 4.

racionais (mesmo que situados) asseguraria a independência do juízo político individual. Os limites são, aceitamos, bastante difusos. Mas acreditamos que o núcleo mais interessante desta proposta consiste na aposta *ontológica* de manter a pluralidade, *não somente no âmbito da deliberação*, mas também no âmbito da ação<sup>211</sup>. Assim como o que os homens têm em comum (e que é aberto pelo juízo) não são propósitos, mas o mundo, igualmente não é um propósito comum (ou consenso) o alvo da insistência arendtiana na comunicabilidade<sup>212</sup>, na publicidade e na persuasão (*werben*), mas a pluralidade *na ação*.

Paralelamente à necessária referência ao “entre” na qual se mostrava a mundaneidade que se seguia do movimento em direção ao juízo de gosto, encontramos agora, como oposição arendtiana à *volonté générale*, a rejeição em pensar a ação política como aquela que decorre do estabelecimento de uma vontade ou propósitos comuns<sup>213</sup>. Descobrir como fundamento da ação política um *sensus communis* que abre a um mundo comum como espaço do “entre” que se gera na ação e a manutenção da pluralidade na ação: esses são, acreditamos, os sentidos

---

<sup>211</sup> “A pluralidade não é portanto meramente um ‘imput’ num processo maior para conseguir entendimento e consenso; é antes, para Arendt, a origem e a meta, a condição e o logro da ação e o juízo. (...) A idéia de que cada ação ou juízo se reduz à comunicação e ao processo de ‘chegar a um acordo’ é estranho a Arendt” VILLA. *Arendt and Heidegger*, p. 70.

<sup>212</sup> Esse é o ponto fundamental na divergência com a leitura que Habermas faz da comunicação arendtiana, especialmente clara nas seguinte passagens: “Hannah Arendt, pelo contrário, compreende o poder como a *capacidade de acordar* sobre um curso de ação comum numa comunicação não forçada. (...) O fenômeno fundamental do poder não é a instrumentalização da vontade de outros, mas a formação de uma *vontade comum* numa comunicação *dirigida a alcançar o acordo*.” HABERMAS. Hannah Arendt’s communications concept of power, p. 3,4, o sublinhado é nosso.

<sup>213</sup> “Mas Arendt pensava (como mostra sua crítica à vontade geral de Rousseau) que a idéia de fazer aos indivíduos agir como um era uma ilusão perigosa” CANOVAN. A case of distorted communication., p. 110. Num outro artigo, a intérprete defende *in extenso* a tese segundo a qual Arendt não podia concordar com a *volonté générale* de Rousseau, embora os dois autores se aproximem em alguns pontos (o mais importante é a rejeição de representação em política, como contrapartida da ênfase na participação: a pequena cidade de Genebra e os conselhos dos *soviets* são modelos similares nesse sentido). O ponto central do argumento consiste em que, para Arendt, a idéia rousseauiana de uma vontade geral arruína a condição humana da pluralidade. “O mando de um homem sob muitos é o modo mais simples de esquivar a pluralidade humana, mas há também modos mais sofisticados, e Arendt considerava que Rousseau era um deles (...) Contra essas tentativas de tornar inoperante a pluralidade humana, Arendt afirmou que é possível (mesmo que não seja de modo algum o comum) que os homens vivam juntos sem negar sua capacidade plural para a ação.” CANOVAN. Arendt, Rousseau, and human plurality in politics, p. 294. De fato, como a própria Canovan assinala, Arendt afirma: “Portanto, a verdadeira atracção da teoria de Rousseau para os homens da Revolução Francesa foi que este tinha aparentemente encontrado um sistema altamente engenhoso para pôr uma multidão no lugar de uma só pessoa; pois que a vontade geral não era nem mais nem menos do que aquilo que ligava muitos num só.” ARENDT. *OR*, p. 93-94. No mesmo sentido funcionava o *peuple* que os revolucionários franceses colocaram como sujeito da revolução: “o conceito francês *le peuple* tinha subjacente, desde os seus primórdios, a conotação de um monstro de muitas cabeças, uma massa que se move com um só corpo e age como que possuía por uma só vontade” *Ibid.*, p. 114.

mais profundos do interesse arendtiano pelo juízo de gosto. A “luta” contra a verdade que acompanha a leitura arendtiana da *KU* não tem seu centro numa consideração epistemológica sobre os processos (mais ou menos pluralistas) de sua aquisição, mas na aposta estritamente filosófico-política de pensar a pluralidade como *fundamento* do político. Pois somente assim esse binômio, que acompanhou toda a sua vida intelectual, pode sobreviver:

Se os filósofos, apesar de seu afastamento necessário do cotidiano dos assuntos humanos, viessem um dia a alcançar uma filosofia política, teriam que ter como objeto de seu *thaumadzein* a pluralidade do homem, da qual surge – em sua grandeza e miséria – todo o domínio dos assuntos humanos. *BPF*. PP, p. 115<sup>214</sup>.

No começo da terceira parte deste trabalho mostramos como o juízo de gosto kantiano interessava a Arendt porque permitia a ela colocar uma universalidade plural e uma prática comunicativa como fundamentos para se pensar a especificidade da política. Agora vemos que essa escolha permite desenhar ainda com mais detalhes a aposta arendtiana na pluralidade. É precisamente a pluralidade que Arendt pensa a partir da estética kantiana o modelo original que a mantém afastada dos demais. Com a indeterminabilidade do fundamento do juízo, Arendt pode manter a direção tomada a partir da comunicabilidade suposta no juízo sobre o belo. Pois é uma direção que visa estabelecer não as condições do consenso, mas do debate. Arendt quer manter a pluralidade livre de toda redução a um denominador comum porque essa é a maneira de cuidar do mundo<sup>215</sup>. Se seguirmos o relato arendtiano em “Filosofia e política”, Platão abriu uma brecha profunda entre elas justamente por querer evitar, com a filosofia, o evento político traumático que fundou esse conflito: *Sócrates não convenceu a*

---

<sup>214</sup> O caráter fundamental que a noção de pluralidade tem para o pensamento arendtiano do político, embora presente em inúmeras passagens da sua obra, deixa-se ver com especial intensidade num trecho onde afirma, depois de fazer menção às três experiências políticas a partir das quais ela quer pensar uma “nova” tradição do pensamento político (a experiência grega de ação como começo, a experiência romana da fundação e a experiência cristã de vinculação entre ação e perdão): “Todas dizem respeito fundamentalmente ao único traço da condição humana sem o qual a política não seria possível nem necessária: o fato da pluralidade dos homens por oposição a unicidade de Deus.” ARENDT. *A tradição do pensamento político*, p. 108. Arendt quer pensar a singularidade da *Existenz* sem fazer do homem um Deus.

<sup>215</sup> “...a realidade do âmbito público conta com a presença simultânea de inúmeros aspectos e perspectivas nos quais o mundo comum se apresenta e para os quais *nenhuma medida ou denominador comum pode jamais ser inventado*.” *HC*, p. 67, sublinhado nosso, tradução levemente modificada.

*seus concidadãos*<sup>216</sup>. Com esse diagnóstico, como poderia Arendt procurar o *sine qua non* da política orientada pelo fim do consenso?

O importante aqui não são as condições de um consenso legítimo, mas pensar o *a priori* de um âmbito mundano plural. O importante não é que as opiniões (os *dokei moi*) se encaminhem a uma unidade legítima, mas que *apareçam*. Por isso o modelo “expressivo” da filosofia política de Arendt não se contradiz com o modelo “dialógico”: porque a *dimensão política do homem* não resulta da sua capacidade de concordar acerca de normas comuns de convivência, mas de *aparecer* no espaço público *cuidando do mundo*. No mesmo sentido, o entusiasmo de Arendt com o pensamento alargado e o “ir em visita” de Kant não se explica a partir da capacidade de chegar a uma opinião comum que, passando pelo assentimento (explícito ou implícito) dos outros, deixe de ser arbitrária. *A questão é a participação, e não a arbitrariedade*. Pois, se para Arendt o sentido da política é a liberdade, é porque entende a liberdade como participação e porque compreende que a oposição liberal entre liberdade e arbitrariedade é outra face da ruína da liberdade no seu sentido original, eminentemente político.

O modelo desse conceito de liberdade é o rio que corre livremente, diante do qual qualquer intervenção representa uma arbitrariedade a obstruir seu fluxo. As modernas identificações da antiquíssima oposição entre liberdade e necessidade e o par de contrastes que a substitui, de liberdade e arbitrariedade, têm sua justificação secreta neste modelo.<sup>217</sup>

Concordamos com os críticos que assinalam que o juízo de gosto acaba não sendo uma arma muito eficiente contra a arbitrariedade. Mas nisso não se revela tanto uma má escolha de Arendt, quanto uma má leitura das razões pelas quais ela procura o gosto: não é a *luta* contra a arbitrariedade (assim como não é a arbitrariedade o *novo* do totalitarismo)<sup>218</sup>.

---

<sup>216</sup> Ou, dito em termos alegóricos, ao voltar o filósofo não é bem recebido na caverna: sua verdade se transforma em opinião e sua vida corre perigo. Vemos agora com mais clareza a importância da releitura política que Arendt faz da leitura heideggeriana do relato da caverna. Cf., *supra*, nota 36.

<sup>217</sup> ARENDT, WP, p. 52, tradução levemente modificada, cf. ARENDT, *The promise of politics*, p. 120.

<sup>218</sup> Nesse ponto, discordamos da leitura de Nedelsky, segundo a qual a razão essencial do interesse arendtiano no juízo de Kant reside na conjunção não-objetividade e não-arbitrariedade: “A linguagem do juízo, tal como desenvolvida por Kant e apropriada por Hannah Arendt, oferece uma alternativa. Eles nos oferecem uma

Arendt pensa a política partindo da existência e, por isso, a arbitrariedade representa para ela uma problemática muito mais profunda (é um insumo e não um inimigo), problemática que não se resolve com o pensamento alargado. O fundamental nele é a construção de um espaço político que assegure o aparecer da pluralidade, isto é, a possibilidade de participação. Não porque isso dê legitimidade (e, muito menos, justiça), mas porque é condição da liberdade, i.e., da política. Por isso, reiteramos, o importante é assegurar o debate, e não o consenso<sup>219</sup>. Uma das originalidades do pensamento político arendtiano pode ser vista no mesmo lugar onde está a universalidade subjetiva pensada por Kant na sua estética, que é o seguinte: o debate não se resolve, continua. O importante é poder discutir, porque é aí que a pluralidade aparece. E, para essa condição, é fundamental uma instância na qual tenha sentido discutir [*streiten*] e não seja possível acabar com a discussão por meio de uma prova, i.e., que não se possa disputar [*disputieren*].

[Lessing] Estava contente que – para usar sua parábola – o anel verdadeiro, se é que algum dia existira, se perdera; estava contente em consideração pelo número infinito de opiniões que surgem quando os homens discutem os assuntos deste mundo (...) estava contente em pertencer à raça dos ‘deuses limitados’ (...) Lessing, porém, se regozijava com (...) [que] a verdade, tão logo enunciada, imediatamente se transforma numa opinião entre muitas outras (...) *A grandeza de Lessing não consiste meramente na percepção teórica de que não pode existir uma verdade única no mundo humano, mas sim na sua alegria de que realmente ela não exista e, portanto, enquanto os homens existirem, o discurso interminável entre eles nunca cessará.* Uma única verdade absoluta, se pudesse existir, seria a morte de todas aquelas discussões (...) E isso teria significado o fim da humanidade.<sup>220</sup>

Com isso pretendemos mostrar que não há, nesse sentido, uma contradição ou limitação na proposta arendtiana de ver no juízo de gosto um fundamento para pensar a especificidade da política. Mas também queremos ressaltar que esta escolha é coerente com o projeto arendtiano que descrevemos na primeira parte. Defender a dignidade da política,

---

concepção de juízo entendido como uma faculdade humana que é subjetiva, mas que não é por isso algo meramente arbitrário.” NEDELSKY. Judgment, diversity, and relational autonomy, p. 104. Acreditamos que a leitura que Kateb faz do juízo arendtiano, embora indique alguns elementos relevantes, também outorga um lugar excessivo à não-arbitrariedade: “O gosto não é objetivo: não há standards por trás daqueles desenvolvidos em colaboração pelos espectadores associados. Mas os standards não são pessoais ou arbitrários.” KATEB. The judgment of Arendt, p. 146. Imediatamente, Kateb vê a necessidade de criticar a rejeição arendtiana da empatia. Sobre esse ponto voltaremos posteriormente.

<sup>219</sup> Concordamos aqui com Villa: “No juízo, em outras palavras, não se trata da manufatura do consenso, a criação de regras do discurso que assegurem o triunfo da ‘força do melhor argumento’”. VILLA. Modernity, alienation, and critique, p. 302.

<sup>220</sup> ARENDT. *Homens em tempos sombrios*, p. 32-33, sublinhado nosso.

pensar sua especificidade, sua independência em relação a outros âmbitos, implica para Arendt liberar a ação do esquema meios-fins. A singularidade era concomitante com essa libertação, que é, definitivamente, libertação da sua própria niilização. Com o juízo de gosto Arendt tem a esperança de encontrar um modo de pensar um espaço onde essa singularidade possa aparecer sem que isso signifique nem uma destruição subjetivista de todo o comum, nem uma subordinação do particular a um *telos* (seja ele o consenso, a normas da *Sittlichkeit* ou o progresso da espécie). O que precisa ser fortalecido para “defender a política” não é uma racionalidade comunicativa (universal ou situada), não é o sentido de pertença a um código moral comum, mas o compromisso com o mundo. E ele é o *a priori* que o juízo kantiano do gosto permite pensar. *O juízo como atualização do a priori da política na sua precisa especificidade*: essa é a contribuição da *KU* da qual Arendt se apropria de modo bastante original.

Portanto, se a estetização da política pode ser pensada como a contrapartida da sua dignificação (possível pela salvaguarda da sua especificidade) – tal foi a tese defendida na primeira parte –, o juízo de gosto kantiano – tal como foi exposto na segunda parte – é um insumo de grande importância para manter a radicalidade dessa proposta.

### **3.3 Subjetividade mundana**

Analisando as contribuições da *KU* para o projeto arendtiano de pensar a política na sua especificidade, chegamos a dois resultados importantes: em primeiro lugar, a noção de *mundo* ganha uma grande relevância enquanto se mostra como o correlato do juízo: aquilo que é objeto de *cuidado*, aquilo que é aberto, no juízo político (ele nos mostra o mundo enquanto mundo comum). Em segundo lugar, a afirmação de uma pluralidade inexpugnável aparece como uma instância de fundamental importância nesse projeto. O ponto que queremos ressaltar agora é que esses dois elementos estão intimamente conectados, e que nessa conexão se revela a mundanidade do “quem” especificamente político.

Para isso é importante indicar a dependência ontológica recíproca do mundo e da pluralidade. Em primeiro lugar, o mundo neste sentido não é senão o espaço *entre os dokei moi*<sup>221</sup>. A pluralidade dos “quem” conforma um tecido, uma trama<sup>222</sup> constituída tanto pelos indivíduos que nela entram quanto pelos espaços que os conectam e separam ao mesmo tempo<sup>223</sup>. O mundo não é nada além, ou melhor debaixo<sup>224</sup>, da pluralidade. Se ela não aparece, não há mundo. “Para nós, a aparência (...) constitui a realidade” (HC, p. 59), e a realidade dos diversos “lugares” e suas relações é o mundo. Tampouco é ele uma estrutura que prefigura o lugar de cada uma das instâncias plurais. Sem a aparição da pluralidade não há mundo, pois ele se constitui e se mantém nessa aparição<sup>225</sup>. O mundo é o espaço de aparecimento *de uma pluralidade*. Sem pluralidade pode talvez existir uma multidão ou um rebanho, mas nunca um espaço público<sup>226</sup>.

---

<sup>221</sup> A noção de mundo tem uma complexidade grande no pensamento arendtiano, sendo retomada pela autora sob diversos pontos de vista. Aqui a consideraremos, principalmente, nos aspectos que a aproximam da noção de “espaço público”. Ficará, portanto, fora do foco de nossa análise a importante consideração arendtiana do mundo comum como espaço doador de estabilidade enquanto *fabricado* pelo homem. Conseqüentemente, não nos deteremos tampouco na análise da relevância política da cultura e da arte, centrada na resistência dos produtos da arte e da cultura a serem “digeridos” pelo *processo* metabolizador do *animal laborans*. Indicamos somente que, se antes foram as artes do desempenho que proporcionaram o modelo para a “estetização da política”, agora são as artes de fabricação que dão a pauta para pensar a relevância política da arte.

<sup>222</sup> Cf., *supra*, nota 202.

<sup>223</sup> “O âmbito público, enquanto mundo comum, reúne-nos na companhia uns dos outros e contudo evita que colidamos uns com os outros, por assim dizer.” HC, p. 62, tradução levemente modificada.

<sup>224</sup> Cabe indicar que, embora o mundo como espaço de aparição não possa se constituir de um modo ontologicamente independente da aparição dos múltiplos *dokei moi*, ele necessariamente deve ter uma duração que supere a existência de cada um deles: “...o mundo comum é aquilo que adentramos ao nascer e que deixamos para trás quando morremos.” HC, p. 65. Nesse sentido, é alguma coisa além da existência individual de todos os *dokei moi*. Apesar da sua insistência na contingência e futilidade da ação, Arendt não é uma entusiasta do fluxo da mudança pelo fluxo da mudança. Sem estabilidade tampouco é possível habitar um mundo politicamente. O problema não é derrubar com a pluralidade toda estabilidade possível, mas fazer a pluralidade ela própria estável.

<sup>225</sup> Por isso, “O mundo, ou seja, o espaço no qual para Arendt as coisas se tornam públicas, tal é o pressuposto da política e é por isso que um mundo sem homens torna-se uma contradição em termos.” COURTINE-DENAMY. *O cuidado com o mundo*, p. 95. Neste interessante texto a autora explora, a partir da centralidade que a noção de mundo tem no pensamento arendtiano, a possibilidade de estabelecer um diálogo entre a intervenção intelectual de Arendt no seu contexto específico e alguns dos seus contemporâneos. Embora se trate de um documento valioso, a problemática ontológico-política que estamos tentando colocar aqui é tratada tangencialmente. Não podemos, porém, deixar de mencioná-lo como fonte onde procurar uma compreensão da fundamental importância desta noção no percurso intelectual de nossa autora. Para a relação com Heidegger, que aqui nos ocupará, cf. *Ibid.*, capítulo IV, especialmente p. 86-97.

<sup>226</sup> Em outras palavras: “Os seres humanos, no entanto, não são simplesmente membros de um rebanho, e sua pluralidade faz possível um espaço público entre eles.” CANOVAN. *Hannah Arendt. A reinterpretation of her political thought*, p. 111.



Em segundo lugar, sem mundo tampouco é possível a aparição enquanto aparição de uma pluralidade<sup>227</sup>, pois esta não é a expressão de uma coisa anterior à sua aparição no mundo público (ou seja, interior)<sup>228</sup>. “A presença de outros que vêem o que vemos e ouvem o que ouvimos garante-nos a realidade do mundo e de nós mesmos.” (HC, p. 60). Já tínhamos nos referido a esta dependência na primeira parte do trabalho ao assinalar que o “quem” que aparece, que se *revela* na ação e no discurso, o faz sempre para os outros. Por isso, meu lugar próprio não pode ser independente dos outros. Ele não é nada além das múltiplas relações que estabelece no mundo comum, ou melhor, dos múltiplos lugares que o conformam. Sem espaço de aparecimento nunca pode haver pluralidade. Aqui se mostra com mais clareza que o caráter “pluralista” do pensamento de Arendt não se reduz a uma defesa do “pluralismo”. Isto é, não se trata simplesmente de assegurar a sobrevivência de diversas concepções do mundo, que poderiam perfeitamente se desenvolver no interior da vida privada. Pluralidade e cuidado pelo mundo são coextensivos; e, portanto, as diferentes perspectivas somente serão opiniões cujo aparecimento deve ser assegurado se elas estão já comprometidas com o “espaço do entre”. A fundamental centralidade da noção de pluralidade não responde, em Arendt, à defesa das diferenças *tout court*, mas das diferenças *no* espaço do político<sup>229</sup>.

Pode ser útil para compreender esta relação entre mundo (aberto no juízo) e pluralidade (suposta no juízo) referirmos à singular retomada que Arendt faz da noção heideggeriana de mundo<sup>230</sup>. Ela é pertinente neste ponto porque permite esclarecer a original

---

<sup>227</sup> Em palavras de Canovan: “...sem o mundo, é muito difícil para os homens serem indivíduos plurais em vez de membros intercambiáveis da espécie.” CANOVAN. *Hannah Arendt. A reinterpretation of her political thought*, p. 106.

<sup>228</sup> “...o termo ‘público’ significa o próprio mundo, na medida em que é comum a todos nós e diferente do nosso lugar possuído privadamente nele.” HC, p. 62, tradução levemente modificada.

<sup>229</sup> Para a distinção pluralidade/pluralismo cf. VILLA. *Arendt, Heidegger and the tradition*, p. 999 e ss. Cf., *supra*, nota 171.

<sup>230</sup> São muitas as relações entre a filosofia de Heidegger e a teoria política de Arendt. O tema é particularmente interessante, inclusive para uma aproximação biográfica da questão (Cf. YOUNG-BRUEHL. *Hannah Arendt. Por amor ao mundo*, p. 57-84; ETTINGER. *Hannah Arendt/Martin Heidegger*). De fato, grande parte da leitura do pensamento arendtiano que estamos fazendo neste trabalho tenta mostrar a riqueza de explorar essa relação. Pensar a liberdade existencial e ontologicamente, e partir para isso da afirmação da ausência de fundamentos paralela a uma crítica da história da metafísica de ocidente são temas heideggerianos. Porém, não procuraremos precisar as proximidades e afastamentos de ambos os filósofos, temática amplamente discutida na bibliografia específica, mas simplesmente assinalar alguns elementos que Arendt retoma da noção de

relação entre homem e espaço que está em jogo. Fundamentalmente, permite afastar a idéia de separação original entre o homem e o mundo no qual ele *está*, i.e., a idéia de uma exterioridade primordial entre eles. Segundo essa idéia, tratar-se-ia de duas coisas (no modo de ser “perante os olhos”) numa relação puramente espacial. No caso do *Dasein*, pelo contrário, o “ser em” não é uma *categoria*, mas uma estrutura existencial. Com isso Heidegger quer colocar a relação originária que o *Dasein* tem com o mundo, o qual não é por isso um recipiente, mas um “modo de ser” do ente que é existência. Neste sentido, o *Dasein* não está *no* mundo, mas *junto* ao mundo, i.e., seu ser está existencialmente determinado pelo seu estar no mundo. Portanto, não há uma relação anterior do homem com ele próprio e *depois* com o mundo. O *Dasein* está originariamente em relação com o mundo, habitando o mundo. Este não se pode descolar da própria existência, ou melhor, existir é “estar no mundo”.

O ser, entendido como infinitivo do “eu sou”, isto é, compreendido como existencial, significa morar junto a, ser familiar com... O “ser-em” é, pois a expressão formal e existencial do ser do *Dasein* que possui a constituição essencial de ser-no-mundo<sup>231</sup>.

Podemos observar, assim, quão importante era para Heidegger a relação de intimidade ontológica entre o homem pensado a partir da *Existenz*, e o mundo no qual está. O mundo não é um mero contêiner, nem uma coisa superior, mas um elemento estruturalmente fundamental do *Dasein* ele próprio<sup>232</sup>.

---

mundo tal como ela aparece em *Ser e tempo* – principalmente dos capítulos II e IV da Primeira Seção. Duas interpretações canônicas neste tema são: VILLA. *Arendt e Heidegger* e TAMINIAUX. *La fille de Thrace et le penseur professionnel*. Ambos dão especial ênfase, no momento de assinalar a inspiração heideggeriana de Arendt, à temática da distinção ente *práxis* e *poiesis*, a partir de uma aproximação analítico-existencial. Também coincidem em assinalar como um dos pontos mais “problemáticos” a temática heideggeriana da propriedade e da impropriedade em relação ao ser-para-a-morte. Também Duarte, embora fortemente crítico em relação a algumas conclusões tiradas por Villa, concorda em que Arendt se afasta principalmente de Heidegger na temática da *Entschlossenheit* na “antecipação” da morte. Cf. DUARTE. *O pensamento à sombra da ruptura*, p. 319-329. A decepção arendtiana pela adesão de Heidegger ao nazismo não costuma faltar no momento de revisar a relação entre esses dois pensadores; acreditamos que, em parte, porque nesse fato a membrana que separa biografia e teoria se faz mais porosa.

<sup>231</sup> HEIDEGGER. *Ser e tempo*, p. 92, tradução levemente modificada. Desafiando qualquer tradução, Heidegger traça nesse momento uma relação etimológica de fundamental importância: o verbo ser na primeira pessoa (*bin*) remete à preposição “junto” (*bei*). A aproximação é fundamental porque a preposição *bei* não se refere tanto a uma relação de contenção, quanto de “habitar”. “Eu sou” (na primeira pessoa, i.e., existo) significa “eu habito-junto”. O *Dasein* habita o mundo e nisso está em jogo seu ser. Essa é uma maneira possível de expressar a estrutura fundamental da existência: “ser-no-mundo”.

<sup>232</sup> “Do ponto de vista ontológico, ‘mundo’ não é determinação de um ente que o *Dasein* em sua essência *não* é. ‘Mundo’ é um caráter do próprio *Dasein*.” *Ibid.*, p. 105, tradução levemente modificada.

Uma consequência importante para nossa análise desta mundanidade consiste em que a partir dela a “espacialidade” é compreendida de uma maneira peculiar. O modo de entender o lugar que o *Dasein* ocupa no mundo em relação aos outros (lugares) é modificado pela “promoção” a existencial do “ser-no-mundo”. O *Dasein* se conduz no mundo e o (pre)compreende<sup>233</sup> antes de determinar seu lugar: precisa relacionar-se com um ali para poder determinar o aqui. No § 23, intitulado “A espacialidade do ser-no-mundo”, Heidegger afirma: “De acordo com sua espacialidade, o *Dasein* nunca está imediatamente aqui, mas sempre lá, *de onde retorna* para aqui.”<sup>234</sup> A própria posição no mundo não é senão um retorno da viagem pelos outros lugares. O aqui do *Dasein* somente se pode determinar em função de sua inclusão no *plexo de referências* que se constitui desde sempre a partir do seu estar-no-mundo. Ecoa nesta sentença a interpretação arendtiana do pensamento alargado de Kant. E podemos compreender com mais precisão agora tanto porque o “ir em visita” não implica um colocar-se *de facto* como outra pessoa, quanto porque isso significa para Arendt uma afirmação (e não uma negação) da mundanidade do homem.

Um movimento similar, e de grande importância para a leitura arendtiana de Heidegger, pode se achar no tratamento do “ser-com”. Na crítica a Husserl e à possibilidade de pensar a empatia [*Einfühlung*] como fundamento da relação com os outros, Heidegger coloca o ser-com num momento ontologicamente anterior.

De acordo com a análise aqui desenvolvida, porém, é inerente ao ser do *Dasein* que, sendo, esteja em jogo o ser com outros. Enquanto ser-com, o *Dasein* ‘é’, essencialmente, em função dos outros<sup>235</sup>.

Previamente a qualquer *projeção* sobre os outros, o *Dasein* já está referido, no seu próprio conduzir-se no mundo, aos outros. Dessa maneira, o mundo [*Welt*] do homem é já desde sempre um ser-com [*Mit-welt*]. Independentemente do modo fático de estar com outros,

---

<sup>233</sup> Estamos aqui omitindo toda a problemática da interpretação originalmente utilitária que o *Dasein* faz do mundo. Segundo Villa, Arendt encontra aí uma inspiração para pensar o *homo faber*. Cf. VILLA. *Arendt e Heidegger*, p. 122. É importante ressaltar que a “função” que ocupa essa mundanidade originária do homem exerce um papel diferente em Arendt e em Heidegger.

<sup>234</sup> HEIDEGGER. *Ser e tempo*, p. 156, tradução levemente modificada, sublinhado nosso.

<sup>235</sup> *Ibid.*, p. 175, tradução levemente modificada.

o *Dasein* já está desde sempre referido a eles<sup>236</sup>. Assim como do mundo, o homem já está voltando dos outros. No mesmo sentido, acreditamos, o “ir em visita” não poderia ser entendido por Arendt no modo de um procedimento empático, no qual os outros são chamados *de facto* a participar, a partir do lugar que cada um ocupa por si próprio independentemente (antes) dos outros. Nesta aproximação com Heidegger podemos vislumbrar, de um novo ponto de vista, como a rejeição da empatia resulta na mundanidade, pensada como fundamento da existência. A idéia de “traçar uma ponte” aos outros para incluí-los no meu juízo supõe que meu lugar, que minha interioridade, pode estar dada para mim e assegurada *a priori*. Para Heidegger, e acreditamos que igualmente para Arendt<sup>237</sup>, a empatia pressupõe uma capacidade anterior de *assegurar* o próprio centro sem referência aos outros. E portanto, implica tanto uma relação centrada entre o agente e a ação quanto a afirmação de uma relação de diafanidade do eu com ele próprio<sup>238</sup>.

Esta teoria [da *Einfühlung*] surge em função da opinião segundo a qual o homem, em sua relação com outros homens, é inicialmente um ser isolado por si. Desta feita, seria preciso fundamentalmente começar pela procura de uma ponte que se colocasse entre um homem e outro e vice-versa. (...) Esta aparência de uma cisão prévia dos homens entre si é intensificada através do seguinte dogma que a filosofia trouxe consigo: o homem é inicialmente sujeito e consciência, e, enquanto um tal, aquele que é antes de tudo simplesmente dado de maneira certa para este sujeito<sup>239</sup>.

É preciso ressaltar que Heidegger não pretendia compreender o ser-com no sentido da pluralidade arendtiana. De fato, sua análise do ser-com conduz, em *Ser e tempo*, à importante temática da “queda” no “impessoal” [*das Man*] e da inautenticidade do cotidiano ser-no-

---

<sup>236</sup> “Se um homem existe, o homem já está transposto enquanto um existente para o interior de outro homem; *mesmo que não haja nenhum outro homem por perto*. Por isto, o *Dasein* do homem, o *Dasein* no homem significa – não exclusivamente, mas entre outras coisas – ser transposto para o interior de outro homem”. HEIDEGGER. *Os conceitos fundamentais da metafísica*, p. 237, tradução levemente modificada, sublinhado nosso.

<sup>237</sup> “Quando dizemos que ninguém a não ser Deus pode ver (e, talvez, possa suportar ver) a nudez de um coração humano, a palavra ‘ninguém’ inclui o nosso próprio eu...” ARENDT. *OR*, p. 117. Ou, em palavras de Tassin: “Não partimos de uma egoidade [*égoïté*] mas pelo contrário da pluralidade, constitutiva do mundo. Aí se marca a distância que separa Arendt da tradição fenomenológica herdada de Husserl...” TASSIN. *La question de l'apparence*, p. 67.

<sup>238</sup> Kateb assinala que é uma influência heideggeriana o que impede Arendt, como vimos, de entender o pensamento alargado como um modo de empatia. Concordamos plenamente com isso. Porém, isso implica para Kateb uma perda da capacidade política do juízo. Para nós, pelo contrário, implica a afirmação arendtiana da pluralidade mundana. Cf. KATEB. *The judgment of Arendt*, p. 148-149.

<sup>239</sup> HEIDEGGER. *Os conceitos fundamentais da metafísica*, p. 240.

mundo. Temática que se resolverá no ser-para-a-morte como condição da autenticidade, condição que acaba por isolar o *Dasein*<sup>240</sup>. A resolução ao desafio ontológico que, em Heidegger, gira em torno à *Entschlossenheit*, não passa pela pluralidade do aparecer no âmbito público do mundo comum<sup>241</sup>. Porém, nos elementos ressaltados, é possível reconhecer no tratamento heideggeriano do ser-no-mundo uma raiz daquilo que tínhamos considerado como central da noção arendtiana de juízo: em primeiro lugar, a abertura ao mundo como primordial, anterior a todo interesse com o vital ou o moral, i.e., uma “complacência desinteressada” pelo mundo; em segundo lugar, a pluralidade como condição de todo conduzir-se nesse mundo aberto pelo juízo e a ação política<sup>242</sup>. Mundo e pluralidade são

---

<sup>240</sup> “[Em Heidegger] o mundo, naquilo que tem de mais propriamente existencial, *não seria comum*, pois ele não se revela senão na experiência do nada experimentada pela angústia por um existente radicalmente separado” TAMINIAUX. *La fille de Thrace et le penseur professionnel*, p. 51. A escolha de Heidegger pela unidade e sua aposta anti-pluralista é acentuada por Taminiaux principalmente no primeiro capítulo do livro (“Os fenomenólogos da ação e a pluralidade”), onde tal escolha é associada a uma tendência heideggeriana a privilegiar a *teoria*. Tendência que Taminiaux identifica como um denominador comum em todo o projeto de Heidegger, e não somente na segunda seção de *Ser e tempo* (inaugurada com o ser-para-a-morte).

<sup>241</sup> Apenas como símbolo do abismo que separa as resoluções de um e de outro, assinalamos que, enquanto para Heidegger o contato com a própria morte é um momento imprescindível dessa resolução, para Arendt justamente esse contato (presente na experiência da dor) não pode ingressar no espaço da aparência, espaço onde a existência encontra, segundo ela, sua redenção. “Em outras palavras, a dor, que é realmente uma experiência limítrofe entre a vida, no sentido de ‘estar em companhia dos homens’ (*inter homines esse*), e a morte, é tão subjetiva e alheia ao mundo das coisas e dos homens que não pode assumir qualquer tipo de aparência.” HC, p. 60-61. “A morte, quer seja encarada como o ato de morrer ou como a *consciência íntima da própria mortalidade*, é talvez a experiência mais *antipolítica* que existe.” ARENDT. *Da violência*, p. 140, sublinhado nosso. A importância desta divergência no que diz respeito ao lugar da morte em ambos os autores não pode ser exagerada. Opera, no fundo, uma resolução distinta do problema da *Existenz*. Já no seu artigo de 1946, Arendt assinalava como Heidegger resolve a questão a partir da noção de *Self*, do ser si mesmo próprio. E isso, como dissemos, conduz seu pensamento à afirmação do isolamento. A singularidade da *Existenz* heideggeriana se resolve na solidão, ao passo que Arendt tenta levá-la em direção à pluralidade, à companhia. O ponto preciso onde os dois pensadores soltam as mãos é, conforme a própria leitura de Arendt, a radicalidade da afirmação do des-centramento. E, por isso, a relação entre ambos é ambígua: Heidegger explora como ninguém a incapacidade do homem de ser-centrado, mas abandona esse fato com a noção de *Self*. “Em Heidegger esta arrogante paixão pela vontade de ser um *Self* se contradiz a si mesma; pois nunca antes foi tão claro, como agora na sua filosofia, que isso é provavelmente o único ser que o Homem não pode ser.” ARENDT. *O que é filosofia da Existenz?*, p. 31. A morte aparece justamente nesse lugar, pois só ela pode preencher esta impossibilidade: “A antecipação da morte como existenciário foi introduzida para obter este resultado; pois na morte o Homem realiza o absoluto *principium individuationis*”. *Ibid*, p. 32. Por isso, o lugar sistemático que Arendt encontra no ser-para-a-morte heideggeriano é aquele do isolamento, e da incapacidade de encontrar-se entre iguais. “A característica mais essencial deste *Self* é seu absoluto egoísmo, sua separação radical de todos seus pares.” *Ibid*. Fazer do espaço público (onde a morte não pode aparecer) o lugar próprio da *Existenz* é símbolo e conteúdo da fundamental importância da pluralidade no “existencialismo político” de Arendt. “A própria *Existenz* nunca está essencialmente isolada; existe só na comunicação e no reconhecimento da *Existenz* de outros. Nossos pares nunca são (como em Heidegger) um elemento que, embora estruturalmente necessário, destrói a *Existenz*; pelo contrário, a *Existenz* somente pode desenvolver-se no estar-junto [*togetherness*] dos homens no mundo comum dado.” *Ibid.*, p. 37.

<sup>242</sup> Em palavras de Villa: “Transformada na noção de ‘pluralidade’, a condição da ação política, Arendt toma a noção heideggeriana de ‘ser-com’ numa direção radicalmente a-heideggeriana.” VILLA. *Arendt and Heidegger*, p. 123.

ontologicamente interdependentes<sup>243</sup>. É essa interdependência o objeto de nossa referência à filosofia de Heidegger, embora a leitura política que Arendt faz dessa relação se afaste depois dos “resultados” heideggerianos.

Como conseqüência da estreita relação entre mundo e pluralidade resulta que cuidar do mundo é cuidar do espaço que possibilita a pluralidade. Implica cuidar da possibilidade de aparecer de todas as outras posições, os outros lugares. Estar interessado pelo mundo é estar interessado na manutenção da pluralidade, na possibilidade do aparecimento dos *dokei moi*, porque de fato minha própria posição está em jogo ali. Eu não posso aparecer sem os outros, não posso obter minha identidade singular<sup>244</sup>. O essencial no “ir em visita” não é considerar os outros para poder chegar a uma unidade que supere as diferenças, a uma harmonia. Pelo contrário, implica uma consideração dos outros lugares que devem necessariamente manter-se como outros para eu poder afirmar meu aparecer no mundo público. O importante é o aparecer dos distintos lugares, que eu possa representá-los. A ubiqüidade (não empática, mas mundana no sentido heideggeriano), o estar sempre “de volta do mundo”, é essencial para a conformação de um mundo e da mundaneidade como dimensão humana, ao mesmo tempo que outorga à pluralidade seu sentido político<sup>245</sup>.

Portanto, a máxima da faculdade do juízo não deve ser compreendida através do prisma consensual, mas do plural<sup>246</sup>, o qual não significa, insistimos, a postulação da necessidade de um cuidado com os outros, de um sentimento de *fraternidade*. Isso implicaria

---

<sup>243</sup> Ou, nas palavras de Tassin: “Não há nada antes do mundo e o mundo não é nada antes de aparecer.” TASSIN. *La question de l'apparence*, p. 68.

<sup>244</sup> Por isso, não se trata tanto de que eu esteja *no* mundo quanto que eu sou *do* mundo.

<sup>245</sup> Tal capacidade é associada por Arendt, primeiramente, à imaginação kantiana e sua “liberdade” para representar o que está ausente, e depois à “reflexão”, entendida como a capacidade de tomar distância, a qual é condição da imparcialidade. “A imaginação, ou seja, a faculdade de ter presente o que está ausente, transforma um objeto em algo com que não tenho que estar diretamente confrontado (...) Essa é a ‘operação da reflexão’. (...) Removendo o objeto, estabelecem-se as condições da imparcialidade.” *LKPP*, 85-86. Se nossa interpretação da imparcialidade é correta, a capacidade de considerar lugares onde não estou é, em realidade, considerar meu lugar *mundanamente*, o que, para Arendt, significa considerá-lo politicamente.

<sup>246</sup> Em palavras de Vollrath: “A máxima não expressa outra coisa que o estar-com-outros-num-mundo-comum e o interesse por isso. O ajuizar evita que se chegue a uma concordância a partir do lugar de um desinteresse objetivo fora do mundo real, tal como aquele trazido pelo Législateur totalitário de Rousseau.” VOLLRATH. *Die Rekonstruktion der politische Urteils kraft*, p. 156.

a formulação de uma humanidade como fundamento da vida em comum. Como vimos, essa humanidade é para Arendt essencialmente a-mundana e somente pode se fortalecer num processo de perda do mundo. O cuidado não é com os outros, mas com o mundo.

Assim, a partir das análises feitas, estamos em condições de esclarecer que tipo de subjetividade é pensada como a especificamente política. Reiteramos que não se trata de supor um substrato íntimo como condição da prática política, mas simplesmente de apreender as qualificações que se podem atribuir ao “modo de ser” especificamente político. Pois bem, trata-se de um modo de ser mundano. É um modo de se dirigir ao mundo que cuida do espaço do aparecer. Não se coloca em jogo um sujeito abstraído de suas particularidades, nem “compassivo”, nem portador de uma disposição adequada para o “bem comum”. É, antes, uma figura que põe em primeiro plano sua dimensão política como determinante do seu modo de proceder *no âmbito público*. Isto é, que tem como disposição fundamental do seu modo de ser um *amor mundi*, um cuidado com o mundo. Não é um cuidado de si, não é um cuidado dos outros, é um cuidado com o espaço de aparecimento. Muito menos queremos dizer com isso que possamos encontrar indivíduos políticos e indivíduos a-políticos. Simplesmente afirmamos que se depreende da teorização de Arendt que a marca que determina a forma política de estar é o cuidando do mundo. Uma subjetividade política é uma subjetividade mundana.

Portanto, podemos afirmar que a leitura da *KU* não constitui um desvio da aposta arendtiana de pensar o político tal como a descrevemos na primeira parte do trabalho. Pelo contrário, os elementos retirados principalmente da “Análise do belo” se mostraram como insumos indispensáveis. De acordo com eles Arendt conseguiu dar forma a seu modo particular e, certamente, original, de pensar a especificidade da política. Os três primeiros “momentos” desta terceira parte do trabalho pretenderam mostrar como é possível dar continuidade à sua proposta apoiados na sua leitura da estética kantiana. A partir dela foi possível pensar como uma subjetividade mundana, implicada numa prática comunicativa,

projeta uma universalidade plural. Ou, sob um ponto de vista mais próximo ao eixo que nos conduziu desde o começo: aquilo que supomos (e assim lançamos) no juízo<sup>247</sup> é o que possibilita à singularidade não ser mais pensada a partir de sua privacidade, mas a partir do âmbito público-comum da pluralidade.

### **3.4 O espectador, ou sobre o sentido político das pérolas**

A aproximação à política desde um ponto de partida ontologicamente pessimista (na origem está o abismo da existência) orientou o caminho feito até aqui através do pensamento de Arendt. Vimos como a estética kantiana trouxe elementos importantes para enfrentar esse desafio e pensar a política como lugar onde as ações podem aparecer na sua intrínseca futilidade, no seu caráter de sem-fundamento: para pensar a dimensão existencial da política. O juízo se mostrou como a atividade política por excelência, pois ele permite cuidar desse espaço de aparecimento, sem eclipsar a unicidade e o des-centramento, condições ontológicas próximas a todo pensamento pós-metafísico, mas assegurando, ao mesmo tempo, a pluralidade e a mundanidade, pilares da aposta política arendtiana.

Uma figura, porém, aparece ameaçadora de toda nossa argumentação: o espectador. Em verdade, o problema não surge pela própria figura do espectador. Pois já vimos como Arendt incorpora no seu pensamento político a atitude de “afastamento” em relação às condições idiossincráticas (imparcialidade), e mostramos como isso implicava justamente um *amor mundi*. Inclusive, assim como a fenomenalidade da ação é preservada ao interpretá-la em analogia com as artes do desempenho, ela supõe também como contrapartida uma audiência: os críticos, os juízes. Fenomenalizar o espaço político colocando o mundo, enquanto espaço

---

<sup>247</sup> Para Arendt, o mundo como lugar de aparecimento da pluralidade; para Kant, o gosto como uma espécie de *sensus communis*.



de aparecer, como fundamento da vida política implica *eo ipso* assinalar um lugar ontológico para o espectador<sup>248</sup>.

Em segundo lugar, poderia pensar-se que o espectador não é em si mesmo um problema, enfim, porque ele pode se complementar com o ator. Tratar-se-ia simplesmente de duas dimensões incluídas na mesma figura: o cidadão. De fato, nossa análise mostrou os atores, os pertencentes ativos de uma comunidade política, como julgadores. São eles que redimem a ação através do juízo representativo. São eles que abrem o mundo e asseguram, com isso, a pluralidade ontologicamente imbricada com a sobrevivência do espaço público. Rastreamos essa interpretação desde a *Condição humana* até as *Lições sobre a filosofia política de Kant*.

Contudo, acreditamos que a problemática do espectador coloca questões mais profundas e interessantes. Para começar, neste último texto mencionado, Arendt, surpreendentemente, parece *por momentos* descolar o espectador do ator. Aquele aparece como uma instância separada, de não-participação, de não implicação na ação. Arendt parece se referir a duas “figuras” como diferentes e até opostas.

A vantagem que o espectador leva é que ele vê o jogo como um todo, enquanto cada um dos atores sabe apenas a sua parte, ou, se tivesse que julgar da perspectiva do agir, saberia apenas a parte do todo que lhe concerne. O ator é parcial por definição. (*LKPP*, p. 88)

O objetivo das páginas que se seguem será mostrar três coisas: que esse movimento não é *necessariamente* contraditório com o afirmado em relação ao juízo representativo, que não se trata de uma “virada” no pensamento de Arendt, mas que responde a uma preocupação que atravessa e define seu pensamento e que, mais uma vez, alguns elementos da estética

---

<sup>248</sup> Concordamos com a afirmação de Beiner segundo a qual “Este interesse pelo espectador que julga é simplesmente a ampliação arendtiana da política em termos de virtuosismo ou interpretação. As ações do ator precisam do juízo do espectador como qualquer outro intérprete” BEINER. Hannah Arendt y la facultad de juzgar, p. 182. A interdependência entre ator e espectador é também assinalada com precisão por DUARTE. A dimensão política da filosofia kantiana segundo Hannah Arendt, p. 127. Paralelamente, *Idem. O pensamento à sombra da ruptura*, p. 227, s. Do mesmo modo, Tassin compreende a figura do espectador como a contrapartida ontológica do deslocamento desde a “questão do Ser” em direção à “questão da aparência”. Cf. TASSIN. La question de l'apparence, p. 67 e s.

kantiana são retomados por ela para o tratamento de tal problemática. Não pretendemos empreender a ingrata tarefa de “defender” o pensamento arendtiano nem “salvá-lo” de contradições: não queremos ressaltar tanto sua coerência, quanto sua complexidade e riqueza.

A origem conceitual dessa nova figura que estamos tratando aqui não é uma reconsideração sobre a relevância política da *bios theoretikos*<sup>249</sup>: não vemos como a leitura mais rica aquela que entende a ênfase no juízo do espectador como um refúgio da filósofa, nos últimos anos da sua vida, no lar do *theorein*. Pelo contrário, consideramos que a origem conceitual da figura do espectador pode ser encontrada no mesmo lugar de onde começamos o percurso deste trabalho: o desafio *filosófico-político* do sentido na condição pós-metafísica, i.e., num contexto desenhado a partir da idéia da ruptura do fio da tradição.

Na aproximação feita com Nietzsche, um dos elementos que tentamos ressaltar foi como a crise dos universais<sup>250</sup> colocava esses pensadores de diante do “abismo” do sentido e procurando “inspirações” em cenas pré-metafísicas. A partir desse estado de coisas, configuram-se duas problemáticas principais que funcionam como duas grandes vias: a primeira é a já mencionada futilidade da ação que, se por uma parte exalta a sua fenomenalidade, por outra confere aos assuntos humanos uma inexpugnável fragilidade. Conforme Arendt, como foi dito, a tradição da metafísica ocidental tem seu mítico começo no enfrentamento com tal fragilidade. A outra constelação problemática, a outra “via”, está

---

<sup>249</sup> Nem mesmo, estamos tentados a afirmar, sobre a relevância da moral, entendida como uma relação consigo mesmo. O que não significa que o juízo não tenha uma relevância para a moral. Ele tem uma relevância fundamental, a qual se faz notar principalmente em momentos de crise, onde talvez somente o juízo possa “salvar” o homem *individualmente*. Esta questão é tratada por Arendt com apreciável atenção em “Algumas questões de filosofia moral” e em “Responsabilidade pessoal sob uma ditadura”. O tema claramente preocupa a Arendt. Mas consideramos que ela mantém a clareza sobre a distinção entre a reflexão política e a moral. Vale repetir a indicação feita pela própria Arendt: quando se trata da relevância moral do juízo “...vamos nos ater aos homens na sua singularidade e deixar fora de consideração todas as questões políticas (...) Assim, vou falar sobre a ação não política, que não ocorre em público” ARENDT. Algumas questões de filosofia moral, p. 178.

<sup>250</sup> Outro ponto no qual Arendt coincide com Nietzsche é no diagnóstico segundo o qual a niilização dos universais não teria passado de um fenômeno atinente a uma elite intelectual se não fosse pelo cristianismo que levou o platonismo ao povo. A crise é, por isso, agora um fenômeno global. “Essas ‘mortes’ modernas – de Deus, da metafísica, da filosofia e, por implicação, do positivismo – tornaram-se eventos com conseqüências históricas consideráveis, já que, com o início de nosso século, deixaram de ser uma preocupação exclusiva das elites intelectuais para ser não tanto a preocupação, mas o pressuposto comum irrefletido de quase todo mundo” ARENDT. *LM*, p. 11.

relacionada com a perda dos fios condutores dos parâmetros, das medidas, que orientavam a vida: a desorientação. Tentaremos mostrar que ambas as problemáticas são convergentes e estão em estreita relação com a reflexão arendtiana tanto sobre a história quanto sobre a figura do espectador.

Como é sabido, e muitas vezes criticado<sup>251</sup>, Arendt procura na *polis* um modelo para pensar a política. Perguntamos, então, que resposta ofereceria esse modelo para o problema ontológico-político da futilidade da ação. Qual foi a resposta grega diferente da saída metafísica da filosofia em direção à vida contemplativa? O próprio índice da *Condição humana* nos indica um lugar onde procurar a resposta. Depois da exposição dos traços ontológicos gerais em torno de “A fragilidade dos assuntos humanos” (§ 26), o § 27 tem por título: “A solução grega”. Se o compreendemos bem, o núcleo dessa solução está simbolizado no discurso fúnebre atribuído a Péricles por Tucídides:

Já demos muitas provas de nosso poder, e certamente não faltam testemunhos disto; seremos portanto admirados não somente pelos homens de hoje mas também do futuro. Não necessitamos de um Homero para cantar nossas glórias, nem de qualquer outro poeta...<sup>252</sup>

A futilidade da ação podia ser uma experiência concreta para os gregos ao pensar que inclusive “...um empreendimento grandioso como a guerra de Tróia pudesse ter sido esquecido sem um poeta que o imortalizasse centenas de anos depois...” (HC, p. 209-210). A solução grega, portanto, foi criar um espaço onde os grande feitos e palavras dos homens tivessem assegurada sua imortalidade. Um espaço que reproduzisse uma “pequena Tróia” mas

---

<sup>251</sup> Apenas como exemplo das críticas que foram feitas a Arendt por “idealizar” o modelo da *polis* e, assim, tornar inoperante seu pensamento para situações políticas contemporâneas, citamos Flynn: “Porém esse é para nós exatamente o problema, qual seja, que todas as formas de sociedade são conceitualizadas em termos ou de uma privação vis-à-vis a polis, ou uma repetição dela (...) é impossível decidir se a polis é uma instância ideal das categorias, ou se as categorias são derivadas da instituição histórica da polis.” Por isso, o autor conclui em seguida que “A noção arendtiana da pluralidade real dos homens é, segundo nossa opinião, inadequada como fundamento da política...” FLYNN. The concept of the political and its relationship to plurality in the thought of Hannah Arendt, p. 118, 122.

<sup>252</sup> TUCÍDIDES. *História da guerra do Peloponeso*, p. 100.

sem deixar liberado ao acaso da confiança num futuro poeta a imortalidade dos feitos extraordinários que ali os homens fizessem<sup>253</sup>.

“A solução grega original e *pré-filosófica* desta fragilidade [do significado da ação] havia sido a fundação da *polis*.” (HC, p. 209, sublinhado nosso). Foi um remédio porque foi fundado um espaço no qual não houvesse necessidade de Homero, uma vez que a função ontológica que ele tinha cumprido para os participantes da guerra de Tróia seria levada a cabo pelo espaço fundado para o aparecimento dos cidadãos.

...a *polis* era uma garantia aos que haviam convertido mares e terras no cenário do seu destemor de que não ficariam sem testemunho (...) Em outras palavras, a convivência dos homens sob a forma de *polis* parecia garantir a imperecibilidade das mais fúteis atividades humanas – a ação e o discurso – e dos menos tangíveis e mais efêmeros ‘produtos’ do homem – os feitos e as histórias que deles resultam. A organização da *polis*, fisicamente assegurada pelos muros que rodeavam a cidade, e fisionomicamente garantida por suas leis – para que as gerações futuras não viessem a desfigurá-las inteiramente – *é uma espécie de memória organizada*. (HC, p. 210, sublinhado nosso)

Permitimo-nos a citação do trecho completo porque nos parece de fundamental importância. No livro a importância que tem a defesa da especificidade da ação em detrimento da fabricação e o labor muitas vezes obscurece o caráter centrífugo que contém a fenomenalidade da ação. Não é ela própria que resolve o dilema ontológico. A ação como tal não é autônoma. É um “dispositivo” estritamente *político* que permite elaborar uma resposta à condição trágica do homem. Ou, pelo lado inverso, o âmbito do político, embora tenha raízes *na experiência* da ação, não se constitui se não por meio de um dispositivo coletivo que transcenda a dimensão do agir conjunto (sem eliminá-la)<sup>254</sup>. Tal dispositivo consiste em

---

<sup>253</sup> “Falando metafórica e teoricamente (e não historicamente, é claro), é como se os que regressaram da guerra de Tróia desejassem tornar permanente o espaço da ação decorrente de seus feitos e sofrimentos, e impedir que esse espaço desaparecesse com a dispersão e o regresso de cada um a seu lar.” HC, p. 210-211. No mesmo sentido: “A grande vantagem da organização da vida pública da polis [*the polis organization of the public life*] era que, a polis, pela força estabilizante de seu muro da lei, podia dar aos assuntos humanos uma solidez que a ação humana em si mesma, na sua intrínseca futilidade e dependência da tarefa imortalizante dos poetas, jamais poderia possuir.” ARENDT. The great tradition I. Law and Power, p. 716-717.

<sup>254</sup> Numa conferência ditada em 1953 e publicada recentemente (2007) pela primeira vez, Arendt é explícita neste ponto: “Nem para a *politeia* grega [*Greek polity*] nem para a república romana foi jamais a ação a experiência política central. É a base da cidade-estado que as pessoas possam viver permanentemente juntas e não meramente juntar-se para grandes empreitadas. É entre cidadãos que emergem os assuntos políticos no sentido mais estreito [*narrow*] e familiar, e as experiências centrais dos cidadãos se originam muito mais neste viver junto de que no agir junto.” ARENDT. The great tradition II. Ruling and being ruled, p. 948. Num sentido, acreditamos, similar, afirma Vollrath: “...ademais, isso indica que a liberdade pode ser certamente o

fundar um espaço de lembrança organizada, i.e., um espaço que cumpra a mesma função ontológica que Homero. Assim, o fio que nos conduziu até aqui, a relação entre o singular e o universal, se mostra agora sob uma nova luz. Como vimos na primeira parte, a singularidade era contrapartida da *novidade* do evento/ação, e, por isso, a contraposição singularidade/universalidade pode também ser pensada como a dialética entre o novo e o perene. A “solução grega” mostra que compreenderíamos mal a filosofia política de Arendt se a colocarmos inteiramente do lado do novo. Não é bom, para poder apreender o núcleo (sem dúvida, problemático) do político arendtiano, confundir público e político. Arendt pensa este último no intento de conservar no interior do dispositivo político os momentos de novidade e de conservação. Por isso, como veremos, a figura do espectador não é estrangeira ao “momento” arendtiano e, tentaremos mostrar, também está por trás da escolha pelo juízo de gosto.

Sobre a função ontológica daquela figura, retorna a reflexão arendtiana no texto “O conceito de história – antigo e moderno”. Ali o “grande e doloroso paradoxo que contribuiu (talvez mais que qualquer outro fator isolado) para o aspecto trágico da cultura grega em suas manifestações máximas” (*BPF*. CoH, p. 75) é reformulado em termos da relação do homem com a natureza vista a partir do par mortalidade/imortalidade. O núcleo do paradoxo, contudo, não se afasta da questão central da futilidade da ação. Pois ele consiste, no contexto antigo, justamente em que, por um lado, a grandeza humana era considerada como residindo em feitos e palavras – essencialmente fúteis – ao mesmo tempo que tudo era medido com relação à natureza – essencialmente ser-para-sempre. Enquanto a grandeza na natureza era compreendida em termos de permanência, a humana era vista nas menos duradouras das atividades. Na futilidade da ação, portanto, se mostra a inadequação do homem, que

---

assento do político, mas não o princípio da sua organização. Isso conduziria a um ‘espontaneismo’...” VOLLRATH. *Actuar y juzgar*, p 163.

(enquanto, além de *zoe*, é capaz de *bios*) é o único ente que morre no cosmos dos seres imortais. Arendt mantém aqui sua posição no que diz respeito à resposta grega ao paradoxo:

A solução grega originária do paradoxo era poética e não filosófica. Ela consistia na fama imortal que os poetas podiam conferir à palavra e aos feitos, de modo a fazê-los perdurar não somente além do fútil momento do discurso e da ação, mas até mesmo da vida mortal de seu agente. (BPF. CoH, p. 75)

Ao outorgar imortalidade (*athanatídzein*), o poeta-*polis* permite reintegrar o homem no movimento circular da natureza, permite ao homem se sentir em companhia das coisas que duram para sempre<sup>255</sup>. O “lugar” ontológico que Arendt descreve aqui parece ser similar ao ocupado pela *polis-Homero* da *Condição humana*. Mas agora esse lugar adquire novas qualificações ao ser pensado a partir do conceito antigo de história. Se antes a *polis* era associada à figura do poeta, agora esta ganha densidade conceitual ao ser equiparada à figura do historiador. De acordo com esta perspectiva, a tarefa do poeta e do historiador são equivalentes e políticas, se pensarmos a *polis* como lembrança organizada. Assim, a argamassa que cimenta o trinômio *polis-poeta-historiador* é a recordação.

Contudo, se os mortais conseguissem dotar suas obras, feitos e palavras de alguma permanência, e impedir sua perecibilidade, então essas coisas ao menos em certa medida entrariam no mundo da eternidade e aí estariam em casa, e os próprios mortais encontrariam seu lugar no cosmo, onde todas as coisas são imortais, exceto os homens. A capacidade humana para realizá-lo era a recordação, Mnemósine, considerada portanto como mãe de todas as demais musas. (BPF. CoH, p. 72)

A tarefa do poeta e historiador (postos por Aristóteles na mesma categoria, por ser o seu tema comum a *praxis*) consiste em fazer alguma coisa perdurar na recordação. (BPF. CoH, p. 74).

Na percepção da grandeza dos feitos e acontecimentos humanos, os historiadores gregos, Tucídides não menos que Heródoto, foram descendentes de Homero e Píndaro. (A tradição do pensamento político, p. 92).

Falta ainda mais um elemento para concluir o quadro que queremos apresentar. A figura do historiador antigo pode cumprir sua tarefa existencial por ter uma característica que a distingue como tal e a afasta do conceito moderno de historiador: a objetividade. Porém, essa objetividade deve ser entendida de maneira radicalmente diferente da que se tornou

---

<sup>255</sup> O filósofo responderá ao paradoxo procurando a imortalidade longe dos assuntos humanos, num contato mudo e passivo com ela: “...o *noús* aristotélico, a mais alta e humana capacidade de pura visão, não pode traduzir em palavras o que testemunha...” BPF. CoH, p. 77

parâmetro da história moderna, chamada por Arendt de “objetividade eunuca”. Para a figura do historiador antigo, a objetividade não é senão *imparcialidade*<sup>256</sup>, a qual, por sua vez, implica em assumir um ponto de vista suficientemente afastado de modo a *deixar aparecer* a grandeza dos feitos e palavras.

A imparcialidade homérica assentava-se sobre o pressuposto de que as grandes coisas são auto-evidentes e brilham por si mesmas; de que o poeta (ou, mais tarde, o historiógrafo) tem somente de preservar sua glória. (BPF. CoH, p. 82).

O não estar implicado na ação aqui é entendido como a distância do poeta para quem as ações aparecem. E quem está encarregado de contá-las (Homero, Heródoto e a *polis*) acaba por ocupar a mesma função ontológica, uma vez que, através da *imparcialidade*, dão uma permanência “não natural” àquilo que aparece por si próprio, àquilo que pode ser julgado segundo o critério da grandeza, i.e., a ação na sua fenomenalidade. Inicialmente problemática para uma filosofia política cujo eixo se encontra na ação e na defesa da *vita ativa*, a figura do espectador ganha solidez se é vista através do prisma da “função ontológica”, na medida em que ela pode ser considerada não só como uma instância coerente com a ação, mas ainda como uma contrapartida dela. Para aparecer, não somente a ação se deve liberar do modelo da *poiesis*, mas também deve “fazer sentido” o agir: deve, de alguma maneira, dar uma “resposta” à condição trágica de sua futilidade (sem anulá-la). E, para isso, é fundamental o espectador, que não é uma pessoa, mas a *polis*. Propomos, então, descolar um pouco a figura do espectador dos indivíduos particulares que julgam e aproximá-la da função ontológica de um modo de organização política. Tentamos tomar distância das leituras que, centradas no aspecto antropológico do juízo, e fazendo dele uma prerrogativa *exclusiva* do indivíduo, lamentam ou celebram a face retrospectiva (o “não estar implicado”) do juiz<sup>257</sup>. A *polis*, ela

---

<sup>256</sup> “A imparcialidade, e com ela toda historiografia legítima, veio ao mundo quando Homero decidiu cantar os feitos dos troianos não menos que os dos aqueus (...) Essa imparcialidade homérica, ecoada em Heródoto, que decidiu impedir que ‘os grandes e maravilhosos feitos de gregos e bárbaros perdessem seu devido quinhão de glória’, é ainda o mais alto tipo de objetividade que conhecemos”. BPF. CoH, p. 81.

<sup>257</sup> Para uma defesa recente da identificação entre espectador e cidadão cf. GARSTEIN. The elusiveness of Arendtian judgment, p. 1072 e s., 1092, 1097-1100.

própria, é uma função de juízo, que acolhe a novidade integrando-a numa dimensão de perenidade.

Independentemente da discussão historiográfica específica sobre as “noções de história”, ou a questão metodológica da teoria política<sup>258</sup>, queremos ressaltar que, para Arendt, a história (entendida como *estória* e não como História<sup>259</sup>) é um elemento central para o pensamento político, especificamente no sentido que tentamos percorrer neste trabalho: o pensamento da especificidade da política em termos ontológicos. Trata-se de um elemento controverso, principalmente para aqueles que pretendem ler a *Urteilkraft* como *phronesis*, porque aí se revela certa falta de autonomia dos atores políticos<sup>260</sup>. Antes da introdução do espectador, talvez fosse possível pensar que a “questão político-ontológica” poderia ser resolvida com a criação de uma comunidade de cidadãos que praticassem o juízo político tal

---

<sup>258</sup> Disch, por exemplo, considera o contar estórias [*storytelling*] como uma inovação metodológica importante introduzida por Arendt, o “aspecto mais provocativo de seu pensamento político” embora “poucos acadêmicos tenham tentado tirar desses ‘comentários dispersos’ uma posição sobre epistemologia ou método.” DISCH. *More truth than fact. Storytelling in Arendt’s writings*, p. 666. Segundo Disch, de fato, a aproximação arendtiana a toda a problemática política, entendida como um intento de compreensão crítica, pode se esclarecer a partir do “contar estórias”. Uma análise semelhante pode ser encontrada em VOLLRATH. *Hannah Arendt and the Method of political thinking*, p. 181-182. É importante ressaltar que nossa aproximação à problemática do *storytelling* corre o risco de distorcer o que diz respeito ao lugar meta-teórico que ocupa no pensamento arendtiano. Não consideraremos os elementos metodológicos nem faremos referência ao proceder da teoria política. Aqui nos interessa apenas o lugar que a história ocupa no que chamamos de “dispositivo ontológico-político”, i.e., na compreensão da especificidade da política a partir de uma aproximação existencial. Por isso, nosso enfoque da noção de *storytelling* é em grande medida parcial e está circunscrito aos limites do fio condutor que nosso trabalho exige. Assim, perderemos muito da riqueza dessa noção, principalmente em relação ao próprio exercício arendtiano de contar estórias (segundo Disch, exemplificado de modo mais acabado na sua obra fundamental, *As origens do totalitarismo*, e meta-teorizado nas *LKPP*). Num ponto intermediário, combinando o aspecto metodológico com a função ontológica de contar estórias (principalmente em relação com a constituição narrativa da identidade) cf. BENHABIB. *Hannah Arendt and the redemptive power of narrative*, p. 186-190. Benhabib conclui, finalmente (p. 191 e s.), que na figura do *storyteller* se combinam duas tendências contraditórias presentes em Arendt: por um lado, a teórica da *Ursprungsphilosophie*, pretensamente enfatizadora da continuidade entre a origem e o presente, filiada com Heidegger e Jaspers; e, por outro, a defensora da história fragmentada, inspirada pelo *flâneur* benjaminiano. Retomaremos esta última indicação no final do trabalho, mas ali seguiremos André Duarte que, contrapondo-se explicitamente à leitura de Benhabib, afirma que: “... não parece pertinente a interpretação crítica proposta por Seyla Benhabib, que acusa no pensamento de Arendt uma ‘tensão’ irresolúvel (...) ver-se-á que Arendt conjuga ambos os princípios de maneira extremamente produtiva...” DUARTE. *O pensamento à sombra da ruptura*, p. 129. Aguiar, por sua parte, retomando elementos das leituras de Disch e Benhabib, explora a figura do *storyteller* como uma metáfora da atividade filosófica defendida (e posta em prática) por Arendt. AGUIAR. *Filosofia e política no pensamento de Hannah Arendt*, p. 14-15, 167 e, principalmente 202-212 (cap. 9: “O filósofo como storyteller”).

<sup>259</sup> Seguindo a tradução de Mauro Barbosa de Almeida, com as expressões “estória” e “História” pretendemos retomar a distinção conceitual que Arendt introduz em CoH entre a história entendida como relato (“*story*”, para nós “estória”) e a história entendida no sentido moderno, como processo, como *Weltgeschichte* (“History”, para nós “História”). Utilizaremos a palavra “história” nos casos em que essa distinção não esteja em questão.

<sup>260</sup> Em palavras de Beiner: “O ator político não pode por si só produzir sentido; o ator precisa do espectador, e daí deriva a necessidade do juízo.” BEINER. *Hannah Arendt y la facultad de juzgar*, p. 251.



como ele foi desenhado a partir da comparação com o juízo estético de Kant. E não estaríamos totalmente errados; pois, de fato, o espectador nunca se descola totalmente do ator. Nesse caso, a passagem na qual Arendt “separa” as duas figuras teria de ser compreendida como um aviso da autora respeito dos riscos da identificação entre os dois momentos, sobretudo chamando a nossa atenção quanto à não-soberania dos atores em relação às suas próprias ações, mostrando, mais uma vez (o des-centramento do agente, como vimos anteriormente, caminhava no mesmo sentido), que a autonomia nunca foi o eixo de sua proposta. Na identificação dos dois momentos (ator/espectador) pode ser esquecido o fato *fundamental* de que esse des-centramento está intimamente relacionado com o caráter imprevisível (e irreversível) das ações políticas e a incontornável indeterminação dos assuntos humanos (a história), sempre abertos, por isso, à possibilidade do novo. Pode até permanecer oculto que o “dispositivo” ontológico-político que Arendt coloca em jogo é mais complexo que a prática pluralista de uma subjetividade mundana. O que acontece no âmbito público é ontologicamente mais profundo que isso. Embora seja imprescindível acentuar a relevância da pluralidade e das relações com os outros no pensamento político de Arendt, a organização política de um espaço tem outras complexidades<sup>261</sup>. Insistindo no mesmo sentido da já mencionada “solução grega”,

Mas essa luz, condição prévia de toda manifestação real, é enganadora enquanto for *apenas pública e não-política*. O espaço da aventura e do empreendimento desaparece assim que tudo chega a seu fim (...) Esse espaço público só se torna político quando assegurado numa cidade, quer dizer quando ligado a um lugar palpável que possa sobreviver tanto aos feitos memoráveis quanto aos nomes dos memoráveis autores, e possa ser transmitido à posteridade na sequência das gerações (...) Essa estreita união do

---

<sup>261</sup> Concordamos neste ponto com Bignotto: “Para ela [Arendt] os homens não precisam apenas da companhia dos outros para exercer sua liberdade, eles precisam de um espaço público *politicamente organizado*. Isso implica em dizer que o mundo da política, solo da liberdade, não pode ser confundido com um terreno intersubjetivo no qual os homens estabelecem relações entre si, mas não necessariamente *ações políticas*” BIGNOTTO. Totalitarismo e liberdade no pensamento de Hannah Arendt, p. 116, sublinhado nosso. Embora o autor não esteja colocando em relevo nesse momento a contraposição ator/espectador (é a ação política o que ele quer ressaltar), acreditamos que não estamos forçando sua leitura. Pois seu argumento se encaminha no sentido de indicar a indeterminação da história e do mundo humano como um elemento que não pode ser excluído ao pensar esse espaço público politicamente organizado. Justamente, essa indeterminação da história, essa aposta arendtiana contra a história entendida como processo, é fundamental para a compreensão da figura do espectador.

político com o homérico é de grande importância para a compreensão de nosso conceito de liberdade política tal como aparece em sua origem na *polis* grega<sup>262</sup>.

Essa profundidade é o que queremos trazer à luz na consideração histórica da política. Pois essa dimensão, metaforizada na figura do espectador, diz respeito a um espaço no qual os atores podem ver redimido o sentido do agir sem ser eles, individualmente, *produtores* desse sentido, com o qual o agir perderia toda a sua realidade fenomênica, todo o seu brilho – não se trataria, de fato, de *ações políticas*, i.e., livres. Pensado como espaço político, *a metáfora* do contador de histórias (espectador *imparcial*) representa esse lugar ontológico onde uma permanência é possível sem um sujeito produtor, a perenidade é possível junto ao novo.

Encontramos, neste momento, o primeiro ponto que Arendt retoma, nessa constelação problemática, da estética kantiana: é uma estética centrada na figura do *espectador* e não na figura do gênio. A passagem de um âmbito de reflexão ao outro é assinalada pela própria Arendt. Nas *LKPP*, retoma o conceito kantiano de história que representa, como veremos, o oposto do sentido político de história que Arendt está pensando. Mas há um momento desse conceito que interessa a ela: o espectador da Revolução Francesa. É ele, e não os revolucionários, quem, com seu entusiasmo (ou poderíamos dizer, louvor), faz “da revolução um ‘fenômeno... a não ser esquecido’” (*LKPP*, p. 79). Na *KU*, acrescenta Arendt, Kant “...confronta-se com um problema análogo (...) Em sua discussão sobre o juízo estético, Kant faz uma distinção entre o gênio e o gosto.” (*Ibid.*). Podemos nos servir da escolha estética kantiana pelo espectador, ao invés do gênio, para compreender o sentido político do espectador da história. O gênio *produz* a obra, nele converge o sentido que é lançado ao mundo na obra de arte<sup>263</sup>. Insistindo em que não se trata de indivíduos, mas de “lugares ontológicos”, entronizar a figura do gênio (entendido como autônomo) equivaleria a resolver

---

<sup>262</sup> ARENDT. *WP*, p. 54.

<sup>263</sup> A desconfiança arendtiana com a figura do gênio se mostrava já na *HC* pela proximidade dele com o *homo faber*, e portanto como veículo para substituir a grandeza das ações pelo valor dos produtos. Nesse momento da reflexão arendtiana o problema com o gênio reside em que seu “quem” acaba por ser reduzido à coisa por ele produzida: “Contudo, a profunda veneração que a idade moderna se dispôs a dedicar ao gênio, beirando tantas vezes a idolatria, dificilmente invalidaria o fato elementar de que a essência de quem alguém é não pode ser reificada por si mesma.” *HC*, p. 222-223, tradução levemente modificada.

a fragilidade dos assuntos humanos no agente, por causa disso soberano. Ao ressaltar o espectador kantiano da Revolução Francesa, verificamos uma certa coerência do movimento do pensamento de Arendt; coerente com a “solução grega” da *HC*; coerente com a insistência na função ontológico-política da *polis*-poeta-historiador.

A condição *sine qua non* da existência de objetos belos é a comunicabilidade; o juízo do espectador cria o espaço sem o qual nenhum desses objetos poderia aparecer. O domínio público é constituído pelos críticos e espectadores, não pelos atores e criadores [*makers*]. (LKPP, p. 81)

Primeira contribuição, portanto, da estética kantiana: a história perde seu sentido político se a compreendemos como produzida pelos homens excepcionais, pelos gênios<sup>264</sup>: é fundamental, portanto recuperar o lugar ontológico do espectador.

Porém, não acaba aí a retomada arendtiana. Pois, se identificamos o espectador kantiano da bela natureza com a figura do poeta-historiador-polis, a noção de gosto intrínseca àquele tem também importantes significações políticas. Voltamos por isso sobre o que tínhamos ressaltado na “Análítica do belo” como relevante para pensar o juízo político, mas agora a partir dessa nova perspectiva. A nossa proposta exegética é problemática, pois, ao considerar os mesmos elementos a partir de duas problemáticas distintas, os tingimos de ambigüidade<sup>265</sup>. Apesar de reconhecermos o caráter problemático de nossa proposta,

---

<sup>264</sup> Esta questão tem um desenvolvimento amplo no pensamento de Arendt. Pode se achar, principalmente em CoH, mas também já na *HC*. Ali Arendt assinala: “Embora todos comecem a vida inserindo-se no mundo humano através do discurso e da ação, ninguém é autor ou criador da história de sua própria vida. Em outras palavras, as histórias, resultado da ação e do discurso, revelam um agente, mas esse agente não é autor nem produtor (...) embora a História deva a sua existência aos homens, obviamente não é ‘feita’ por eles.” *HC*, p. 197,198. O alvo principal desta crítica arendtiana é Marx, pois, como afirma Duarte, segundo Arendt, Marx considera que a história “...pode ser feita pelos homens em total consciência do que eles estão fazendo.” DUARTE. *O pensamento à sombra da ruptura*, p. 107. O principal problema que Arendt coloca nesta concepção da história à luz da *fabricação* “...reside em sua concepção da história como o ‘produto’ da ação humana consciente, o que equivaleria a compreender a ação política de acordo com os moldes da atividade da fabricação e da violência.” *Ibid*, p. 108.

<sup>265</sup> Devemos acrescentar, como problema, que Arendt não faz referência a essa “dupla leitura” e que ambos os pontos de vista estão entrelaçados nos seus apontamentos para as conferências. Trata-se, portanto, de uma aproximação exposta a inúmeras objeções. Acreditamos que a possibilidade de encontrar um ponto comum (mesmo que ambigüamente) entre a problemática do juízo representativo e da futilidade da ação vale a pena, desde que se reconheça sua condição de mero ensaio interpretativo. Cabe assinalar que esta proposta foi inicialmente inspirada, embora com um sentido valorativo diferente, pela leitura de Beiner: “Se a consideramos desde a perspectiva nietzscheana, é manifesto que, para Arendt, julgar não é simplesmente uma capacidade dos seres políticos (embora fosse isso o que num princípio a levou a refletir sobre a faculdade de julgar). Em realidade sua função devém ontológica (tal é a idéia que subjaz sob a ‘ruptura’ entre o que chamei

consideramos, ao mesmo tempo, que ela enriquece a leitura e interpretação do pensamento de Arendt, na medida em que amplia os pontos de contato desse pensamento com a “Análítica do belo”. Acreditamos que essa ambigüidade não seja uma incoerência nem uma “virada”, pois, como tentamos mostrar até aqui, o que está em jogo em ambos os casos acompanha grande parte do percurso intelectual de nossa filósofa.

Qual é, então, a contribuição do gosto para pensar a função ontológica do poeta-historiador-polis? Em primeiro lugar, compartilha com eles a *imparcialidade* que encontrávamos no conceito antigo de história (contraposta à objetividade eunuca dos modernos). Pois, como vimos, trata-se, no gosto, de uma imparcialidade que é discriminativa (permitindo o louvor) e, ao mesmo tempo, deixa aparecer aquilo que por sua essência aparece: o belo. O distanciamento (permitido pela imaginação) que antes consideramos como politicamente valioso porque permitia a abstração dos interesses morais e vitais para deixar aparecer a condição política do homem, agora também mostra sua riqueza, ao entendê-lo como a separação do poeta-historiador em relação ao herói cuja história é contada e cuja ação é imortalizada (e redimida) por aquele<sup>266</sup>. O poeta é Homero, e, não por acaso, é cego. “Fechando os olhos, tornamo-nos espectadores imparciais, não diretamente afetados pelas coisas visíveis. O poeta cego.” (LKPP, p. 88).

---

a primeira teoria – ‘política’ – do juízo e a segunda – ‘contemplativa’ –).” BEINER. Hannah Arendt y la facultad de juzgar, p. 262. Num estudo sobre a teoria arendtiana do juízo, Passerin d’Entrèves concorda com a exposição de Beiner e distingue “dois modelos distintos, um deles apoiado no lugar do ator, o outro no lugar do espectador, que são em alguma medida opostos.” PASSERIN d’ENTRÈVES. Arendt’s theory of judgment, p. 246. E inclusive identifica o segundo modelo com uma fase posterior (*later phase*) do seu pensamento. Não concordamos com a idéia de ruptura nem com o carácter contemplativo atribuído ao segundo “momento”. Vale repetir aqui que não foi e não é nossa primeira intenção expor a coerência última do pensamento arendtiano (e, menos ainda, de sua “teoria do juízo”) mas mostrar como a “Análítica do belo” é importante para a compreensão de problemáticas que consideramos centrais nele.

<sup>266</sup> Pode-se considerar que Arendt sugere uma possível conexão entre esses dois “aspectos” da imparcialidade na seguinte citação: “Guarda conexão com esta convicção interior da sacralidade da vida como tal (...) a ênfase na importância decisiva do auto-interesse, ainda tão proeminente em toda a filosofia política moderna. Em nosso contexto, isso significa que o tipo de objetividade de Tucídides, não importa quão admirado possa ser, não mais possui qualquer base na vida política real. Sob essas condições, a objetividade perdeu sua validade na experiência, divorciou-se da vida real e se tornou a ‘estéril’ questão acadêmica que Droysen corretamente denunciou como eunuca” BPF. CoH, p. 83.

Em segundo lugar, a função ontológica do juízo de gosto em relação à problemática histórico-política aqui colocada em relevo se mostra com mais força em dois elementos, já tratados: o caráter reflexionante do juízo e a validade exemplar.

Como vimos, o caráter reflexionante do juízo residia no fato de que nele o universal não é dado em primeira instância, mas deve ser procurado a partir do particular. Visto através do prisma da história, esse caráter ganha uma relevância política. Pois o elemento fundamental que separa o conceito moderno de história do antigo, e que impede aquele de cumprir sua função ontológico-política, consiste em que é pensado segundo o modelo “determinante”. O operador que configura esse modelo é o “processo”:

O moderno conceito de processo, repassando igualmente a história e a natureza, *separa a época moderna do passado mais profundamente que qualquer outra idéia tomada individualmente*. Para nossa moderna maneira de pensar nada é significativo em si e por si mesmo, nem mesmo a história e a natureza tomadas cada uma como um todo, e tampouco, decerto, ocorrências particulares na ordem física ou eventos históricos específicos (...) O que o conceito de processo implica é que se dissociaram o concreto e o geral, *a coisa ou evento singulares e o significado universal*. (BPF, p. 95-96, sublinhado nosso)

O conceito de processo aplicado à história faz com que os eventos históricos adquiram seu sentido unicamente pela sua inclusão num processo universal pensado previamente<sup>267</sup>. Vemos agora por que a noção kantiana de história não pode ser retomada por Arendt: “a própria idéia de progresso (...) contradiz a noção kantiana da dignidade do homem.” (LKPP, p. 99). Isso é assim porque o “...processo, todavia, é incapaz de garantir ao homem qualquer espécie de imortalidade, porque cancela e destitui de importância o que quer que tenha vindo antes” (BPF. CoH, p. 114). Dessa maneira, a História moderna é incapaz de ocupar o lugar

---

<sup>267</sup> Esse elemento pode ser encontrado (conforme Arendt) na base das teorias, profundamente nihilistas, que consideram um Sujeito como o autor da História: a intenção na Natureza ou Providência (Kant), a mão invisível (Smith), o Espírito Absoluto (Hegel). No entanto, para Arendt “a história jamais existe como entidade singular dotada de um curso retilíneo e unidirecionado impelido por um único sujeito histórico...” DUARTE. *O pensamento à sombra da ruptura*, p. 111. Grande parte do pensamento arendtiano se constrói em oposição à compreensão da história como processo (começando pela interpretação do totalitarismo como, ao mesmo tempo, evento *único* e remissível genealogicamente a esse tipo de compreensão da história). Para nós, é importante assinalar a continuidade dessa crítica com a defesa da “fenomenalidade” da ação. “O questionamento da continuidade racional da história vai junto com a reivindicação da autonomia ontológica da ação, e por isso conduz a uma reflexão radical sobre a temporalidade humana.” CIARAMELLI. *La responsabilité de juger*, p. 63. O juízo reflexionante como capacidade de julgar *desde* o particular terá, por isso, grande importância. Fazendo um pequeno desvio, ressaltamos a interessante ligação que Ciaramelli faz entre a capacidade de julgar e a reflexão sobre *o indizível* a partir da experiência concentracionária, que traz uma nova luz sobre a dimensão da aposta que, com o juízo, Arendt está fazendo pela comunicação.

politicamente relevante porque, dentro da moldura do processo, somente tem sentido nela a totalidade universal: o particular não permanece, o novo nunca é novo. “Em Kant (...) o motivo para a fuga moderna da Política para a História ainda é absolutamente claro. É ela a fuga para o ‘todo’, e a fuga é incitada pela ausência de significado do particular”. (BPF. CoH, p. 118). O processo, que já pode ser encontrado em Kant (na sua história como progresso), está presente de modo acabado na mediação dialética: a mediação pela incorporação do singular no *devoir* da totalidade. Ali a mediação triunfa sobre a concretude. O “modelo” reflexionante, pelo contrário, parte do particular para pensar *a partir dele* um sentido universal. O interessante neste modelo é que ele, como vimos, não anula a novidade<sup>268</sup>. Portanto, o juízo de gosto, por ser o juízo do crítico (e não do gênio) e por ser um juízo reflexionante (e não determinante), proporciona um modelo que se afasta das duas características nocivas do conceito moderno de história, convergentes em Marx.

---

<sup>268</sup>Permitimo-nos, ainda, um pequeno *excursus* em relação às noções de processo e progresso. Decidimos dar especial ênfase ao processo como conceito chave da noção moderna de história porque, nele, Arendt vê expresso claramente o “modelo determinante” do juízo histórico que niiliza o particular. O sentido não permanece nele, mas se deriva do todo. O problema filosófico-político principal da filosofia da história é a interpretação dela como uma unidade processual, seja ela progressista ou decadentista. Como assinala Esposito: “Desde este ponto de vista, a filosofia da história negativa, degradante e antimoderna de Voegelin acaba coincidindo, não na direção mas no efeito explicativo, com aquela positiva, progressiva e moderna de matriz hegeliana. Em ambos os casos o ‘fato’ vem a se integrar – e a se consumir – na ‘Idéia’...” ESPOSITO. Hannah Arendt tra “volontà” e “rappresentazione”, p. 56. Embora isso, a questão piora quando esse todo é a História Universal. Pois ali o único presente que pode ter sentido é o último, aquele que se ergue no final do processo, no final da História, e para o qual todos os outros são somente meios. Ora, a hipótese do progresso coloca esse único momento com sentido no futuro, no “ainda por vir”, com o qual é impossível contar a estória que inclui este presente. Assim, se a História como processo é problemática, muito mais o é entender esse processo em termos de um progresso em direção ao que ainda está por vir. Assim, segundo a citação que Arendt faz de Kant: “Será sempre constrangedor (...) que as gerações mais antigas pareçam prosseguir no seu pesado trabalho somente para o bem das seguintes (...) e que somente a última tenha a sorte de morar na casa (completa)”. ARENDT. Da violência, p. 113. Nesse sentido, Marx e Kant des-dignificam o momento presente ao considerá-lo um degrau na escada do progresso. Contudo, o progresso kantiano é ainda mais niilizante, porque nem sequer contempla como possibilidade um presente no futuro que possa ser o final do caminho. O progresso em Kant, nesta leitura de Arendt, é infinito, assintótico: ninguém terá a sorte de morar na casa completa. Ninguém poderá, como queria Hegel, ver a rosa na cruz do presente. Curiosamente, nesse restritíssimo (mas de grande potência política) ponto, Arendt e Hegel estão do mesmo lado, qual seja, dignificar o presente, não retirar dele o que o dignifica – no caso de Hegel, bem diferente do de Arendt, a racionalidade. Tal como aparece na anotação de Arendt de abril de 1951 no *Denktagebuch*: “Só existe uma diferença essencial entre Hegel e Marx, embora, verdade seja dita, de importância catastrófica: Hegel projetou a sua visão histórico-mundial exclusivamente para o passado e deixou a sua consumação esbater-se no presente, ao passo que Marx, ‘profeticamente’, projetou-a, ao contrário, para o futuro e compreendeu o presente como simples trampolim.” ARENDT. De Hegel a Marx, p. 118. Além disso, a maior contribuição de Marx para a ruptura foi considerar o processo-progresso como *produto* da atividade do homem, com o que deixou a porta aberta para transformar a idéia numa premissa da qual se deriva a ação, i.e., para a ideologia (cf. ARENDT. Compreensão e política, p. 48).

Neste ponto, deparamo-nos com outro momento controverso da leitura arendtiana da *KU* que também nos permite compreender melhor sua proposta filosófico-política. Arendt lê a filosofia da história kantiana como incluída no conceito moderno de história, e, portanto, plenamente imersa na nociva concepção do devir humano como processo. A astúcia da Razão hegeliana e o ardil da Natureza kantiana são, para ela, equivalentes<sup>269</sup>. Assim, Kant entenderia a história como um devir teleológico, comandado pelo ardil da natureza, ao qual está submetido a *humanidade*.

Resumindo: Espécie humana = Humanidade = parte da natureza = sujeita à ‘história’, à astúcia da natureza = a ser considerada sob a idéia de ‘fim’, juízo teleológico: segunda parte da *Crítica do Juízo*. (LKPP, p. 37)

Para Arendt, toda conexão entre finalidade e história leva à “dedução” da história a partir do fim: o historiador não como rememorador, mas como profeta de costas. E, depois de transformar o fim em premissa, na anulação ideológica do novo. Por isso, o juízo reflexionante é politicamente interessante para ela apenas na sua diferença com o juízo teleológico. Por isso, não é tanto o juízo reflexionante quanto o juízo de gosto o que ela quer recuperar da *KU*<sup>270</sup>: para ela, apenas assim não se anula o particular.

Ora, no caso do juízo de gosto, esse “não anular o particular” tem um sentido específico, ligado à noção de “validade exemplar”. Nas palavras de Arendt, essa noção significa que “Esse exemplar é e permanece sendo um particular que em sua própria particularidade revela uma generalidade que, *de outro modo, não poderia ser definida*”

---

<sup>269</sup> Cf. ARENDT. De Hegel a Marx, p. 125.

<sup>270</sup> Aqui se coloca a crítica de Ricoeur: para ele, essa não é uma boa leitura da filosofia da história de Kant. Pois, vista através do prisma do juízo reflexionante, a história permitiria colocar uma Idéia que não impediria o novo, dado seu caráter de regulativa. Desse modo, seria possível, incorporando a “Crítica do juízo teleológico”, pensar numa função de juízo “profética” sem pensar a história sob a fixidez da lei. Caberia, então, um lugar à “Doutrina do direito” como mediadora entre a Idéia regulativa e o juízo cidadão. Cf. RICOEUR. Juízo estético e juízo político, p. 149-151. Sem considerar os pormenores da própria teorização de Ricoeur, concordamos com ele em que se pode rastrear o maltrato arendtiano com a “Doutrina do direito” de Kant na relutância (de inspiração benjaminiana) a incluir qualquer idéia de finalidade na concepção de história, o que implicaria, para ela, (neste ponto discorda Ricoeur) a negação do caráter *indeterminado* do âmbito dos assuntos humanos e, por isso, a perda do sentido da política: a liberdade. Destarte, concordamos também com Greblo para o qual Arendt “subtrai a noção de finalidade” na sua leitura da *KU* porque, segundo ela, “A univocidade do fim exclui a pluralidade das origens, dos *many beginnings*, e equivale à perda do novo...” GREBLO. Il poeta cieco, p. 121, 124.

(LKPP, p. 98, sublinhado nosso). A noção de validade exemplar é muito sugestiva para pensar a possibilidade de um “dispositivo ontológico-político” com as características do trinômio poeta-históriador-*polis*. Primeiramente, repetimos, porque ela pertence ao “modelo” reflexionante de julgar e, portanto, permite pensar um modo de história que não anule o novo. Mas também porque o *exemplo*, entendido como aquilo que possui na sua particularidade um sentido universal, permite a Arendt unir as duas “vias” mencionadas acima: a futilidade da ação e a desorientação pela crise dos universais. Contada por um poeta-históriador-*polis*, a ação pode sobreviver à sua futilidade lançada como *exemplo* em direção ao futuro. Mas também ela própria, enquanto exemplo particular, pode conter um significado universal indispensável para nos orientar no mundo. O exemplo guia sem ser um *standard* ou padrão: convida a segui-lo sem, por isso, imitá-lo (no modo da *ortotes*). Permite, sem anular o novo sob a lei, uma significação *perene*. Agora esse significado não é abstrato e niilizador do particular, mas conservador e, por isso, *político*. “Se fôssemos gregos, teríamos ‘nas profundezas de nosso espírito’ o exemplo de Aquiles.” (LKPP, p. 107)<sup>271</sup>.

A validade exemplar permite pensar em como retirar *um* sentido sem ter à disposição *o* sentido universal total. Do ponto de vista da história, significa que podemos encontrar sentidos particulares que não se ordenam na totalidade da História e, mesmo assim, “fazem sentido”. A perspectiva que Arendt retoma da estética kantiana possibilita *estórias* que consigam cumprir o papel ontológico-politicamente fundamental de *imortalizar*; papel impossível, como vimos, do ponto de vista da História.

---

<sup>271</sup> Esta referência encontra-se nas anotações para o seminário sobre a *Crítica da faculdade do juízo* ministrado por Arendt na New School for Social Research em 1770, editado por Beiner sob o nome “Imaginação” junto às LKPP. A referência às profundezas da mente, às *Tiefen der menschlichen Seele* remete, de modo claramente intencional, ao modo com que Kant descreve o esquematismo transcendental na *KrV* (“...eine verborgene Kunst in den Tiefen der menschlichen Seele...”, *KrV*, B 180). Independentemente do adequado da leitura, importa-nos aqui que Arendt identifica o esquema ao exemplo: “Na Crítica do Juízo achamos uma analogia com o ‘esquema’: o exemplo.” LKPP, p. 106. A base da analogia é que, nos dois, “percebe-se” algo universal no particular. Num artigo publicado recentemente, Leibovici faz uma interessante leitura da biografia de Arendt sobre Varnhagen, apoiada precisamente na importância que a noção kantiana de exemplaridade tem para Arendt enquanto permite conjugar a singularidade da *Existenz* e a narratividade da identidade singular. Cf., LEIBOVICI. Arendt’s *Rahel Varnhagen*, p. 906, 917 e s. Neste caso, Varnhagen seria para “o paria” o que Aquiles é para a coragem.



Recapitulando: segundo nossa leitura, Arendt propõe pensar a especificidade da política a partir de uma aproximação pós-metafísica, e defende a idéia de que é um dispositivo político que afronta a condição trágica do homem, dispositivo esse simbolizado no poeta e no historiador. Essa simbolização funciona, ressalta Arendt, se deixarmos de entender a história no sentido moderno, guiada pela idéia de processo, pois é essa idéia impede toda permanência. Produz a situação na qual “Não há ponto em que pudéssemos nos deter e olhar para trás, com a visada retrospectiva do historiador.” (LKPP, p. 99)<sup>272</sup>. Dessa maneira, nada é significativo por si, o evento singular dissocia-se do universal, e não pode funcionar o dispositivo. Portanto, a noção de *validade exemplar*, reconciliando esses dois momentos (singular e universal), permite pensar como se pode restaurar uma figura tal como a do historiador, no que ele tem de comum com o poeta. Em termos ontológicos, como restaurar o dispositivo *político*. O que queremos ressaltar aqui, tentando voltar aos limites de nosso estudo, é como um conceito central na “Analítica do belo” corresponde, a partir desta perspectiva, a uma peça fundamental de uma problemática central do pensamento político arendtiano *em seu conjunto*.

O espectador, visto sob a luz dessas considerações, não contradiz *necessariamente* a relevância fundamental do ator e do juízo representativo. Não são figuras que se excluam ou que concorram ente si pela sobrevivência dentro do esquema arendtiano. Não se trata de duas pessoas ou de dois agentes diversos: trata-se, acreditamos, de dois “lugares ontológicos” diferentes, de dois contrapesos que colocam em movimento a reflexão arendtiana. Por isso, consideramos que o espectador não é *necessariamente* oposto ao ator, e que, ao contrário, num certo sentido, eles se complementam.

Com isso não pretendemos ter mostrado que, de fato, as duas figuras se articulem com sucesso ou que não possa ser achada alguma incompatibilidade entre as diversas problemáticas. Tentamos apenas defender a tese de que são dois lugares que estão inegavelmente presentes em toda a reflexão arendtiana, desde a *Condição humana* (1958) até

---

<sup>272</sup> Talvez não por acaso, são essas as últimas palavras nas notas de Arendt para essas lições.

as *Lições sobre a filosofia política de Kant* (1970), passando por “O conceito de história – antigo e moderno” (1961). Levando esses fatores em consideração, discordamos da interpretação de que a problemática do espectador representa uma mudança intempestiva de rumo por parte de Arendt, ou um símbolo da virada do pensamento de Arendt, nos últimos anos de sua vida.

Nos últimos três parágrafos tentamos atingir, pelo menos parcialmente, os três objetivos que tínhamos colocado para esta última etapa do trabalho. Permitimo-nos ainda retomar brevemente, e apenas de modo sugestivo, uma temática que ficara em segundo plano, qual seja, a importância da relação estabelecida entre a questão da história e a desorientação produzida pela crise dos universais. Afirmamos que a noção de exemplaridade tem a “virtude” de, ao mesmo tempo, resgatar o particular da sua futilidade e fazer com que ele, sem abandonar sua particularidade, sirva de guia, de esquema, para nos orientar. “A coragem é *como Aquiles*” imortaliza Aquiles e dá a quem tem esse exemplo na profundidade da sua alma uma baliza. Pensada desde a exemplaridade, a história antiga (grega e romana) conserva e, ao mesmo tempo, *ilumina*: “a importância dos eventos seculares está no fato de possuírem o caráter de exemplos” (*BPF*. CoH, p. 99). A história pode outorgar essas balizas porque é pensada como uma doadora de exemplos entendidos agora como lições que orientam as ações.

Ora, o problema, e de mais profunda gravidade, é que a ruptura do fio da tradição que constitui o ponto de partida da reflexão arendtiana significa que perdemos os parâmetros que nos orientavam no mundo<sup>273</sup>. Isto é, incrustou-se uma interferência nesse canal que nos conecta com o passado e nos permite retirar dele os *exemplos*. O problema é que as lições do passado não se revelam por si mesmas. Não perdemos o passado, mas sua herança está sem testemunho<sup>274</sup>. Redefinido nos termos que utilizamos aqui, o desafio ontológico-político<sup>275</sup>

---

<sup>273</sup> Cf. ARENDT. *Compreensão e política*, p. 44-47.

<sup>274</sup> Arendt repete em várias oportunidades que “O fim da nossa tradição não é, obviamente, o fim da história nem do passado, falando de modo geral.” ARENDT. *A tradição do pensamento político*, p. 88.

<sup>275</sup> Após a ruptura do fio da tradição, a lacuna entre passado e futuro “...tornou-se realidade tangível e perplexidade para todos, isto é, um fato de importância política” *BPF*. Prefácio, p. 40.

consiste em restaurar a possibilidade de que o passado nos dê exemplos, mesmo sem a possibilidade de reconstruir o fio que nos une à tradição, sem poder refazer o Relato, sem poder desandar a história de geração em geração<sup>276</sup>. Nesse contexto, a noção de *estória* é de fundamental relevância. Ela veicula as lições, as balizas, mas, ao mesmo tempo, é fragmentária: não precisa, para operar essa veiculação, nem esperar que o Grande Relato chegue à sua conclusão (a coruja alce o vôo), nem percorrer o caminho contínuo e coeso até as origens. Ou melhor: pode encontrar fragmentos onde corujas particulares alçem seus vôos<sup>277</sup>. Contar estórias não é descobrir o sentido da História, mas recolher do passado os fragmentos (singulares) que podem se converter em lições (com sentido universal). Recolher os *exemplos* que permitam conciliar o novo e o perene.

A ruptura do fio não elimina o passado, mas o despedaça e fragmenta. E é esse nosso legado.

O que se perdeu foi a continuidade do passado, tal como ela parecia passar de geração em geração, desenvolvendo-se no processo de sua própria consistência. O processo de desmontagem tem sua própria técnica e não pretendi tocar aqui no assunto a não ser periféricamente. Aquilo com o que se fica, então, é ainda o passado, mas um passado *fragmentado*, que perdeu sua certeza de julgamento. Para ser breve, vou citar umas poucas linhas que falam melhor e de modo mais denso de que eu poderia fazê-lo:

A cinco braças jaz teu pai,  
De seus ossos se fez coral,  
Aqueles pérolas foram seus olhos  
Nada dele desaparece  
Mas sofre uma transformação marinha  
Em algo rico e estranho.

*A tempestade*, Ato I, Cena 2.<sup>278</sup>

Frente a essa condição, Arendt ressalta a importância da *estória*, pois nela lampeja a possibilidade do advento de um dispositivo (conforme Arendt, político) a partir de fragmentos. A noção de validade exemplar, que ela vai buscar na *Crítica da faculdade do juízo*, mostra

---

<sup>276</sup> Justamente, como Arendt expõe ao referir-se à noção romana de tradição “A tradição preservava o passado legando de uma geração a outra o testemunho dos antepassados que inicialmente presenciaram e criaram a sagrada fundação” ARENDT. *BPF*. Que é autoridade?, p. 166.

<sup>277</sup> É bom lembrar que inclusive o sentido das *estórias* plurais, também como contrapartida do des-centramento da relação ação/agente, aparece somente para o olhar retrospectivo. “...este sofisma é relativamente difícil de descobrir por causa da verdade que lhe é inerente, e que é a de que todas as histórias [*stories*] começadas e desempenhadas pelos homens só revelaram o seu verdadeiro significado quando estes morreram...” ARENDT. *OR*, p. 62.

<sup>278</sup> ARENDT. *LM*, p. 160; num sentido similar: “Assim, a perda inegável da tradição no mundo moderno não acarreta absolutamente uma perda do passado, pois tradição e passado não são a mesma coisa [...] Com a perda da tradição perdemos o fio que nos guiou com segurança através dos vastos domínios do passado...” ARENDT. *BPF*. Que é autoridade?, p. 130.

mais uma face prometedora. Pois ela é a matéria própria da *estória*: um fragmento que contém um sentido. É um pedaço que tem seu próprio e particular vó de coruja. Assim, o *todo* ao qual tem acesso o espectador-poeta-historiador, pelo qual se distancia da parcialidade do ator, é somente o todo fragmentado, *sem laço*, do exemplo que é recolhido pela estória e elevado à condição de lição; é apenas “...‘o coral’ e as ‘pérolas’ que provavelmente só poderão ser salvos como fragmentos.”<sup>279</sup> Estória e exemplo são insumos inseparáveis e imprescindíveis da resposta política de Arendt pelo fato de que a política não pode ser pensada a partir da continuidade com a tradição (noção que, desde os romanos, está no centro da filosofia política).

Estamos cientes de que as últimas considerações podem provocar inúmeros problemas exegéticos. Reconhecendo que elas não estejam suficientemente fundamentadas, talvez seja o caso de reivindicar para elas somente o estatuto de sugestões. Apesar disso, uma razão que nos levou a incluí-las foi o fato de que elas nos permitiram terminarmos onde começamos: Walter Benjamin.

Ninguém o exprimiu [que a história é um campo de ruínas] mais claramente que Benjamin em suas teses sobre o conceito da História. (...)  
Walter Benjamin sabia que a ruptura da tradição e a perda de autoridade que ocorriam durante sua vida eram irreparáveis e concluiu que teria de descobrir novas formas de tratar o passado.<sup>280</sup>

A fortuna crítica acerca de Benjamin em geral, e sobre as teses “Sobre o conceito de história” em particular, é altamente controversa e multifacetada (tanto quanto o autor). Interessa-nos aqui somente um dos pontos que Arendt resgata a esse respeito, no seu texto dedicado a ele. Conforme a autora, uma dessas novas formas de tratar o passado está centrada na tarefa de “coleccionar citações”: “A partir do seu ensaio sobre Goethe, as citações estão no

---

<sup>279</sup> ARENDT. *LM*, p. 160.

<sup>280</sup> ARENDT. *Homens em tempos sombrios*, p. 165-166. Nessa aproximação a Benjamin, seguimos também a leitura de Duarte: “O conceito benjaminiano de ‘origem’ como fragmento descontextualizado e a sua concepção da história como sujeita a rupturas e repetições são extremamente elucidativos para a compreensão de como Arendt lidou com o passado, com a história e com a origem do político.” DUARTE. *O pensamento à sombra da ruptura*, p. 141; no mesmo sentido, cf. *Idem*. Hannah Arendt entre Heidegger e Benjamin, p 77-86. Tentamos aqui apenas assinalar que, enquanto fragmento descontextualizado, a origem e o exemplo tem uma semelhança sugestiva.

centro de toda a obra de Benjamin”<sup>281</sup>. Retomamos este ponto porque nos coloca novamente numa estrutura similar à da validade exemplar. Coletar citações pode ser pensado como resposta porque sua tarefa é de iluminar, para orientar, a partir de fragmentos. A citação de Benjamin, como símbolo de sua concepção de história impensável a partir da finalidade, nos remete às razões filosófico-políticas que levaram Arendt a procurar a “Análise do belo”. Ali, Kant pensou o belo como o retirado do seu contexto, sem laços, e como o que é válido exemplarmente. Arendt considera que o desafio ontológico-político fundamental reside na crise da tradição/autoridade, e pensa na especificidade da política, tendo como horizonte a possibilidade de um dispositivo político cuja matéria sejam os fragmentos<sup>282</sup>. Por isso, o *exemplo*, tal como o tratamos aqui, é elemento de grande relevância para tal pensamento. Destarte, consideramos que o espectador kantiano, tal como é retomado por Arendt nas *LKPP*, introduz um matiz importante no trinômio poeta-historiador-*polis*: ele constitui um modo de pensar de que forma essa pérola tirada do fundo do mar pode iluminar um contexto fragmentário. É o espectador que nos permite pensar a possibilidade de uma passagem unindo a figura do historiador antigo, para o qual os grandes feitos e palavras *apareciam por si*, à *figura* de Benjamin que, ao coletar citações/exemplos<sup>283</sup>, pode ser chamado por Arendt de “O pescador de pérolas”. Ela procura a *KU* e, dentro dela, o juízo de gosto, porque quer pensar a dimensão política da existência e porque a perda do trinômio tradição-religião-autoridade significa para ela pensar a história benjaminianamente, como fragmentos.

Convocar, neste ponto, o nome de Benjamin abre irremediavelmente um leque amplo de controvérsias. Começando pelo lugar particular que Arendt poderia ocupar (ou não) junto

---

<sup>281</sup> ARENDT. *Homens em tempos sombrios*, p. 173. Apesar de sua tarefa ser essencialmente desmundanizante, o que tornaria problemático pensar o colecionador como modelo político, é interessante ressaltar que ele tem a dupla função de lidar com os fragmentos (o que é retirado do seu contexto) e conservar seu valor.

<sup>282</sup> Como assinala Matos, um ponto onde aproximar o pensamento político de Arendt e a figura do *flâneur* benjaminiano se encontra na recordação inserida na narração a partir de fragmentos: “A resposta se encontrará na narrativa, história ao mesmo tempo inventada e acompanhada de uma história verdadeira tornada exemplar, isto é, apta a ‘dar conselhos’”. MATOS. O Storyteller e o flâneur, p. 94.

<sup>283</sup> A citação, de fato, tem a dupla característica que atribuíamos ao exemplo: “Sob essa forma de ‘fragmentos do pensamento’, as citações têm a dupla tarefa de interromper o fluxo da apresentação com uma ‘força transcendente’ (*Schriften*, vol I, pp. 142-3) e, ao mesmo tempo, de *concentrar em si* o que é apresentado.” ARENDT. *Homens em tempos sombrios*, p. 166, sublinhado nosso).

aos “pós-modernos” até os fundamentos teológico-políticos do seu pensamento. No entanto, o ingresso nesse novo âmbito de problemas escapa às possibilidades de nosso trabalho. Ao contrário, chegamos ao momento de tentar *arredondar* nosso texto, na procura de alguma coruja que queira sair voando.

## CONCLUSÃO

*O gesto heróico não se torna acidentalmente a postura da filosofia desde Nietzsche; é preciso heroísmo para viver no mundo tal como Kant o deixou.*

Hannah Arendt

Ao longo das páginas precedentes, procuramos encenar um dos possíveis diálogos entre Arendt e Kant. Exploramos, principalmente, algumas contribuições da *KU* (mais especificamente, da “Analítica do belo”) para o pensamento político, a partir de uma leitura dos textos de Arendt. Ao mesmo tempo, essa exploração desenhou uma face particular da filosofia política arendtiana. Em outras palavras, desenvolvemos uma das possíveis leituras dos textos arendtianos, tomando como fio condutor a indicação da própria autora de que há uma riqueza nesse momento da obra kantiana para se pensar o problema do político.

Na primeira parte, expusemos as bases da problemática que queríamos tratar. Tomando o fio (e o desafio) da mal afamada “estetização” da política (1.1), defendemos a tese de que se trata da contrapartida da assunção de um ponto de partida ontológico (1.2). É a afirmação da *fenomenalidade* da ação, modo em que se apresenta por sua vez a possibilidade de defender a dignidade do *espaço* da ação, i.e., sua irredutibilidade a outros âmbitos. Essa tomada de posição ontológica, que não deixa de estar próxima da *Existenzphilosophie* nos colocou frente à pergunta pelo sentido (1.3). De onde virá o sentido que redima a existência? Tomamos essa pergunta, ontológica por excelência, no que ela tem a dizer ao pensamento político: qual é a mediação especificamente política entre o singular e o comum? Ou melhor: qual é a dimensão política da existência? Essa problemática ontológico-política constituiu nossa porta de entrada para a “Analítica do belo”.

Fomos ao texto kantiano com a pergunta sobre o tipo de universalidade que era colocado em jogo no juízo de gosto, no qual uma singularidade (2.2) reclamava, apesar disso, sua inclusão no universal (2.3). Assim, perseguimos, na segunda parte, o enigma cifrado na

postulação de uma “universalidade subjetiva”. Foi em torno dela que descobrimos os elementos mais ricos da “Análítica do belo” para a retomada do pensamento político de Arendt.

Em primeiro lugar, a noção kantiana de validade exemplar nos levou, junto com Arendt, a pensar na universalidade especificamente política como aquela que atinge o particular sem dissolvê-lo. Pois a voz “exemplaridade” expressava, em Kant, uma relação entre o particular e a norma universal que não anulava o singular (como no caso de uma lei), mas que o mantinha necessariamente presente como o *exemplo* dela, como o único modo através do qual ela pode aparecer. Conectamos essa validade exemplar com a proposta arendtiana de pensar a dimensão política como o âmbito onde as aparências particulares nunca perdem essa condição, e, de fato, são consideradas *qua* aparências. Nesse sentido, concluímos que a universalidade do gosto podia ser enriquecedora para pensar um espaço político que não caísse, segundo a expressão de Arendt, na “coerção pela verdade” (3.1). Por outro lado, vimos como essa rejeição de enclausurar a relação com a norma no contato isolado entre particular e universal tinha como contrapartida a necessária referência aos outros, à comunidade de julgadores (no modo da “proposta”). Assim, um espaço público construído em torno de uma universalidade como a do gosto permitiria pensar no político como o lugar onde se supera a particularidade sem anular a pluralidade. O gosto interessa a Arendt pelo fato de que se coloca em jogo nele uma “universalidade plural” (3.1). Dessa maneira, o problema ontológico-político da *Existenz*, que se afirmava justamente pela recalcitrância do singular frente ao universal, pode encontrar uma promessa de sentido sem correr o risco do isolamento, i.e., para Arendt, politicamente. Em outros termos: a unidade entre Ser e Pensar começou a ser destruída por Kant<sup>284</sup> (o *Was ist es*/essência não explica o *dass es ist*/existência), e, por isso, como reza nossa epígrafe, fazia falta heroísmo para viver no mundo tal como ele o deixou.

---

<sup>284</sup> “Esta unidade foi destruída por Kant, o verdadeiro, conquanto clandestino, fundador da nova filosofia” ARENDT. O que é filosofia da *Existenz*?, p. 38.



Ora, o heroísmo que Arendt quer não é aquele auto-poiético do artista subjetivista, nem do *entschlossen* e isolado *Dasein*. O heroísmo é, para Arendt, político, porque necessita passar pelos outros.

A questão que inevitavelmente se seguiu foi qual é o tipo de “passar pelos outros” que se depreende a partir da leitura de Arendt *através* da *KU* (3.2). Se a singularidade do belo era interessante politicamente para Arendt, porque faz uma referência necessária e iniludível aos outros, que tipo de referência é essa? Em outros termos: em que sentido a comunicação é uma peça importante da filosofia política de Arendt?

A retomada da *KU* mostrou-se, neste ponto, especialmente problemática porque parecia levar a um retorno ao monólogo e a uma relação individual-isoladora com o universal. De fato, ao belo não se chega por consenso. Aquela referência aos outros, tão promissora, parecia então se desvanecer. Retomar Kant, como pensaram vários leitores de Arendt, obriga a abandonar a reflexão sobre os critérios da boa deliberação, ao mesmo tempo que des-enraiza o indivíduo da sua comunidade particular. O *desinteresse*, peça imprescindível da “Analítica do belo”, conteria o germe da des-mundanização (e conseqüente des-politização) do indivíduo.

Defendemos uma outra leitura da retomada arendtiana de Kant. Em primeiro lugar, vimos como era possível se interpretar o desinteresse a partir de uma ótica diferente: em função do intento arendtiano de pensar a política fora dos parâmetros colocados pelas dimensões da vida ou da moral. Encontramos aí uma faceta original do pensamento de Arendt. Principalmente, a aposta de não resolver o problema da especificidade do político recorrendo a uma interpretação do homem centrada no auto-interesse vital/econômico ou moral. O juízo político, tradução no pensamento de Arendt do juízo de gosto kantiano, ganha sua relevância porque nele não é o homem o que é colocado em questão, mas *o mundo no que ele tem de comum*. “Pois, no ponto central da política está sempre a preocupação com o mundo e não

com o homem.”<sup>285</sup> Por isso, concluímos que o desinteresse não provoca em Arendt uma desmundanização, mas, ao contrário, é ele que desperta a nossa atenção para a importância política da noção de mundo.

Tentamos compreender um pouco mais essa noção recorrendo, brevemente, ao tratamento que dela faz Heidegger (3.3). Aos nossos objetivos, foi interessante ressaltar como a noção de mundo está ontologicamente atrelada à da “pluralidade”, principalmente se compreendemos o mundo comum na sua específica acepção de “espaço de aparecimento”. Cuidar do mundo significa, neste sentido, cuidar do espaço de aparecimento da pluralidade. Assim, a retomada arendtiana da “Análise do belo” pode ser compreendida a partir da importância capital que a noção de pluralidade tem na filosofia política de nossa autora. Ao mesmo tempo, a pluralidade ganha um conteúdo específico na sua proposta na medida em que puder ser pensada, não tanto como “consideração” pelos muitos, quanto *aparecer* dos muitos. Através do prisma que nos provê a *KU*, pretendemos ter defendido a tese de que a resposta à problemática ontológico-política da singularidade, Arendt a procura em grande medida no enraizamento ontológico do singular no espaço público, lugar que somente é possível se a pluralidade *aparece*.

Precisamente esse viés nos permitiu compreender, sem sair de um dos “núcleos” da filosofia política de Arendt, o aspecto tão polêmico de sua retomada do juízo estético, que a levava a não se centrar nas condições *de facto* do consenso. Tratava-se menos de um retorno ao contemplativo lar do monólogo, do que de uma ênfase no *debate* como ação política essencial. *Debate* público, porque é nele que o “quem” de cada um aparece no espaço público plural. A pluralidade não é uma condição prévia, superável graças a *standards* (mais ou menos situados na *Sittlichkeit*) de boa deliberação. A resolução da antinomia do gosto estabelece que sobre ele se discute, não se disputa. E Arendt procura ali um *a priori* da política, porque está interessada em estabelecer as condições *a priori* do *debate*, e não tanto

---

<sup>285</sup> ARENDT. *WP*, p. 35.

do acordo. Por isso, podemos ler a retomada arendtiana da estética de Kant como um lugar onde se expressa sua resistência em resolver o problema da unidade do mesmo modo que o fizeram os revolucionários franceses: UMA vontade geral, UM monstro de mil cabeças. Mais importante que o acordo como *telos* é, para Arendt, que este não elimine a pluralidade *na* ação (e, portanto, o poder como ela o entende).

Essa é a espinha dorsal de nosso argumento. A conclusão mais geral que tiramos dele é a de que a “Análítica do belo” contribui ricamente para compreender várias linhas fundamentais da filosofia política de Arendt, e que essa contribuição se torna relevante principalmente ao tentar percorrer o nó arendtiano seguindo o fio da “defesa” da política; defesa que se centra na afirmação da especificidade ontológica do âmbito político, e da relevância desse espaço para dar conta *politicamente* da questão, expressada em termos filosóficos, da existência. Acreditamos que essa abordagem, que se ilumina com a *KU*, fala da relevância de Arendt (e, junto com ela, do texto kantiano) para o pensamento político contemporâneo.

A última etapa de nosso trabalho (3.4), na qual nos ocupamos do problema da “figura” do espectador, encontra-se um pouco afastada da linha geral de nossa argumentação. A razão principal disso reside no fato de que essa figura é extremamente controversa na interpretação dos textos de Arendt, principalmente porque parece afastar o juízo da *vita activa* e, portanto, aproximá-lo a um modelo contemplativo. Como mostramos, alguns leitores vêm ali a prova culminante de que a “guinada” arendtiana em direção à *KU* (pretensamente contemporânea com o crescimento da importância do espectador) se resolve num abandono de suas intuições filosófico-políticas fundamentais. Por isso, adotamos perante o espectador uma atitude “defensiva”: o objetivo principal dessa última parte foi mostrar que a introdução do espectador não contradiz necessariamente a interpretação feita nas páginas anteriores, e que responde de modo relativamente coerente a uma problemática interior ao pensamento político arendtiano, tal como o compreendemos. Aventuramo-nos até em afirmar que a ausência dessa

perspectiva desfiguraria o pensamento político de Arendt. Para isso foi necessário abandonar a centralidade da figura do juízo ou, pelo menos, do juízo entendido como a ação de um indivíduo. Pois é precisamente apoiados na insistência de tentar expor uma teoria arendtiana da atividade individual de julgar que os intérpretes assinalam a inaceitável incoerência de nossa autora. Sem tentar defender Arendt dessas acusações, queremos apenas indicar uma outra *possível* leitura, que abre um lugar para a figura do espectador.

A idéia central girou em torno da aproximação da atividade judicativa do espectador à função ontológica cumprida pela *polis*, entendida como um dispositivo político, identificado com o historiador-poeta. A compreensão pseudo-totalizante à qual chega o espectador pelo fato de não se identificar com uma das parcialidades não é uma operação individual, mas coletiva. Partindo do modelo fornecido pelo conceito antigo de história, é a comunidade política (e não os atores em sua parcialidade) quem julga e, dessa maneira, retira um sentido do particular (reflexivamente, i.e., sem anulá-lo). A *KU* mostrou-se novamente profícua para este ensaio de compreender o espectador a partir do enfoque na função histórica e ontológica do dispositivo político, já que a “imparcialidade”, o caráter reflexionante do juízo e a validade exemplar se mostraram como elementos importantes para esta leitura política do juízo histórico. Paralelamente, nossa análise nos permitiu compreender a proximidade que há entre a concepção arendtiana da história e a escolha pela “Analítica do belo”.

Assim, em primeiro lugar, concluímos que a entrada da figura do espectador não acarreta *necessariamente* uma incoerência na cena da reflexão arendtiana, pelo contrário, pode até mesmo responder a uma problemática que já era fundamental na *HC*. Em segundo lugar, essa figura não impede *necessariamente* proveito da retomada arendtiana da *KU*, pois a validade exemplar pode resultar fundamental se pensarmos que um dispositivo coletivo de juízo (poeta-historiador-*polis*) deve poder extrair um sentido conservando o particular. E, mais ainda, no contexto contemporâneo, deve poder extrair um sentido universal a partir de fragmentos: deve poder converter os fragmentos em pérolas/exemplos. Embora a solidez

desta proposta interpretativa seja, talvez, precária, e portanto não possa ainda ser afirmada como uma exegese privilegiada dos textos arendtianos, ela se integra – acreditamos que suficientemente – na linha geral de nosso argumento.

Contudo, gostaríamos de encerrar nosso trabalho fazendo apenas menção, com um breve corolário, a uma perspectiva aberta pela última questão: o exemplo como uma noção proveitosa para pensar a possibilidade da construção de um espaço político diante da perda do testamento da tradição. Arendt insiste, principalmente em “Que é autoridade?”, em que a ruptura desse fio que nos ligava à tradição implica na ruptura da tríade religião-tradição-autoridade, que funcionava como coração da vida política desde os romanos até a moderna secularização<sup>286</sup>, passando por radical mudança através da Igreja Católica. A perda, não do próprio passado, mas do testamento tradicional que poderia iluminá-lo, acarreta o problema da autoridade. O que se tornou principalmente problemática foi a possibilidade de construir a autoridade através da conexão, fundada na tradição, de uma instância presente com uma fonte de legitimidade que acrescenta, aumenta, *auget*, o poder (proveniente, para Arendt, da ação conjunta, plural). Resolver esse problema pela união de *potestas* e *auctoritas* na figura do soberano é uma tendência geralmente associada ao Estado moderno que Arendt rejeita (e, talvez, uma das possíveis origens da, segundo Arendt incorreta, identificação da autoridade com a tirania). Colocar no efeito de ordem, unidade ou proteção a fonte da autoridade tampouco é uma solução cara a Arendt, desconfiada de deixar nas mãos do Estado a responsabilidade última pela construção e/ou manutenção do espaço público. De onde, portanto, provirá a autoridade? Poderia a noção de exemplo fornecer alguma intuição capaz de desenvolver essa pergunta? Não pretendemos nem sequer começar a responder a estas questões.

---

<sup>286</sup>Nos romanos “A tradição preservava o passado [...] Enquanto essa tradição fosse ininterrupta, a autoridade estaria intata” ARENDT. *BPF*. Que é autoridade?, p. 166 “Desde então evidenciou-se, respondendo este fato pela estabilidade do amálgama, que sempre que um dos elementos da trindade romana – religião, autoridade ou tradição – fosse posto em dúvida ou eliminado, os dois restantes não teriam mais segurança.” *Ibid.*, p. 171.

Simplemente assinalamos, como uma questão aberta a futuras indagações, que Arendt encenou uma pergunta similar na sua descrição da Revolução Americana. O problema filosófico-político fundamental que se apresenta para os revolucionários modernos é como salvar o início de sua *essencial* arbitrariedade, se ele não pode ser entendido como uma restauração? Como tirar do início uma autoridade se não podiam decidir, ao exemplo de como fizeram os romanos, entender a fundação não tanto como resultado do fratricídio de Rômulo, mas como a restauração de Tróia? Como, se pergunta Arendt, sem recorrer a um Absoluto Transcendente? A solução teórica que Arendt apenas esboça em seu texto, e com a qual gostaríamos de finalizar este brevíssimo corolário, gira em torno de um conceito que possui uma dupla característica, a qual parece similar àquela que tornara o exemplo uma ferramenta para a política, uma vez quebrado o fio da tradição.

E, contudo, ao lerem a quarta Écloga de Virgílio, eles [os revolucionários] podem ter tido uma vaga consciência de que existe uma solução para as perplexidades do início, que não tem necessidade de qualquer absoluto para quebrar o círculo vicioso em que todas as coisas primeiras [*first things*] parecem ficar presas. O que salva o acto inicial da sua própria arbitrariedade é que *ele possui, dentro de si, o seu princípio*, ou, para sermos mais exatos, que o início e o princípio em sentido de norma, *principium* e princípio, não só se relacionam entre si, mas são coevos. O absoluto do qual o início vem a derivar sua própria validade, e que o deve salvar, por assim dizer, da sua inerente arbitrariedade, *é o princípio que, juntamente com ele, faz a sua aparição no mundo*. (OR, p. 264, tradução modificada, sublinhado nosso).

Exemplo e início podem compartilhar essa peculiar característica de serem singulares e conterem uma norma, a qual aparece no mundo só *com* eles, na sua imanência. A partir disso, pode-se compreender a centralidade que tem a noção de fundação na filosofia política de Arendt, se a entendemos como início exemplar. Pensada como tradução política da noção de *exemplo*, a fundação pode ser a pedra angular para pensar o político como o lugar onde manter, embora *sempre* fragilmente, a singularidade e a pluralidade, a novidade e a perenidade, a arbitrariedade e a legitimidade: *porque isso é o político*. Talvez por isso o exemplo seja, para Arendt, um conceito interessante para pensar uma ordem banhada por uma autoridade que não vem nem de fora nem de cima, mas da *gravitas* e integridade de um início exemplar: *ab integro nascitur ordo*.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### BIBLIOGRAFIA PRIMÁRIA

#### DE KANT:

KANT, Immanuel. *Kants Werke. Akademie- Textausgabe*. Edição inalterada de *Kants gesammelte Schriften. Herausgegeben von der Königlich Preußlichen Akademie der Wissenschaften*. Berlin: de Gruyter, 1968.

\_\_\_\_\_. *Duas introduções à Crítica do Juízo*. Organização de Ricardo Terra. Tradução ao português de Rubens R. Torres Filho *et. al.* São Paulo: Iluminuras, 1995.

\_\_\_\_\_. *Crítica da razão pura*. Tradução ao português de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Ed. da Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

\_\_\_\_\_. *Crítica da faculdade do juízo*. Tradução ao português de Valério Rohden e António Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

\_\_\_\_\_. *Briefwechsel*. Organização de Otto Schöndörffer. Hamburg: Meiner Verlag, 1972.

\_\_\_\_\_. *Prolegómenos*. Tradução ao português de Tânia Maria Bernkopf. Coleção *Os Pensadores*, v. XXV. São Paulo: Abril S.A. Cultural, 1974.

#### DE ARENDT:

ARENDT, Hannah. *Between past and future. Eight Exercises in Political Thought*. New York: Penguin, 2006.

\_\_\_\_\_. *Lectures on Kant's political philosophy*. Editado por Ronald Beiner. Chicago: University of Chicago Press, 1982.

\_\_\_\_\_. The Hannah Arendt Papers at the Library of Congress. Disponível em: <<http://lcweb2.loc.gov/ammem/arendthtml/arendthome.html>>. Acesso em: 17 de out. 2008.

\_\_\_\_\_. *The human condition*. Chicago: University of Chicago Press, 1958.

\_\_\_\_\_. *The life of the mind*. London: Secker & Warburg, 1978.

\_\_\_\_\_. *The promise of politics*. Editado por Jerome Kohn. New York: Schocken, 2005.

\_\_\_\_\_. What is Existenz philosophy? *Partisan Review*, vol. 8, n.1, p. 34-56, inverno 1946.

\_\_\_\_\_. The great tradition I. Law and Power. *Social Research*, v. 74, n. 3, p. 713-726, 2007.

\_\_\_\_\_. The great tradition II. Ruling and being ruled. *Social Research*, v. 74, n. 4, p. 941-954, 2007.

\_\_\_\_\_. *A condição humana*. Tradução ao português de Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.

\_\_\_\_\_. A tradição do pensamento político. In: \_\_\_\_\_. *A promessa da política*. Tradução ao português de Pedro Jorgensen Jr. Rio de Janeiro: Difel, 2008. p. 85-109.

\_\_\_\_\_. *A vida do espírito: o querer, o pensar, o julgar*. Tradução ao português de Antônio Abranches, Cesar Augusto de Almeida, Helena Martins. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1992.

\_\_\_\_\_. Algumas questões de filosofia moral. In: \_\_\_\_\_. *Responsabilidade e julgamento*. Tradução ao português de Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2004. p. 112-212.

\_\_\_\_\_. Compreensão e política. In: \_\_\_\_\_. *Dignidade da política: ensaios e conferências*. Tradução ao português de Helena Martins. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993. p. 39-53.

\_\_\_\_\_. Da violência. In: \_\_\_\_\_. *Crise da república*. Tradução ao português de José Volkmann. São Paulo: Perspectiva, 1973. p.93-156.

\_\_\_\_\_. De Hegel a Marx. In: \_\_\_\_\_. *A promessa da política*. Tradução ao português de Pedro Jorgensen Jr. Rio de Janeiro: Difel, 2008. p. 118-130.

\_\_\_\_\_. *Entre o passado e o futuro*. Tradução ao português Mauro Barbosa. São Paulo: Editora Perspectiva, 1997.

\_\_\_\_\_. Filosofia e política. In: \_\_\_\_\_. *Dignidade da política: ensaios e conferências*. (texto também editado em *The promise of politics* sob o nome “Socrates”) Tradução ao português de Helena Martins. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993. p. 91- 116.

\_\_\_\_\_. *Homens em tempos sombrios*. Tradução ao português de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

\_\_\_\_\_. *Lições sobre a filosofia política de Kant*. Tradução ao português de André Duarte. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.

\_\_\_\_\_. O que é a filosofia da *Existenz*? In: \_\_\_\_\_. *Dignidade da política: ensaios e conferências*. Tradução ao português Helena Martins. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993. p. 15- 38.

\_\_\_\_\_. *O que é política?* Fragmentos das Obras póstumas compilados por Ursula Ludz (texto também editado em *The promise of politics* sob o nome “Introduction into politics”). Tradução ao Português por Reinaldo Guarany. Rio de Janeiro: Bertrand, 1999.

\_\_\_\_\_. *Sobre a revolução*. Tradução ao português de I. Morais. Lisboa: Relógio d'Água, 2001.



## OUTRAS TRADUÇÕES CONSULTADAS:

ARENDDT, Hannah. *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. Tradução ao espanhol de Carmen Corral. Buenos Aires: Paidós, 2003.

\_\_\_\_\_. *Entre pasado y futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Tradução ao espanhol de Ana Poljak. Barcelona: Península, 1996.

\_\_\_\_\_. *La condición humana*. Tradução ao espanhol de Gil Novales. Buenos Aires: Paidós, 2007.

KANT, Immanuel. *Crítica del Juicio*. Tradução ao espanhol de Kosé Rovira Armengol. Buenos Aires: Losada, 2005.

\_\_\_\_\_. *Crítica de la razón pura*. Tradução ao espanhol de Mario Caimi, Buenos Aires: Colihue, 2007.

\_\_\_\_\_. *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*. Tradução ao espanhol de Mario Caimi. Madrid: Istmo, 1999.

## BIBLIOGRAFIA GERAL

ABENSOUR, Miguel. Against the Sovereignty of Philosophy over Politics: Arendt's Reading of Plato's Cave Allegory. *Social Research*, v. 74, n.4, p. 955 - 982, 2007.

AGAMBEN, Giorgio. *The coming community*. Tradução ao inglês de Michael Hardt. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993.

AGUIAR, Odílio Alves. *Filosofia e política no pensamento de Hannah Arendt*. Fortaleza: EUFC, 2001.

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

ANSELL-PEARSON, Keith. *Nietzsche como pensador político : uma introdução*. Tradução ao português de Mauro Gama e Cláudia Martinelli. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

ASSY, Bethânia. A atividade da vontade em Hannah Arendt: por um *êthos* da singularidade (*haecceitas*) e da ação. In: CORREIA, Adriano (org.). *Transpondo o abismo. Hannah Arendt entre a filosofia e a política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002. p. 32-54.

BAEUMLER, Alfred. *Le problème de l'irrationalité dans l' esthétique et la logique di XVIIIe siècle, jusqu' à la Critique de la faculté de juger*. Tradução ao francês de Olivier Cossé. Strasbourg: Presses Universitaires de Strasbourg, 1999.

BARTHES, Roland. A morte do autor. In: \_\_\_\_\_. *O rumor da língua*. Tradução ao português de Mariano Laranjeira. São Paulo: Martins Fontes, 2004. p. 57-64.

BEINER, Ronald. Hannah Arendt y la facultad de juzgar. In: ARENDT, H. *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. Buenos Aires: Paidós, 2003. p. 157-270.

\_\_\_\_\_. Rereading Hannah Arendt's Kant's lectures. In: BEINER, Roland; NEDELSKY, Jennifer (orgs.). *Judgment, Imagination and Politics. Themes from Kant and Arendt*. Maryland: Rowman & Littlefield, 2001. p. 91-101.

BENHABIB, Seyla. Judgment and moral foundations of politics in Hannah Arendt's thought. In: BEINER, Roland; NEDELSKY, Jennifer (orgs.). *Judgment, Imagination and Politics. Themes from Kant and Arendt*. Maryland: Rowman & Littlefield, 2001. p.183-204.

\_\_\_\_\_. Models of public space. Hannah Arendt, the liberal tradition and Jürgen Habermas. In: \_\_\_\_\_. *Situating the Self*. Cambridge: Cambridge Polity Press, 1992. p. 89-120.

\_\_\_\_\_. Hannah Arendt and the redemptive power of narrative. *Social Research*, vol. 57, n.1, p. 167-196, 1990.

BENAJMIN, Walter. A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica. In: \_\_\_\_\_. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. Tradução ao português de Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1994. p. 165-197.

\_\_\_\_\_. Teorias do fascismo alemão. In: \_\_\_\_\_. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. Tradução ao português de Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1994. p. 61-71.

BIGNOTTO, Newton. Totalitarismo e liberdade no pensamento de Hannah Arendt. In: JARDIM, Eduardo; BIGNOTTO, Newton (orgs.). *Hannah Arendt. Diálogos, reflexões, memórias*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001. p. 111-123.

BOZAL, Valeriano. Desinterés y esteticidad en la Crítica del Juicio. In: VILLACAÑAS, J. *et al.* (org.). *Estudios sobre la Crítica del Juicio*. Madrid: Visor, 1990. p. 75-87.

BRADL. Hegels Rezeption von Kants *Kritik der Urteilskraft*. In: PARRET, Hermann (ed.). *Kants Ästhetik/Kant's Aesthetics/L'esthétique de Kant*. Berlin; New York: de Gruyter, 1998. p. 721-736.

BUCCI-GLUCKSMANN, Christine. La troisième critique d'Arendt. In : ABENSOUR, Miguel (org.) *Ontologie et politique. Actes du Colloque Hannah Arendt*. Paris : Tierce, 1989. p. 187-199.

CANOVAN, Margaret. A case of distorted communication. A note on Habermas and Arendt. *Political theory*, v. 11, n. 1, p. 106-116, 1983.

\_\_\_\_\_. Arendt, Rousseau, and Human Plurality in Politics. *Journal of politics*, v. 45, n.2, p. 286-302, maio 1983.

\_\_\_\_\_. *Hannah Arendt. A reinterpretation of her political thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

CIARAMELI, Fabio. La responsabilité de juger. In: ROVIELLO, Anne-Marie; WEYEMBERGH, Maurice. *Hannah Arendt et la modernité*. Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 1992. p 61-72

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

DELBOS, Victor. La Critique de la faculté de juger. In : \_\_\_\_\_. *La philosophie pratique de Kant*. Paris : Félix Alcan, 1926. p. 508-599.

DISCH. More truth than fact. Storytelling in Arendt's writings. *Political Theory*, v. 21, n. 4, p. 665-694, 1993.

DOSTAL, Robert. Judging Human Action: Arendt's appropriation of Kant. In: BEINER, Roland; NEDELSKY, Jennifer (orgs.). *Judgment, Imagination and Politics. Themes from Kant and Arendt*. Maryland: Rowman & Littlefield, 2001. p. 139-164.

DOTTI, Jorge. Acción, decisión y espacio público: Kant y Hannah Arendt. In: ROHDEN, Valério (org.). *Racionalidade e ação*. Porto Alegre: Editora da UFRGS; Instituto Goethe/ICBA, 1992. p. 104-13.

\_\_\_\_\_. La libertad del juicio: epistemología y política a la luz de la tercera Crítica. In: SOBREVILLA, Daniel (org.). *Actas del coloquio de Lima. Conmemorativo del bicentenario de la tercera crítica*. Lima: Goethe Institut, 1991. p. 99-166.

\_\_\_\_\_. El juicio como a priori epistemológico. *Revista latinoamericana de Filosofía*, v. XVI n.3, 1990, p. 291-317.

DOUMUCHEL, Daniel. La découverte de la faculté de juger réfléchissante. Le rôle de la "Critique du goût" dans la formation de la *Critique de la faculté de juger*. *Kant-Studien*, v. 85, p. 419-442, 1994.

DUARTE, André. A dimensão política da filosofia kantiana segundo Hannah Arendt. In: ARENDT, Hannah. *Lições sobre a filosofia política de Kant*. Tradução ao português de André Duarte. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.

\_\_\_\_\_. Hannah Arendt e a modernidade: esquecimento e redescoberta da política. In: CORREIA, Adriano (org.). *Transpondo o abismo. Hannah Arendt entre a filosofia e a política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002. p. 55-78.

\_\_\_\_\_. Hannah Arendt entre Heidegger e Benjamin. A crítica da tradição e a recuperação da origem da política. In: JARDIM, Eduardo; BIGNOTTO, Newton (orgs.). *Hannah Arendt. Diálogos, reflexões, memórias*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001. p. 63-87.

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

EISENBERG, José. Comunidade ou república? Hannah Arendt e as linguagens do pensamento político contemporâneo. In: JARDIM, Eduardo; BIGNOTTO, Newton (orgs.). *Hannah Arendt. Diálogos, reflexões, memórias*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001. p. 166-175.

ESPOSITO, Roberto. Hannah Arendt tra “volontà” e “rappresentazione”: per una critica del decisionismo. In: \_\_\_\_\_(org.). *La pluralità irrapresentabile. Il pensiero politico de Hanah Arendt*. Quattroventi: Urbino, 1987. p. 47-69.

ETTINGER, Elzbieta. *Hannah Arendt/Martin Heidegger*. Tradução ao português de Mario Pontes. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1996.

FLYNN, Bernard. The concept of the political and its relationship to plurality in the thought of Hannah Arendt. In: ROVIELLO, Anne-Marie; WEYEMBERGH, Maurice. *Hannah Arendt et la modernité*. Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 1992. p. 111-123

GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método. Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Tradução ao português de Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Editora Vozes, 1999.

GALLI, Carlo. *Genealogia della politica. Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno*. Bologna: Il Mulino, 1996.

\_\_\_\_\_. Hannah Arendt e le categorie politiche della modernità. In: ESPOSITO, Roberto (org.). *La pluralità irrapresentabile. Il pensiero politico de Hanah Arendt*. Quattroventi: Urbino, 1987. p. 15-28.

GARCIA, Claudio Boeira. Hannah Arendt: sobre as referências a Rousseau em *On revolution*. In: CORREIA, Adriano (org.). *Transpondo o abismo. Hannah Arendt entre a filosofia e a política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002. p. 119- 138.

GARRONI, Emilio. *Estetica ed epistemologia. Riflessioni sulla Critica del Giudizio*. Milão: Unicopli, 1998.

GARSTEN, Bryan. The elusiveness of Arendtian judgment. *Social Research*, v. 74, n. 4, p.1071-1108, 2007.

GINSBORG, Hannah. Kant on subjectivity of taste. In: PARRET, Hermann (ed.). *Kants Ästhetik/Kant's Aesthetics/L'esthétique de Kant*. Berlin; New York: de Gruyter, 1998. p. 448-465.

\_\_\_\_\_. Reflective Judgment and Taste. *NOUS*, v. 24, p. 63-78, 1990.

GREBLO, Edoardo. Il poeta cieco. Hannah Arendt e il giudizio. *Aut-Aut*, Set.-Dez., p. 111-126, 1990.

GÖTZ, Dieter; HAENSCH, Günther; WELLMANN, Hans (Hrsg.). *Langenscheidt. Großwörterbuch Deutsch als Fremdsprache*. Berlin ; München : Langenscheidt KG, 2003.

GRACIAN, Baltasar. *El héroe / El discreto*. Buenos Aires: Espasa-Calpe, 1942.

GUYER, Paul. *Kant and the claims of taste*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

HABERMAS, Jürgen. Hannah Arent's communications concept of power. *Social Research*, v. 44, n. 1, pp. 3-25, 1977.

HEATHER, Gerard; STOLZ, Metthew. Hannah Arendt and the problem of Critical Theory. *Journal of politics*, v. 41, n. 1, p. 2-22, fevereiro 1979.

HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche*. Tradução ao francês de Pierre Klossowski. Paris: Gallimard, 1971.

\_\_\_\_\_. *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

\_\_\_\_\_. *Platons Lehre von der Wahrheit*. Berna: A. Francke AG. Verlag, 1974.

\_\_\_\_\_. *Ser e tempo*. Tradução ao português de Márcia de Sá Cavalcante. Petrópolis: Vozes, 1999.

HÖFFE, Otfried. *Immanuel Kant*. Barcelona: Herder, 1986.

HONIG, Bonnie. The politics of agonism. A critical response to "Beyond good and evil: Arendt, Nietzsche, and the aestheticization of political actaion" by Dana R. Villa. *Political Theory*, v. 21, n. 3, p. 528-533, agosto 1993.

JAY, Martin. The political existentialism of Hannah Arendt. In: \_\_\_\_\_. *Permanent exiles*. New York: Columbia University Press, 1985. p. 237-256.

KATEB, George. The judgment of Arendt. *Revue internationale de philosophie*, n. 203, p. 133-154, 1999.

KULENKAMPPF, Jens. Do gosto como uma espécie de *sensus communis*. In: ROHDEN, V. (org.). *200 anos da Crítica da faculdade do juízo*. Porto Alegre: Ed. da Universidade/UFRGS-Instituto Goethe/ICBA, 1992. p. 65-82.

\_\_\_\_\_. *Kants Logik des ästhetisches Urteils*. Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 1978.

LAFER, Celso. *Hannah Arendt. Pensamento, persuasão e poder*. Segunda edição revisada e ampliada. São Paulo: Paz e Terra, 2003.

LEBRUN. *Sobre Kant*. Tradução ao português José Almeida Morais et al. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo: Iluminuras, 1993.

LEE, Seung-Kee. The determinate-indeterminate distinction and Kant's theory of judgment. *Kant-Studien*, v. 95, p. 204-225, 2004.

LEFORT, Claude. Hannah Arendt e a questão do político. In: \_\_\_\_\_. *Pensando o político. Ensaios sobre democracia, revolução e liberdade*. Tradução ao português de Eliana Souza. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991. p. 63-75.

\_\_\_\_\_. Thinking with and against Hannah Arendt. *Social Research*, v. 69, n. 2, p. 447-459, 2002.

LEIBOVICI, Martine. Arendt's *Rahel Varnhagen*: A new kind of narration in the impasses of German-Jewish assimilation and *Existenzphilosophie*. *Social Research*, v. 74, n. 3, p. 903-922, 2007.

LÖWITH, Karl. *De Hegel à Nietzsche*. Tradução ao francês de Rémi Laureillard. Paris: Gallimard, 1969.

LYRA, Edgar. Arendt e Heidegger. Pensamento e juízo. In: JARDIM, Eduardo; BIGNOTTO, Newton (orgs.). *Hannah Arendt. Diálogos, reflexões, memórias*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001. p. 96-109.

MATOS, Olgária Chain Féres. O Storyteller e o flâneur. Hannah Arendt e Walter Benjamin. In: JARDIM, Eduardo; BIGNOTTO, Newton (orgs.). *Hannah Arendt. Diálogos, reflexões, memórias*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001. p. 90-96.

MEERBOTE, Ralf. The singularity of pure judgments of taste. In: PARRET, Hermann (ed.). *Kants Ästhetik/Kant's Aesthetics/L'esthétique de Kant*. Berlin; New York: de Gruyter, 1998. p. 415-430.

MONGIN, Olivier. Du politique a l'esthétique. In: *Espirit*, n.6, p. 98-108, 1980.

NEDELSKY, Jennifer. Judgment, diversity, and relational autonomy. In: BEINER, Roland; NEDELSKY, Jennifer (orgs.). *Judgment, Imagination and Politics. Themes from Kant and Arendt*. Maryland: Rowman & Littlefield, 2001. p. 103-120

NIETZSCHE, Friederich. *O nascimento da tragédia*. Tradução ao português de Jacó Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

\_\_\_\_\_. *Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe in 15 Bände. Giorgio Colli e Mazzino Montinari (eds.). Tomo 13: *Nachlaß 1887-1889*. Berlin: de Gruyter, 1988.

PASSERIN d'ENTRÈVES, Maurizio. Arendt's theory of judgment. In: VILLA, Dana (org.) *The Cambridge companion to Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. p. 245-260.

\_\_\_\_\_. *The political philosophy of Hannah Arendt*. Londres: Routledge, 1994. In: BEINER, Roland; NEDELSKY, Jennifer (orgs.). *Judgment, Imagination and Politics. Themes from Kant and Arendt*. Maryland: Rowman & Littlefield, 2001. p. 103-120.

RICOUER, Paul. Juízo estético e juízo político. In: \_\_\_\_\_. *O justo*. Volume 1. Tradução ao português de Ivone Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2008. p. 134- 151.

ROHDEN, Valério. Tradução em perspectiva: sobre algumas questões e dificuldades na tradução da *Crítica da faculdade do juízo*. In: ROHDEN, V. (org.). *200 anos da Crítica da faculdade do Juízo*. Porto Alegre: ed. da Universidade/UFRGS-Instituto Goethe/ICBA, 1992. p. 121-131.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Tradução ao português de Lourdes Santos Machado. Coleção "Os pensadores" (Rousseau, vol. I). São Paulo: Nova cultural, 1999.

\_\_\_\_\_. *Do contrato social*. Tradução ao português de Lourdes Santos Machado. Coleção "Os pensadores" (Rousseau, vol. II). São Paulo: Nova Cultural, 1999.

SOURIAU, Michel. *Le jugement réfléchissant dans la philosophie critique de Kant*. Paris: Félix Alcan, 1926.

TAMINIAUX, Jacques. Athens and Rome. In: VILLA, Dana (org.) *The Cambridge companion to Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. p. 165-177.

\_\_\_\_\_. *La fille de Thrace et le penseur professionnel. Arendt et Heidegger*. Paris: Éditions Payot, 1992.

\_\_\_\_\_. Le paradoxe de l'appartenance et du retrait. In: ABENSOUR, Miguel (org.) *Ontologie et politique. Actes du Colloque Hannah Arendt*. Paris: Tierce, 1989. p. 85-99.

TASSIN, Étienne. Être ou faire. Les conditions de l'humain selon Arendt et Weil. In: NARCY, Michel; TASSIN, Étienne. *Les catégories de l'universel. Simone Weil et Hannah Arendt*. Paris: L'Harmattan, 2001. p. 53-88.

\_\_\_\_\_. La question de l'apparence. In: ABENSOUR, Miguel (org.) *Ontologie et politique. Actes du Colloque Hannah Arendt*. Paris: Tierce, 1989. p. 63-84.

\_\_\_\_\_. Sens commun et communauté. *Les Cahiers de Philosophie*, v. 4, p.81-113, 1987.

TERRA, Ricardo. Reflexão e sistema: as duas Introduções à *Crítica do Juízo*. In: KANT, Immanuel. *Dois introduções à Crítica do Juízo*. Organização de Ricardo Terra. Tradução ao português de Rubens R. Torres Filho et. al. São Paulo: Iluminuras, 1995. p 11-27.

TONELLI. La formazione del testo della "Kritik der Urteilskraft". *Revue internationale de philosophie*, v. 30, p. 423- 448, 1954.

TUCÍDIDES. *História da guerra do Peloponeso*. Tradução ao português de Mário da Gama Curi. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1999.

VILLA, Dana. *Arendt and Heidegger: the fate of the political*. Princeton: Princeton University Press, 1996.

\_\_\_\_\_. Arendt, Heidegger, and the tradition. *Social Research*, v. 74, n. 4, p. 983- 1002, 2007.

\_\_\_\_\_. Beyond good and evil. Arendt, Nietzsche, and the aestheticization of political action. *Political theory*, v. 20, n. 2, p. 274-308, 1992.

\_\_\_\_\_. Modernity, alienation, and critique. In: BEINER, Roland; NEDELSKY, Jennifer (orgs.). *Judgment, Imagination and Politics. Themes from Kant and Arendt*. Maryland: Rowman & Littlefield, 2001. p. 287-310.

VOLLRATH, Ernst. Actuar y juzgar. Hannah Arendt y la lectura de la Crítica del Juicio de Kant desde una perspectiva política. In: HILB, Claudia (org.). *El resplandor de lo público: en torno a Hannah Arendt*. Caracas: Nueva Sociedad, 1994. p. 147-179.

\_\_\_\_\_. *Die Rekonstruktion der politischen Urteilskraft*. Stuttgart: Klett, 1977.

\_\_\_\_\_. Hannah Arendt and the Method of Political Thinking. *Social Reserch*, v. 44, n.1, p. 160-182, 1997.

WAHRIG, Gerhard (Hrsg.). *Der kleine Wahrig*. Wörterbuch der deutschen Sprache. Gütersloh: Bertelsmann Lexikon, 1997.

WELLMER, Albrecht. Hannah Arendt on Judgment: The Unwritten Doctrine of Reason. In: BEINER, Roland; NEDELSKY, Jennifer (orgs.). *Judgment, Imagination and Politics. Themes from Kant and Arendt*. Maryland: Rowman & Littlefield, 2001. p. 165-181.

YOUNG-BRUEHL. *Hannah Arendt. Por amor ao mundo*. Tradução ao português de Antônio Trânsito. Rio de Janeiro: Relumê-Dumará, 1997.

ZANGWILL. UnKantian notions of disinterest. In: GUYER, Paul (ed.). *Kant's Critique of the power of judgement: critical essays*. Oxford: Rowman & Littlefield, 2003. p. 63-67.

ŽIŽEK, Slavoj. *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*. Tradução ao espanhol de Jorge Piatigorsky. Buenos Aires: Paidós, 2001.