

**JOSÉ LUIZ DE OLIVEIRA**

***A FACULDADE DO JUÍZO NO PENSAMENTO POLÍTICO  
DE HANNAH ARENDT***

Dissertação apresentada ao Curso de  
Mestrado em Filosofia da Faculdade de  
Filosofia e Ciências Humanas da  
UFMG, como requisito parcial para a  
obtenção do título de Mestre.

Linha de Pesquisa: História da Filosofia

Orientador: Prof. Dr. Newton Bignotto  
de Souza

**UFMG**

**Curso de Pós-Graduação em Filosofia - Mestrado  
Belo Horizonte – 2001**

100 Oliveira, José Luiz  
O48f A faculdade do juízo no pensamento político de Hannah  
2001 Arendt / José Luiz de Oliveira. – 2001.

173 f.

Orientador : Newton Bignotto de Souza  
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Minas  
Gerais, Departamento de Filosofia

1. Arendt, Hannah, 1906-1975. 2. Filosofia 3. Filosofia alemã -  
Séc. XX 4. Filosofia moderna – Séc. XX 4. Totalitarismo  
5. Política 6. Pensamento 1. Bignotto, Newton. II. Universidade de  
Federal de Minas Gerais. Departamento de Filosofia. III. Título

Dissertação defendida e aprovada, com a nota oitenta e sete pela Banca Examinadora constituída pelos Professores:

*Newton Bignotto de Souza*

---

**Prof. Dr. Newton Bignotto de Souza (Orientador) - UFMG**

*Telma de Souza Birchall*

---

**Profa. Dra. Telma de Souza Birchall – UFMG**

*Heloísa Maria Murgel Starling*

---

**Profa. Dra. Heloísa Maria Murgel Starling – UFMG**

**Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas  
Universidade Federal de Minas Gerais**

**Belo Horizonte, 28 de setembro de 2001.**

A Deus, nosso Criador, pela minha vida.

A memória de meus avós.

A meus pais, por muito do que sou.

A minha esposa, Patrícia, namorada eterna, amor e projeto.

A meu filho, Luís Henrique, amor, dedicação e projeto.

Aos amigos Sérgio Della-Sávia, Maria Helena Dulci, Luciana Silva, Rodrigo Coelho, Zulei Bassi e Zely Carazza que caminham comigo.

A meus primos, Araci Cordeiro e Hélio de Oliveira, por terem me hospedado.

A meus parentes e amigos porque sempre depositaram confiança em mim.

A Maria Tereza Dulci, pelo trabalho de revisão.

Ao professor Newton Bignotto, pela disponibilidade generosa e paciente em acompanhar nosso trabalho.

A CAPES, pelo indispensável apoio a esta pesquisa.

À Universidade Federal de Minas Gerais, e à esta Faculdade (FAFICH) em particular, pela confiança em mim depositada e por todo apoio que me tem sido dado ao longo desta convivência. Estendo esta minha gratidão aos colegas de curso e funcionários desta instituição.

“A atividade de pensar provoca essencialmente a perplexidade ao colocar os valores e os padrões estabelecidos em movimento, como se tivesse o poder de desalojar os indivíduos dos seus dogmas e das suas regras de conduta; um movimento que os colocasse diante de uma tela vazia, sem bem nem mal, sem certo nem errado, mas simplesmente lhes ativassem a condição de estabelecer um diálogo consigo próprios, refletirem ou emitirem seus próprios juízos sobre qualquer princípio, valor ou evento”.

Bethânia Assy

## SUMÁRIO

RESUMO	07
ABSTRACT	08
INTRODUÇÃO	06
1. A DESTRUIÇÃO DO ESPAÇO PÚBLICO: EFEITO DA EXPERIÊNCIA TOTALITÁRIA	20
1.1. A Supressão da liberdade e da pluralidade	32
1.2. A Condenação ao isolamento e a conseqüente destruição das faculdades do pensar e do julgar	45
2. A FACULDADE DO PENSAR COMO PRÉ-CONDIÇÃO PARA O JULGAR	56
2.1. A Vida do Espírito	58
2.2. Pensamento e Natureza fenomênica do mundo	77
2.3. O despertar arendtiano para o pensar	83
2.4. O dois-em-um	93
3. A DIMENSÃO POLÍTICA DA FACULDADE DO JUÍZO	100
3.1. A faculdade do juízo kantiano: a mais política das faculdades espirituais básicas	114
3.2. A reinterpretação arendtiana dos conceitos de "Juízo Reflexionante Estético", "Comunicabilidade" e " <i>Sensus Communis</i> " para a Filosofia Política	127
4. CONCLUSÃO	160
5. BIBLIOGRAFIA	169

## RESUMO

O objetivo desta nossa dissertação é a explicitação do papel da faculdade do juízo Kantiano no pensamento político de Hannah Arendt. O ponto de partida do seu pensamento político se expressa no fenômeno totalitário, que teve como conseqüências: a destruição do espaço público, a supressão da liberdade, a condenação ao isolamento e a destruição das capacidades humanas de pensar e de julgar. A faculdade do juízo Kantiano, reinterpretado por Hannah Arendt, é através de seus conceitos um tema crucial para a fundamentação de uma filosofia política capaz de se contrapor ao totalitarismo. Ao apropriar-se do legado da Terceira Crítica Kantiana, Hannah Arendt funda a partir daí, a sua filosofia política.

## ABSTRACT

The objective of our dissertation is the explicitation of the paper of the ability of the judgement kantian in Hannah Arendt political thought. The starting point of its political thought is expressed in the totalitarian phenomenon, that had as consequences: the destruction of the public space, the suppression of the freedom, the condemnation to the isolation and the destruction of the human capacities of thinking and of judging. The ability of the judgement kantian, reinterpreted for Hannah Arendt, is through its concepts a crucial theme for the basement of a political philosophy capable to oppose to the totalitarianism. When appropriating of the legacy of Third Critical Kantian, Hannah Arendt founds starting from there, its political philosophy.



## INTRODUÇÃO

Objetiva-se com este trabalho a compreensão e a explicitação do papel da faculdade do Juízo no pensamento político de Hannah Arendt. Trata-se de expor, fundamentalmente, a reinterpretação dos conceitos kantianos presentes na **Terceira Crítica** para a elaboração de uma filosofia política.

O pensamento político de Hannah Arendt surge no contexto do fenômeno contemporâneo do totalitarismo<sup>1</sup> como exigência de pensar essa forma de governo e de dominação. Progressivamente ele irá cristalizar-se em uma reflexão explícita sobre o **juízo**.

Em cada uma das etapas de seu percurso Hannah Arendt buscou o resgate do espaço público vivido na polis grega, posteriormente desprezado

---

<sup>1</sup> O ponto de partida da produção filosófica política de Hannah Arendt está associado ao contexto do fenômeno contemporâneo do totalitarismo, por ela vivenciado concretamente. Hannah Arendt nasceu em 1906, numa família de judeus integrados à vida e à cultura da Alemanha, onde viveu até 1933, quando foi obrigada a fugir, exilando-se primeiro na França e depois nos EUA 1993.

pelos profissionais do pensar. Recuperar a importância da política constitui o principal desafio arendtiano, diz Celso Lafer:

"Restaurar, recuperar, resgatar o espaço público que permite, pela liberdade e pela comunicação, o agir conjunto, e com ele a geração do poder, é o grande tema unificador da reflexão de Hannah Arendt"<sup>2</sup>.

Hannah Arendt buscou compreender os apelos da história política de seu tempo, marcado pelo totalitarismo nazista e stalinista e pelos acontecimentos que a eles se seguiram. Em sua reflexão, ela procura responder à questão política de pensar a possibilidade de um mundo não totalitário. Sendo assim, seu pensamento a respeito da esfera pública constitui uma atitude filosófica que visa recuperar a noção do político, perdida, segundo ela, a partir do julgamento de Sócrates.<sup>3</sup>

O pensamento de Hannah Arendt, tendo como um dos eixos principais a análise do fenômeno do totalitarismo, adquire um acento especial através do exame do caso Eichmann (1963). Adolf Eichmann foi um nazista responsável pela morte de milhares de judeus levados por ele aos campos de concentração. Lançado depois de "**Origens do Totalitarismo**", a obra "**Eichmann em Jerusalém**" chama a atenção para

<sup>2</sup> LAFER. *Pensamento Persuasão e Poder*, p. 37 - 38.

<sup>3</sup> Hannah Arendt salienta o julgamento de Sócrates como um ponto de partida para os novos rumos que a filosofia tomou. Ela afirma que é a partir daí que aparece a contradição entre filosofia e política. Sobre isso diz: "A verdade, por outro lado, é que surgiu na pessoa do julgamento de Sócrates uma outra contradição entre Filosofia e Política, muito mais profunda do que indicam aparentemente os ensinamentos do próprio Sócrates". (ARENDR 1993, p. 106).

o problema da banalização do mal.<sup>4</sup> A figura do homem Eichmann, enquanto um nazista que, pelo menos aparentemente, não se responsabilizou pelos seus atos, e nem por suas decisões, é um exemplo daquilo que o totalitarismo produziu: a irreflexão.

Hannah Arendt procura mostrar, através de suas reflexões, que desde Platão existe uma "relação dilemática" entre a Filosofia e a Política. Mas, por um outro lado, ela recorre a Karl Jaspers buscando afirmar a idéia central de uma comunicação ilimitada como pré-requisito de todo comércio humano. Esta idéia central da filosofia de Karl Jaspers, segundo Hannah Arendt, permitiu-lhe escapar "*à tentativa filosófica de impor aos outros a sua verdade*". Celso Lafer escreve o seguinte a esse respeito:

"Jaspers é, segundo Hannah Arendt, o único sucessor de Kant, e Kant, segundo Hannah Arendt, na leitura que faz da *Crítica do Juízo*, foi um dos poucos que chegou a uma filosofia política, pois deu-se conta que, politicamente, não existimos no singular, mas coexistimos no plural. A pluralidade da intesubjetividade requer a comunicação, e esta pressupõe o que Kant chama de *mentalidade alargada*, isto é, um pensar sempre ligado ao pensamento do que o outro pensa".<sup>5</sup>

---

<sup>4</sup> Sobre Hannah Arendt e a banalidade do mal ver obra de Nadia Souki 1998.

<sup>5</sup> LAFER. *Pensamento, Persuasão e Poder*, p. 22 - 23.

Em 1958, em "**A Condição Humana**", Hannah Arent busca a possibilidade de um mundo não totalitário nos recursos de resistência e de renascimento contidos na própria condição humana. Essa investigação, que tem por objetivo "*identificar os traços duráveis da condição humana*", isto é, os traços menos vulneráveis às vicissitudes da época moderna e que é considerado por Paul Ricoeur como uma antropologia filosófica, é concebida como uma distinção entre trabalho ("*labor*"), obra ("*work*") e ação ("*action*") deveria portanto, diz Ricoeur, ser avaliada do ponto de vista temporal da durabilidade destas três atividades humanas fundamentais, para compreendermos melhor o propósito de Hannah Arendt de recuperar a capacidade de iniciar algo de novo<sup>6</sup>.

Em 1976, Hans Jonas considerou "**A Condição Humana**" não apenas como a obra mais filosófica publicada por Hannah Arendt, mas também como sua *opus magnum*.<sup>7</sup> Hannah Arendt teria introduzido uma nova categoria na teoria filosófica que trata do homem ao dizer que "a natalidade, e não a mortalidade, é sem dúvida a categoria central do pensamento político, por oposição ao pensamento metafísico."<sup>8</sup>

---

<sup>6</sup> Ver prefácio à 2ª ed. francesa, p. X-XI: *La Condition de l'homme moderne*, Calmann – Lévy, 1961 (reedição em 1983 com prefácio de Paul Ricoeur).

<sup>7</sup> Ver tradição italiana, da versão inglesa, de Eduardo Greblo, "*Agire, conoscere, pensare*", p. 48.

<sup>8</sup> ARENDT. *The Human Condition*, p. 8.

A ação e a fala permitem nossa inserção no mundo humano e o que determina esta inserção é a natalidade, essa capacidade de iniciar algo de novo. Mas a ação política requer a concordância potencial dos outros: o princípio inspirador da ação só se torna plenamente manifesto na realização do próprio ato. Ora a ação não se reduz nem à vontade, nem ao intelecto, mas resulta para Hannah Arendt de outros princípios (honra ou glória, amor e igualdade, distinção e excelência, mas também o medo, a desconfiança ou o ódio). "Tanto a liberdade como o seu contrário surgem no mundo quando estes princípios são atualizados."<sup>9</sup> Mas ao se voltar para as três atividades fundamentais da vida mental (o Pensar, o Querer e o Julgar), ao se voltar para a vida do espírito, Hannah Arendt não tinha nem a "*pretensão*" nem a "*ambição*" de ser "*filósofa*" e muito menos de ser considerada entre os *Denker von Gewerbe* (pensadores profissionais). O que a levou a isso foi a ausência de pensamento tão característico de Eichmann, que ela constatou ao assistir ao seu julgamento em Jerusalém, fazendo-a perceber a necessidade de reconsiderar alguns tópicos de "**A Condição Humana**".

O Pensar (*Thinking*) é para Hannah Arendt a busca de sentido (a distinção kantiana entre pensar e conhecer é aqui crucial) e o que ela quer explicitar é se essa atividade faz parte ou não das condições que levam o

---

<sup>9</sup> ARENDT. *Entre o Passado e o Futuro*, p. 199.

homem a evitar o mal e até mesmo o condicionam negativamente em relação ao mal. É justamente porque Heidegger fez do pensamento - isto é, da atividade do pensar, que como tal é antinômica do agir e também da vontade - a sua morada exclusiva, que Hannah Arendt não o pode seguir aqui. Para quem conheceu como ela o preço de uma morada completamente outra, ou seja, o mundo comum, o juízo reflexionante, essa faculdade de julgar particulares, coisas do mundo comum, ganha grande importância. Se cabe ao pensar uma reconciliação com o sentido (com a significação), já não podemos apenas dizer que pensar é antinômico de querer, ou como Heidegger, que pensar é a única forma autêntica de agir, mas que o efeito catártico que o pensar produz - mencionado no final do primeiro volume de "**A Vida do Espírito**"<sup>10</sup> - permite uma volta ao mundo comum. E isso significa que o pensar não pode deixar de julgar os assuntos humanos. O que interessa então a Hannah Arendt é que a razão, segundo Kant, é antes de mais nada comunidade e sentido da comunidade. Essa comunidade é feita do livre confronto de pontos de vista e isso é particularmente claro no juízo reflexionante estético (o mais subjetivo e singular à primeira vista). O juízo de gosto é posto em comum, sem que

---

<sup>10</sup> A obra "**A Vida do Espírito**" foi elaborada por Hannah Arendt em função das conferências ministradas por ela na Universidade de *Aberdeen* em 1973. A primeira parte da obra é dedicada às reflexões sobre o Pensar, a segunda sobre o Querer e a terceira seria sobre o Julgar, mas Arendt faleceu quando acabou de escrever o título e duas epígrafes sobre a 3ª parte dessa Trilogia. Ver "**Lições sobre a Filosofia Política de Kant**", obra elaborada a partir de palestras proferidas por Hannah Arendt para uma disciplina ministrada na *New School Social Research*, no semestre letivo de 1970. Analisar também referências sobre a faculdade do juízo presente nas abordagens sobre o Pensar e o Querer na obra "**A Vida do Espírito**" (1978).

uma norma ou obrigação o possa determinar de modo absoluto e objetivamente e é, assim, uma espécie de *sensus communis*, um sentido comunitário. Nas suas "**Lições sobre a Filosofia Política de Kant**" (publ. orig. 1982), H. Arendt põe em evidência o alcance político desta noção do juízo como sentido da comunidade originária da razão. Se o juízo é imparcial ele não é, ao contrário do pensamento, independente dos pontos de vista dos outros:

"O espectador, e não o ator, tem a chave de significação dos assuntos humanos - apenas, e isto é decisivo, os espectadores de Kant existem no plural", o que teria permitido a Kant diz ela, "chegar a uma filosofia política".<sup>11</sup>

É na atividade do juízo que vida do espírito e vida ativa se articulam: enquanto faculdade da volta do pensamento aos assuntos humanos, o juízo é um elemento capital da compreensão do político. "As máximas Kantianas do juízo enquanto *sensus communis* são: pensar por si mesmo, sempre pensar pondo-se no lugar de qualquer outro e sempre pensar estando de acordo consigo mesmo"<sup>12</sup>.

Sentido comunitário e juízo constituem a articulação entre a vida ativa e a vida espiritual do homem, e permitem a Hannah Arendt repensar o

---

<sup>11</sup> ARENDT. *A Vida do Espírito*, p. 74 - 75.

<sup>12</sup> ARENDT. *Lições sobre filosofia política de Kant*, p. 91.

político. Talvez pudéssemos, diz André Duarte, "denominar como uma "ética negativa" aquilo que Hannah Arendt anunciara, no *Postscriptum* de "A Vida do Espírito", como uma tentativa de chegar a uma teoria razoavelmente plausível da ética"<sup>13</sup>. Ainda que não possamos confirmá-lo, é possível afirmar que uma tal ética não se pretenderia prescritiva, objetiva, já que seria dirigida ao homem de ação *enquanto sujeito que pensa e julga*. Tal ética só poderia atuar apelando a um possível interesse do sujeito no diálogo sempre renovado consigo mesmo. Não diria, portanto, o que deve ser feito, mas apenas alertaria para aquilo que não devemos fazer, a fim de que não tenhamos que fugir à companhia dos outros e à nossa própria companhia. "Um alerta que poderia ser assim enunciado: Lembra-te de que não estás a sós, nem no mundo, nem contigo mesmo"<sup>14</sup>.

O ponto escolhido para a presente dissertação é a explicitação do papel da faculdade do juízo no pensamento político de Hannah Arendt. Por isso, seu ponto central será a abordagem da reinterpretação feita por Hannah Arendt dos conceitos de "**juízo reflexionante**" "**comunicabilidade**" e "*Sensus communis*" para uma filosofia política.

---

<sup>13</sup> ARENDT. *A Vida do Espírito*, p. 163.

<sup>14</sup> ARENDT. *Lições sobre a Filosofia Política de Kant*, p. 139.



No processo de desenvolvimento da dissertação pretendemos rastrear o que levou Hannah Arendt a encontrar na faculdade kantiana do juízo as condições de elaboração de uma filosofia política. Para isso, apresentaremos a dissertação em três capítulos.

O primeiro capítulo visa explicitar o ponto de partida do pensamento político arendtiano que se expressa no fenômeno totalitário. Seu objetivo específico é apresentar a problemática do fenômeno totalitário como causa da destruição do espaço público. Pretendemos, então, demonstrar a importância do significado da destruição do espaço público que ocorre através da supressão da liberdade e da pluralidade, a condenação ao isolamento e a conseqüente destruição das faculdades do **pensamento** e do **juízo**.

No segundo capítulo, analisaremos a faculdade do pensamento, que é considerada uma pré-condição para o julgar, e a importância da vida do espírito, principalmente no que diz respeito à relação entre pensamento e mundo. Interessa-nos explicitar o que levou Hannah Arendt a valorizar a atividade do pensamento, a distinção entre pensar e conhecer e o dois-em-um enquanto momento capaz de promover as implicações políticas do ato de pensar.

Hannah Arendt não chegou a escrever a terceira parte da sua Trilogia chamada "**A Vida do Espírito**". Faleceu na noite em que havia iniciado a

elaboração de "**O Julgar**". Mas isso, não desconsidera o valor que a atividade do juízo tem em seu pensamento. Em "**A Vida do Espírito**" (1978), principalmente na primeira parte, referente ao pensar, Hannah Arendt desenvolveu algo sobre o juízo, e, pode-se perceber que estas reflexões constituem o arcabouço do que ela teria escrito na terceira e última parte da Trilogia. Temos também as "**Lições Sobre a Filosofia Política de Kant**" (1993), elaboradas por Hannah Arendt para uma disciplina ministrada na *New School for Social Research* no primeiro semestre letivo de 1970. Nessas "**Lições**", Hannah Arendt nos esclarece a respeito do papel da faculdade do juízo no seu pensamento político. Para ela as faculdade do pensar e a do julgar estão intimamente relacionadas, do mesmo modo que a consciência moral e a consciência. Sobre isso Hannah Arendt diz:

"Se o pensamento - o dois-em-um do diálogo sem som - realiza a diferença inerente à nossa identidade, tal como ela é dada à consciência, resultando, assim, na consciência moral como seu derivado, então o juízo, o derivado do efeito liberador do pensamento, realiza o próprio pensamento, tornando-o manifesto no mundo das aparências onde eu nunca estou só e estou sempre muito ocupado para poder pensar"<sup>15</sup>.

---

<sup>15</sup> ARENDT. *A Vida do Espírito*, p. 145.

No terceiro capítulo trabalharemos os pressupostos que fazem da faculdade do juízo uma atividade de implicações políticas. Mostraremos como Hannah Arendt reinterpreta a **Terceira Crítica kantiana** como uma faculdade de valor político imediato, mesmo que Kant não a tenha elaborado com esta intenção. Hannah Arendt encontra na faculdade do juízo um tema onde é possível fazer analogias dos conceitos nele presente com os juízos políticos. Pretendemos dar importância aos conceitos de "**juízo reflexionante estético**", "**comunicabilidade**" e "*sensus communis*" da **Terceira Crítica kantiana**.

## 1. A DESTRUIÇÃO DO ESPAÇO PÚBLICO: EFEITO DA EXPERIÊNCIA TOTALITÁRIA

***"É no terreno da comunidade Ética que se traça a linha de fronteira entre Ética e Política".***

***Henrique Cláudio de Lima Vaz.<sup>1</sup>***

Como mostramos na introdução, o fio condutor de nossa dissertação é a análise do papel da faculdade do juízo no pensamento político de Hannah Arendt. Começaremos este primeiro capítulo explicitando como o fenômeno totalitário veio a ser o ponto de partida de um conjunto de reflexões filosófico-políticas que caracterizam o pensamento arendtiano<sup>2</sup>. Por isso, este primeiro capítulo, tem como objetivo específico apresentar a problemática do fenômeno totalitário como exemplo da destruição do espa-

---

<sup>1</sup> VAZ, Henrique Claudio de Lima. *Escritos de Filosofia II. Ética e Cultura*, p. 262

<sup>2</sup> Sobre o fenômeno totalitário como ponto de partida do pensamento político de Hannah Arendt ver "*The Origins of Totalitarianism*" (1951). É uma obra cuja publicação se dá no momento em que o mundo estava dando os primeiros passos de um processo que caminhou em direção à consolidação da chamada "Guerra Fria". Os alvos dessas reflexões arendtianas foram o nazismo e o stalinismo como conseqüências da sociedade de massas da Europa do século XX.

ção público<sup>3</sup>. Pretende-se, também, neste primeiro momento, analisar a importância da destruição do espaço público, que ocorre através da supressão da liberdade e da pluralidade. É importante frisar os efeitos da destruição do espaço público no que diz respeito à condenação ao isolamento e a conseqüente destruição das faculdades do pensamento e do juízo pela experiência totalitária.

O totalitarismo é caracterizado por Hannah Arendt como um fenômeno que instaurou uma ruptura<sup>4</sup> com a tradição de reflexão política. A noção de ruptura, no entanto, não permanece restrita a esse fenômeno político, isto é, não constitui instrumento teórico forjado meramente em função da interpretação do totalitarismo. Mas apesar da noção de ruptura não se restringir a este fenômeno, a ascensão totalitária é uma novidade histórica que merece ser estudada enquanto tal. Ora, foi na busca de uma nova maneira de abordar o problema da ruptura instaurada pelo totalitarismo que Hannah Arendt recorreu mais tarde a novos conceitos, dentre os quais aquele de vida ativa<sup>5</sup>, passando pela valorização do pensar e

---

<sup>3</sup> A questão do espaço público é um dos temas tratado pela Filosofia Política. Sobre Política e Espaço público na constituição do "Mundo Comum": notas sobre o pensamento de Hannah Arendt, ver o brilhante estudo de Vera da Silva Telles 1999.

<sup>4</sup> Comentando a ruptura e o ineditismo do totalitarismo enquanto evento político salienta Ligia Maria Rodrigo: "Com o que rompe o evento totalitário? Com um certo modo de "ver": rompe com todo o arcabouço intelectual do passado" (RODRIGO 1992, p. 94).

<sup>5</sup> Ao tratar da condição humana, Hannah Arendt aborda a questão da *vita activa*. O advento da modernidade proporcionou novos paradigmas à questão da vida ativa, e conseqüentemente, o seu oposto, a vida contemplativa, passou a ser compreendida de uma maneira diferente da visão salientada pela metafísica medieval.

do querer, prosseguindo até a faculdade do julgar, que seria a terceira parte de sua última obra, "**A Vida do Espírito**".Primeiramente gostaríamos de chamar a atenção para um ponto importante para a compreensão do fenômeno totalitário: o problema das massas. Ao longo de seu percurso, Hannah Arendt faz inúmeras análises da sociedade de massas e das condições históricas que engendram o fenômeno totalitário. Para os nossos interesses, esse é um conceito fundamental pois, como salienta Hannah Arendt, o termo massa só se aplica quando lidamos com pessoas que simplesmente devido ao seu número, ou à sua indiferença ou a uma mistura de ambos, não se podem integrar a uma organização profissional ou a sindicatos de trabalhadores. O termo massa, visto da perspectiva da filosofia arendtiana, estabelece uma clara relação entre a indiferença das pessoas e a falta de participação organizada das mesmas na defesa dos interesses comuns, como no caso das articulações que ocorrem em torno das relações comunitárias ou sindicais. Foi possível que o totalitarismo se tornasse uma realidade no século XX, graças à indiferença das pessoas. Essa é a razão pela qual, segundo Arendt, em sua ascensão, "(...) tanto o movimento nazista da Alemanha quanto os movimentos comunistas da Europa depois de 1930 recrutaram os seus membros dentre essa massa"<sup>7</sup>. Para Hannah Arendt as massas não possuem articulação específica de

---

<sup>6</sup> ARENDT. *Origens do Totalitarismo*, p. 361.

<sup>7</sup> Idem.

classes e por isso ficam expostas à dominação de interesses maiores. Ela afirma que "as massas não se unem pela consciência de um interesse comum e falta-lhes aquela específica articulação de classes que se expressa em objetivos determinados, limitados e atingíveis"<sup>8</sup>. O estudo sobre as massas contribuiu para a reflexão de Hannah Arendt no tocante à questão da ascensão e do culto aos líderes totalitários, como Hitler e Stalin. Ela salientou que "(...) nem os julgamentos de Moscou nem a liquidação do grupo de Röhm teriam sido possíveis se essas massas não tivessem apoiado Stalin e Hitler"<sup>9</sup>.

Embora tenhamos apenas mencionado o problema advindo do nascimento da sociedade de massas, podemos tomar a associação entre esse fenômeno e o aparecimento dos regimes totalitários como um axioma do pensamento arendtiano. Em síntese, o advento da sociedade de massas gerou o totalitarismo, que por sua vez caracterizou-se pela destruição mais acabada do espaço público.

Um segundo ponto sobre o qual gostaríamos de chamar a atenção é que a filosofia política arendtiana, com as análises feitas a respeito do espaço público, tem uma relação estreita com o estudo da antiga *polis* grega<sup>10</sup>. Ou seja, a experiência política da antiga *polis* grega é um

---

<sup>8</sup> ARENDT. *Origens do Totalitarismo*, p. 361.

<sup>9</sup> *Ibidem*. p. 356.

<sup>10</sup> Sobre análises que tratam da *Polis* grega e da Tirania ver Bignotto 1998.

referencial para o pensar político de Hannah Arendt. Newton Bignotto a esse respeito, nos diz: "Sabemos perfeitamente que a grande invenção grega foi a do espaço público ou, mais genericamente, da política, que, entre os regimes que caracterizam essa experiência inovadora, a democracia é certamente o mais importante e original"<sup>11</sup>. Hannah Arendt toma a experiência da antiga *polis* grega como fonte inspiradora para a elaboração do conceito de espaço público. Por isso afirma:

"Não ter nascido está acima de qualquer significado expresso em palavras, mas depois que a vida aparece, o que de melhor se pode fazer por ela, é fazê-la retornar o mais rapidamente possível ao seu lugar de "origem". Lá ele também nos revela, pela boca de Teseu, o legendário fundador de Atenas e, portanto, seu porta voz, o que capacitava os homens comuns, jovens e velhos, a suportar o fardo da vida: era a *polis*, o espaço das ações livres e das palavras vivas dos homens, aquilo que podia dotar a vida de esplendor".<sup>12</sup>

Em suas abordagens, Hannah Arendt toma como paradigma a antiga *polis* grega, estratégia que funciona de forma a manter viva a fonte da tradição filosófico-política, bem como para oferecer os instrumentos para a crítica da experiência totalitária. "A rigor, a *polis* não é a cidade-estado em sua localização física, é a organização da comunidade que resulta do agir e do falar em conjunto, e o seu verdadeiro espaço situa-se entre as pessoas

---

<sup>11</sup> BIGNOTTO. *O Tirano e a Cidade*, p. 14.

<sup>12</sup> ARENDT. *Da Revolução*, p. 224.



que vivem juntas com tal propósito, não importa onde estejam"<sup>13</sup>. O totalitarismo é assim apresentado por Hannah Arendt como o responsável pela destruição não só das instituições, mas também das categorias que compõem o espaço público. Considerando que a cidade não se resume ao espaço físico, Anne Marie Roviello salienta:

" O espaço público não tem seu único lugar nas instituições políticas oficiais, ele pode aparecer em todas as outras esferas da atividade humana; todavia, o domínio público - no sentido deste termo - é o único domínio que se *institui expressamente* em torno da questão política por excelência, aquela do mundo como mundo comum".<sup>14</sup>

O espaço público compreendido por Hannah Arendt situa-se no mundo, e não é propriamente uma instituição política oficial. Este espaço é o espaço da união entre os indivíduos. Anne Marie Roviello também considera o espaço público algo que não se resume ao simples debate sobre o mundo comum. Para ela o espaço público deve ser o lugar onde se encontram reunidos vários indivíduos:

"O debate político não é simples debate sobre o mundo comum, ele é a constituição mesma da comunidade do mundo, o mundo comum se revelando a ele mesmo, ou *instituindo a questão que ele é em si mesmo*. Neste sentido, um espaço político pode se abrir em todo lugar onde se encontram reunidos vários indivíduos."<sup>15</sup>

---

<sup>13</sup> ARENDT. *A Condição Humana*, p. 211.

<sup>14</sup> ROVIELLO. *Sens Commun et modernité chez Hannah Arendt*, p. 226.

<sup>15</sup> *Idem*.

Se o espaço público, no comentário de Anne Marie Roviello, é caracterizado como capaz de se realizar em qualquer lugar, ele pode ser compreendido como uma comunidade de homens. Daí, ele não se reduz a um espaço físico institucional propriamente dito. É por isso que Hannah Arendt diz: "O espaço era a esfera pública da *polis* (a *polis* não era Atenas e sim os atenienses)"<sup>16</sup>.

Em vista disso, Hannah Arendt conduz sua reflexão sobre política abordando a idéia de um espaço público dinamizado pela prática (*praxis*) e pela opinião (*doxa*). Se por um lado, o fenômeno totalitário acontece onde existem "massas que não se unem pela consciência de um interesse comum"<sup>17</sup>, por outro lado, Arendt mostra a importância de um espaço dotado do uso da palavra através de opiniões diversas. "Trata-se do espaço da aparência, no mais amplo sentido da palavra, ou seja, o espaço no qual eu apareço aos outros e os outros a mim, onde os homens assumem uma aparência explícita, ao invés de se contentar em existir meramente como coisas vivas ou inanimadas"<sup>18</sup>. O significado desta aparência está no fato dos homens se reunirem apresentando-se através da efetivação do discurso e da ação conjunta. Onde os homens falam e agem, aí eles aparecem e se

---

<sup>16</sup> ARENDT. *A Condição Humana*, p. 207.

<sup>17</sup> ARENDT. *As Origens do Totalitarismo*, p. 361.

<sup>18</sup> ARENDT. *A Condição Humana*, p. 211.

tornam públicos. O uso da palavra, que acontece através da apresentação de opiniões diversas, provoca o diálogo, ou seja, apresenta condições que vão muito além daquelas voltadas para as atividades impostas. Por causa disso, para Hannah Arendt, "o espaço da aparência passa a existir sempre que os homens se reúnem através do discurso e da ação"<sup>19</sup>.

O diálogo exercido no âmbito do espaço da aparência produz um poder baseado na experiência democrática, isto é, garante um espaço que permite a participação de todos<sup>20</sup>. Esta experiência democrática, produzida através da participação conjunta nos negócios públicos, respeita a pluralidade humana. Hannah Arendt nos adverte mostrando que "o falar e o agir conjunto são a base de todas as formas legítimas de organização política"<sup>21</sup>. Ela compreende o espaço público, como um espaço dotado de liberdade, pluralidade, ação conjunta, pensamento e juízo. É por isso que, para Hannah Arendt, a afirmação do totalitarismo como regime destruidor do espaço público é tão fundamental.

O conceito de espaço público apresentado por Hannah Arendt nos assegura que não pode existir combinação lógica entre ação política e

---

<sup>19</sup> ARENDT. *A Condição Humana*, p. 211.

<sup>20</sup> Hannah Arendt acreditou na convivência humana e na sua capacidade de revelar as diferenças entre os homens através do exercício do discurso e da ação. Analisando o seu pensamento a partir desta perspectiva percebe-se como o discurso e a ação são capazes de influenciar a geração de um poder democrático entre os homens. " É é através das relações sociais entre as pessoas, isto é, quando no gozo da convivência humana, que a qualidade reveladora do discurso e da ação vem à tona" (Idem).

<sup>21</sup> Idem.

totalitarismo. Como imaginarmos a sobrevivência do espaço público numa sociedade mergulhada nas amarras do fenômeno totalitário? Pois, se por um lado, Hannah Arendt compreende que "o espaço público da aparência passa a existir sempre que os homens se reúnem na modalidade do discurso e da ação"<sup>22</sup>, por outro lado, ela entende que "os movimentos totalitários são organizações maciças de indivíduos atomizados e isolados"<sup>23</sup>. Assim, o espaço público se manifesta através da união entre os homens, enquanto que em contrapartida, o totalitarismo provoca o isolamento. A razão de ser do espaço público está na liberdade, na pluralidade, no agir conjunto, no exercício das capacidades humanas de **pensar** e de **julgar**. Do ponto de vista de Hannah Arendt, sem a possibilidade da manifestação das categorias do pensar e do julgar, não pode existir vida pública. O fenômeno totalitário, por sua vez, se afirma investindo e atingindo as categorias que justificam a razão de ser do espaço público.

Para destruir o espaço público, o totalitarismo recorreu a vários instrumentos, entre eles o terror e a ideologia<sup>24</sup>. Para Hannah Arendt, o

---

<sup>22</sup> ARENDT. *A Condição Humana*, p. 211.

<sup>23</sup> ARENDT. *As Origens do Totalitarismo*, p. 373.

<sup>24</sup> Para que o totalitarismo alcançasse eficiência, duas qualidades foram acrescentadas a ele. A esse respeito diz Hans Morgenthau: "O totalitarismo moderno acrescentou às tradicionais características da tirania duas novas qualidades: uma ideologia que, ao ser analisadas em suas conclusões lógicas, torna inevitáveis os abusos do totalitarismo, e a burocratização do terror em particular e do poder político em geral, proporcionando ao poder político uma eficiência que ele não possuía" (MORGENTHAU 1978, p. 46).

governo totalitário se assemelha à tirania no que diz respeito ao medo instalado pelas forças repressivas criadas por ele. Todavia, tanto o totalitarismo como a tirania usam a força e se lançam no governo por vias extraordinárias. Sobre isso alerta Newton Bignotto:

" O tirano é aquele que leva a angústia (*angustiant*) aos homens pelo uso da força, mas sua experiência nos obriga a refletir sobre o governo dos reis que decidem abandonar o exercício normal do poder para se lançar nas vias extraordinárias. A interrogação sobre a tirania faz, assim, parte de uma reflexão geral sobre a política."<sup>25</sup>.

O totalitarismo instaurou o medo. "Sempre que galgou o poder, o governante totalitário criou instituições políticas inteiramente novas e destruiu todas as tradições sociais, legais e políticas do país que poderiam impedi-lo de agir"<sup>26</sup>. Essa investida gerou o poder arbitrário caracterizado por destruir o quadro legal, quando exercido sob o interesse do governante e contra os interesses dos governados. Por outro lado, o totalitarismo utiliza o medo como princípio da ação. Nele, o medo que o povo tem do governante tem sua contrapartida no governante que age considerando o medo do próprio governante pelo povo. É por isso que Hannah Arendt interpreta esse medo "como princípio da ação que está ao mesmo tempo presente no povo e no governante"<sup>27</sup>.

<sup>25</sup> BIGNOTTO. *A Relevância do Estudo da Tirania na obra de Bartolus de Sassafenato*, p. 316.

<sup>26</sup> ARENDT. *Origens do Totalitarismo*, p. 512.

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 513.

O processo de desenvolvimento do totalitarismo no uso do terror não considera o papel a ser desempenhado pelos limites legais. Se evidentemente, sabemos que os governos democráticos se pautam pela lei, por outro lado sabemos que os governos totalitários fazem o caminho inverso. Na interpretação de Hannah Arendt "se a legalidade é a essência do governo não tirânico e a ilegalidade é a essência da tirania, o terror é a essência do domínio totalitário"<sup>28</sup>.

O terror, como um dos instrumentos utilizados pelos regimes totalitários, tanto no nazismo, como no stalinismo, teve como objetivo destruir o chamado "inimigo objetivo". Isto significa que aqueles que não concordassem com as ordens impostas pelo regime, ou se enquadrassem como raça odiada ou ainda como classe indesejada, eram automaticamente considerados inimigos objetivos<sup>29</sup>. No nazismo o "inimigo objetivo" foi o povo judeu. A propósito disso, comentando Hannah Arendt, Vera Silva Telles salienta "... uma sociedade que acreditava em Hitler e na propaganda nazista e que estava convencida de serem os judeus inimigos que deveriam ser eliminados para que a Alemanha pudesse realizar seu destino enquanto nação"<sup>30</sup>. Portanto, o preconceito que subjaz ao nazismo é de natureza

---

<sup>28</sup> ARENDT. *As Origens do Totalitarismo*, p. 517.

<sup>29</sup> No âmbito do funcionamento do stalinismo, o inimigo objetivo, ao qual o terror se dirigiu, foram aqueles denominados inimigos de classe. Ver ARENDT 1989, p. 517.

<sup>30</sup> TELLES. *Direitos Sociais: afinal do que se trata?*, p. 35.

racial, isto é, por causa dele, milhões de judeus foram submetidos ao medo, à humilhação, tendo em vista a exaltação dos planos de seu líder supremo. No âmbito do funcionamento do stalinismo, a prática do terror também escolheu o seu "inimigo objetivo". Mas no caso do totalitarismo stalinista, o "inimigo objetivo" estava na classe e não na raça. Seja como for a teleologia do terror, seja no nazismo, seja no stalinismo, ela sobreviveu sempre em função das ações perpetradas contra o "inimigo objetivo". Sobre esses inimigos do totalitarismo, nos lembra Hannah Arendt:

" O terror é a realização da lei do movimento. O seu principal objetivo é tornar possível a força da natureza ou da história propagar-se livremente por toda a humanidade sem estorvo de qualquer ação humana espontânea. Como tal, o terror procura 'estabilizar' os homens a fim de liberar as forças da natureza e da história. Esse movimento seleciona os inimigos da humanidade contra os quais se desencadeia o terror, e não pode permitir que qualquer ação livre, de oposição ou simpatia, interfira com a eliminação do 'inimigo objetivo' da História ou da Natureza, da classe ou da raça." <sup>31</sup>

Um outro instrumento usado pelo totalitarismo na investida contra o espaço público, é a ideologia<sup>32</sup>. Coube à ideologia, segundo Hannah Arendt, o papel de sustentação da imagem dos líderes totalitários. A

<sup>31</sup> ARENDT. *Origem do Totalitarismo*, p. 517.

<sup>32</sup> A compreensão de Hannah Arendt sobre o papel da ideologia como um dos instrumentos usados pelo totalitarismo, é de que a mesma se estabelece como luta de classes, ou como luta de raça e proteção dos povos germânicos (Ver Arendt 1989, p. 524). Pois, compreendendo a ideologia dessa maneira, percebe-se o quanto ela contribuiu para que ocorressem as incontáveis atrocidades cometidas pelos nazistas e pelos stalinistas.

burocracia estatal dos Estados totalitários ancorados na ideologia suprimiu manifestações de união entre as pessoas no espaço público. O eixo da definição arendtiana de ideologia encontra-se em sua afirmação:

"Aquilo de que o sistema totalitário precisa para guiar a conduta dos seus súditos é um preparo para que cada um se ajuste igualmente bem ao papel de carrasco e ao papel de vítima. Essa preparação bilateral, que substitui o princípio de ação, é a ideologia."<sup>33</sup>

Segundo Hannah Arendt, a ideologia serviu para manter as massas guiadas como vítimas ancoradas ao apoio do aparelho estatal totalitário, e serviu também para preparar os carrascos contra essa massa incapaz de possibilitar manifestações de união num espaço público já não existente.

## 1.1. A SUPRESSÃO DA LIBERDADE E DA PLURALIDADE

No processo de dissolução do espaço público, um dos principais alvos atingidos pela ânsia totalitária de poder e dominação foi a liberdade<sup>34</sup>. Em "**Origens do Totalitarismo**" (1951), Hannah Arendt diz: "tem sido freqüentemente apontado que os movimentos totalitários usam e abusam

<sup>33</sup> ARENDT. *Origem do Totalitarismo*, p. 520.

<sup>34</sup> A liberdade tal como Hannah Arendt a concebe, encontra-se definitivamente apoiada em conceitos contrários aos princípios que fundamentam a ordem estabelecida pela política de atuação dos regimes totalitários. Para uma abordagem sobre a liberdade em Hannah Arendt, ver a obra "**A Liberdade no Pensamento Político de Hannah Arendt**" de Maria Angela Moreira Nascimento 1994.



das liberdades democráticas, com o objetivo de suprimi-las"<sup>35</sup>. O totalitarismo radicaliza o tratamento dado à liberdade, isto é, "procura atingi-la na sua fonte, que está no nascimento do próprio homem e na sua capacidade de começar de novo"<sup>36</sup>. Para Hannah Arendt, "muitas formas de governo negaram a liberdade, mas nunca de uma maneira tão radical quanto os regimes totalitários"<sup>37</sup>. Pois, segundo ela, as pretensões totalitárias possuem efeitos que vão além da simples eliminação da liberdade de expressão dos indivíduos. Essa constatação é essencial, na medida em que o pensamento arendtiano se funda na afirmação da liberdade radical, isto é, da liberdade como característica essencial do homem. Por isso, diante de um regime tão extremo, precisamos mais do que conhecê-lo, precisamos antes de tudo, compreendê-lo. Isto porque, para Arendt a "compreensão precede e sucede o conhecimento"<sup>38</sup>. Para ela, compreensão e conhecimento são questões que se distinguem. No que tange ao pensamento, ele depende da compreensão, como afirma Vera Telles:

"O pensamento depende da compreensão, esta capacidade especificamente humana de se reconciliar com o mundo, encontrando um sentido para aquilo que acontece, sem que isto queira dizer sua atenção passiva, tampouco a

<sup>35</sup> ARENDT. *Origens do Totalitarismo*, p. 362.

<sup>36</sup> *Ibidem*. p. 518.

<sup>37</sup> Em ABRANCHES. *Compreensão e Política*, p. 42.

<sup>38</sup> *Idem*.

tentativa de domesticação do acontecimento, reduzindo-o ao já familiar e desde sempre conhecido. Ao contrário, compreender um acontecimento supõe um atento enfrentamento da realidade, sem o recurso às idéias preconcebidas."<sup>39</sup>

O exercício da compreensão<sup>40</sup> se dá através das atividades do pensar e do julgar, foco principal deste nosso estudo. Pensamento e juízo dependem da compreensão. Em um sistema de massas, caracterizado pela ausência da compreensão, torna-se impossível exercer as atividades do pensamento e do juízo. Para Hannah Arendt, além de destruir a liberdade<sup>41</sup> e o amor humano para com ela, o terror totalitário procura ir mais longe "procura atingir a própria fonte de liberdade, que está no nascimento do homem e na sua capacidade de começar algo de novo"<sup>42</sup>. Para Hannah Arendt, a liberdade, na sua capacidade de começar algo de novo<sup>43</sup>, tinha a função de oferecer ao homem a sua capacidade de mudança. Quando ela aponta tal coisa, quer dizer que "a liberdade como capacidade interior do

---

<sup>39</sup> TELLES. *Direitos Sociais: afinal do que se trata?*, p. 37.

<sup>40</sup> Hannah Arendt nos adverte mostrando a compreensão como condição que antecede o conhecimento, dizendo: "A compreensão preliminar, que está na base de todo conhecimento, é a verdadeira compreensão" (ARENDR 1993, p. 42).

<sup>41</sup> O governo totalitário procura atingir o coração do homem tirando-lhe a liberdade. Esta afirmação mostra que para Hannah Arendt "o governo totalitário não restringe simplesmente os direitos e nem simplesmente suprime as liberdades essenciais, procura erradicar do coração dos homens o amor à liberdade" (ARENDR 1989, p. 518).

<sup>42</sup> Idem.

<sup>43</sup> O nascimento, no sentido arendtiano, registra a inauguração do homem no mundo. Se nós nascemos, nós começamos. Seguindo esta idéia, percebe-se que cada um de nós é inaugural. A esse respeito, salienta Françoise Collin: "Hannah Arendt afirma frequentemente que o novo, a possibilidade do acontecimento no seu sentido mais consistente, está baseado no fato de que nós nascemos, nós começamos. A condição de nascer indica que a história não é repetição, nem desenvolvimento do que já acontece, mas abertura no tempo. O acontecimento é possível porque existem novos chegados. Cada ser humano é inaugural" (COLLIN 1986, p. 55).

homem, equivale à capacidade de começar, do mesmo modo que a liberdade como realidade política equivale a um espaço que permita o movimento entre os homens"<sup>44</sup>. Contudo, do ponto de vista da filosofia política arendtiana, não pode haver espaço público sem a manifestação da liberdade. Daqui podemos compreender a concepção arendtiana do terror como destruidor do espaço público e conseqüentemente da liberdade. Eis a explicação dada por Hannah Arendt para esse fenômeno:

"Pressionando os homens, uns contra os outros, o terror total destrói o espaço entre eles; comparado às condições que prevalecem dentro do cinturão de ferro, até mesmo o deserto da tirania, por ainda constituir algum tipo de espaço, parece uma garantia de liberdade. O governo totalitário não restringe simplesmente os direitos nem simplesmente suprime as liberdades essenciais; tampouco, pelo menos ao que saibamos, consegue erradicar do coração dos homens o amor à liberdade, que é simplesmente a capacidade de mover-se, a qual não pode existir sem espaço."<sup>45</sup>.

O terror totalitário tem então, como objetivo, impedir a liberdade humana de se manifestar. Pois ela só é possível quando aparece no âmbito do espaço público ou político. A condição inerente à liberdade é, assim, a de oferecer aos homens a possibilidade do exercício da *praxis* política. Do

---

<sup>44</sup> ARENDT. *Origens do Totalitarismo*, p. 525.

<sup>45</sup> *Ibidem.* p. 518.

ponto de vista arendtiano, conceber a liberdade, aliando-a à *praxis* política, só é possível pela existência de um espaço que garante aos homens a possibilidade do exercício das atividades do pensar e do julgar. A sobrevivência do espaço público, nesse sentido, só é real se for possível através da manifestação da liberdade no seu interior. Pois, para Hannah Arendt, "o campo em que a liberdade sempre foi conhecida, não como um problema, é claro, mas como um fato da vida cotidiana, é o âmbito da política"<sup>46</sup>.

Hannah Arendt admite assim, ser a liberdade a condição necessária para que seja dado à política o seu significado preciso. Desse ponto de vista, a liberdade só existe quando unida à dimensão política da existência humana, e, por causa disso, passa também a se colocar como a razão de ser da política. "A *raison d'être* da política é a liberdade e seu domínio de experiência é a ação"<sup>47</sup>. Para Hannah Arendt, ao investir contra a liberdade, o totalitarismo destrói também a política, uma vez que não pode haver política sem liberdade. Numa de suas conferências, intitulada "**Será que a política ainda tem algum sentido?**", ela salientou que "(...) para a questão referente ao sentido da política, há uma resposta tão simples e conclusiva

---

<sup>46</sup> ARENDT. *Entre o Passado e o Futuro*, p. 191.

<sup>47</sup> *Ibidem.* p. 192.

em si mesma, que se poderia pensar que as outras respostas são totalmente desnecessárias. Segundo ela, a resposta é a seguinte: "o sentido da política é a liberdade"<sup>48</sup>. Por esta afirmação percebe-se que, no processo de desenvolvimento de sua filosofia política, Hannah Arendt articula estreitamente as temáticas da liberdade e da política.

A coincidência entre as questões da liberdade e da política é abordada por Hannah Arendt na sua obra intitulada "**Da Revolução**" (1962). Nesta obra "a liberdade é apresentada como sendo o principal fator de resistência oposto contra a tirania"<sup>49</sup>. Também aí fica evidente a importância dada à correlação da liberdade com a política. Em outras palavras, podemos afirmar que a concepção arendtiana da liberdade caracteriza-a como a categoria que irá estabelecer os vínculos entre seu apelo à tradição e sua crítica aos modelos impostos pela experiência do totalitarismo. Essa liberdade política, vista da perspectiva arendtiana, se manifesta no agir concreto, ou seja, no mundo público, em contraposição ao sentido de interioridade, que aparece fora da dinâmica do mundo da política. A este propósito observa Hannah Arendt:

" A liberdade que admitimos como instaurada em toda teoria política e que mesmo os que louvam a tirania precisam levar em conta é o próprio oposto da 'liberdade interior', o espaço

<sup>48</sup> Em ABRANCHES. *Será que a política tem de algum modo um sentido?*, p. 117.

<sup>49</sup> ARENDT. *Da Revolução*, p. 9.

íntimo no qual os homens podem fugir à coerção externa e *sentir-se* livres. Esse sentir interior permanece sem manifestações externas e é portanto, por definição, sem significação política."<sup>50</sup>

Hannah Arendt estabelece aí a diferença entre liberdade política e liberdade interior. Em sua reflexão sobre o conceito de liberdade, ela recorre à filosofia de Agostinho, destacando a sua tentativa de divorciar a liberdade da política.<sup>51</sup> Isto se explica uma vez que o sentimento de liberdade interior permanece distante das manifestações externas do cotidiano e, portanto, se define sem o verdadeiro significado da política. Sobre o que Hannah Arendt diz sobre o liberdade interior, afirma Gérard Lebrun:

"Não é verdade, diz ela, que a liberdade seja ideal a lei à esfera política, não é verdade que ela esteja alojada **dentro** de nós. Historicamente, o contrário é que é verdade. A liberdade para os gregos no século IV era um conceito político e não filosófico".<sup>52</sup>

A liberdade necessita do espaço público para sobreviver. Ao destruir o espaço público, o totalitarismo destruiu também a liberdade, pois rompeu

<sup>50</sup> ARENDT. *Entre o Passado e o Futuro*, p. 192

<sup>51</sup> *Ibidem*, p. 193.

<sup>52</sup> LEBRUN. *A liberdade segundo Hannah Arendt*, p. 53.

com a relação que os une. Sobre a relação entre liberdade e espaço público e a insuficiência da liberdade interna de manifestar-se publicamente, alerta

João Maurício Leitão Adeodato:

"De acordo com Hannah Arendt, para que se possa falar em legitimidade, e até mesmo na mera existência do poder e do espaço público, é indispensável a *liberdade* como realidade perceptível no mundo das aparências; uma 'liberdade' interna ou simplesmente contemplativa, mesmo que tenha parecido suficiente a muitos, revela-se uma ilusão se não se puder manifestar publicamente. Este é o axioma de onde devemos partir, já que a liberdade de Arendt pertence à '*vita activa*' e, mais especificamente, à esfera da ação"<sup>53</sup>.

Um dos objetivos da filosofia política de Hannah Arendt consiste em exaltar a liberdade e ao mesmo tempo ir contra a manifestação da tirania. Neste sentido é sempre bom reafirmar que a liberdade, tal como Hannah Arendt a concebe, só é possível de se efetivar quando colocada no âmbito da ação. Entendendo a liberdade como categoria paralela ao espaço público, Hannah Arendt concebe tal liberdade como essencialmente oposta aos princípios que fundamentam a ordem estabelecida pela atuação dos regimes totalitários. Na medida em que o totalitarismo tem como meta a destruição do espaço público, o resultado disso acarretou necessariamente a

---

<sup>53</sup> ADEODATO. *O Problema da Legitimidade no rastro do pensamento de Hannah Arendt*, p. 165.

destruição da liberdade entre os homens.

Hannah Arendt mostra assim que as relações políticas se dão num espaço comum, onde deve haver leis que cercam, ou melhor, delimitam esta relação. "Abolir as cercas da lei entre os homens – como o faz a tirania – significa tirar dos homens os seus direitos e destruir a liberdade como realidade política viva, pois o espaço entre os homens, delimitado pelas leis, é o espaço vital da liberdade"<sup>54</sup>. Para Hannah Arendt, liberdade e legalidade andam juntas. "Por governo legal, diz ela, compreendemos um corpo político no qual há necessidade de leis positivas para converter e realizar o imutável *ius naturale* ou a eterna Lei de Deus, em critérios de certo e errado"<sup>55</sup>. Para ela a tarefa primeira das leis é estabelecer critérios, demarcando o certo e o errado, algo que não acontece no interior dos regimes totalitários. É por isso que ela diz: "se a legalidade é a essência do governo não tirânico e a ilegalidade é a essência da tirania, então o terror é a essência do domínio totalitário"<sup>56</sup>.

A legalidade tem a sua importância no sentido de frear o avanço da tirania. A constituição de um espaço onde a liberdade possa aparecer pode se dar através da criação ou fundação de leis. Ao tratar da Revolução

---

<sup>54</sup> ARENDT. *Origens do Totalitarismo*, p. 518.

<sup>55</sup> *Idem*.

<sup>56</sup> *Ibidem*. p. 517.



Americana e da Revolução Francesa em sua obra "**Da Revolução**", Hannah Arendt diz que "a finalidade maior das revoluções era a constituição de um espaço onde a liberdade pudesse aparecer, a chamada *constitutio libertatis*<sup>57</sup>. Nesta obra, o que Hannah Arendt propõe é uma investigação em torno dos acontecimentos denominados Revolução Americana e Revolução Francesa. Interessa-nos, com este estudo, mostrar que tais revoluções, ao tratar da necessidade de uma constituição de leis, estabelecem a fundação de um espaço capaz de impedir a tirania. Mesmo antes da Revolução Americana acontecer, os pais fundadores já haviam criado um espaço<sup>58</sup> de liberdade política amparado legalmente. No caso da Revolução Americana, a fundação da República significou a instituição deste espaço, no qual a liberdade certamente coincide com a política. A *Constitutio libertatis*, uma vez criada, precisou ser preservada, a legalidade expressa na sua razão de ser aparece como condição de preservar a

---

<sup>57</sup> Hannah Arendt, pensa o desenvolvimento das revoluções também dentro do ângulo da fundação da liberdade política no mundo contemporâneo. Exemplo disso é a alusão à Revolução Americana, por ela ter tido como resultado a criação da *constitutio libertatis*. "A idéia central da Revolução, que é a instituição da liberdade, ou seja, a criação de um corpo político que assegure o espaço onde a liberdade possa aparecer" (ARENDR 1990, p. 100).

<sup>58</sup> A esfera pública, conquistada através da liberdade, pretendida pelos fundadores da Revolução Americana e da Revolução Francesa, é comparada por Hannah Arendt ao espaço público, ou à praça pública da antiga *polis* grega. "Para eles, a liberdade só podia existir em público, era uma realidade terrena, tangível, algo criado pelos homens para ser desfrutado por eles, e não um dom ou uma capacidade; era o espaço público ou praça pública que a Antigüidade havia conhecido como área em que a liberdade aparece e se torna visível para todos" (Ibidem, p.99).

liberdade. A respeito da preservação da liberdade política, fundada a exemplo da Revolução Americana, Hannah Arendt nos adverte:

"Se a finalidade maior da Revolução era a liberdade e a constituição de um espaço público onde a liberdade pudesse aparecer, a *constitutio libertatis*, então as repúblicas elementares dos distritos, o único espaço tangível onde todos podiam ser livres, eram efetivamente a finalidade da grande república, cujo principal objetivo nos assuntos domésticos devia ser proporcionar ao povo esses espaços de liberdade e lutar pela sua preservação".<sup>59</sup>

Observamos que, para Hannah Arendt, a legalidade acontece em meio a um espaço público fundado em contraposição a toda forma de tirania. O totalitarismo, ao destruir a legalidade, atingiu o espaço público<sup>60</sup>. O espaço público garante a criação de leis que justificam a manifestação democrática. No caso da Revolução Americana criou-se um espaço que limitou a ação da tirania. A *Constitutio Libertatis* é consequência desse espaço e sobrevive somente nele. O totalitarismo é contrário à criação do espaço público, pois, ao destruir a legalidade, ele procura atingi-lo.

Além de destruir a liberdade e o agir conjunto entre os homens, o

---

<sup>59</sup> ARENDT. *Da Revolução*, p. 203 - 204.

<sup>60</sup> As leis que delimitam o chamado espaço público garantem a existência da liberdade. A esse respeito Arendt nos adverte mostrando que: "(...) o espaço entre os homens, delimitado pelas leis, é o espaço vital da liberdade" (ARENDT 1989, p. 518).

totalitarismo se dirigiu também contra a condição humana da pluralidade<sup>61</sup>. Espaço público da pluralidade, do ponto de vista arendtiano, é o espaço onde as diferenças entre os homens se tornam evidentes. Ela concebe a pluralidade como dotada de um significado que, "permite ao homem viver como ser distinto e singular entre os iguais"<sup>62</sup>. O espaço público, é o lugar privilegiado da manifestação da pluralidade, pois é dentro dele que se garante a aparência entre as diferenças existentes entre os homens. Ao apostar na pluralidade entre os homens, Hannah Arendt a concebe como a "lei da Terra"<sup>63</sup>. Isso porque, não estamos sozinhos no mundo, daí habitarmos a Terra que é um espaço plural. A compreensão arendtiana voltada para idéia da pluralidade como a lei da Terra é fundada na compreensão da natureza fenomênica do mundo do qual fazemos parte. Tal compreensão está relacionada com a idéia de que tudo que existe na Terra é percebido por alguém, por um espectador. "Nada e ninguém existe neste

---

<sup>61</sup> A idéia de pluralidade, analisada por Hannah Arendt, está pautada numa visão que situa o homem no âmbito das diversidades inerentes à nossa própria condição como habitantes deste mundo. Mas a nossa inserção neste mundo, requer a articulação entre discurso e ação. O homem enquanto ser que desfruta dessa pluralidade no mundo, necessita da ação e do discurso. É na ação e no discurso que estão contidos os pontos de encontro e de desencontro entre os homens. Daí, eles precisarem do exercício da ação e do discurso para se fazerem entender. A propósito disso, Hannah Arendt observa que: "Se não fossem iguais, os homens seriam incapazes de compreender-se entre si e aos seus ancestrais, ou de fazer planos para o futuro e prever as necessidades das gerações vindouras. Se não fossem diferentes, se cada ser humano não diferisse de todos os que existiram, existem ou virão a existir, os homens não precisariam do discurso ou da ação para se fazerem entender" (ARENDR 1995, p. 188).

<sup>62</sup> Ibidem, p. 191.

<sup>63</sup> ARENDR. *A Vida do Espírito*, p. 17.

mundo cujo próprio ser não pressuponha um espectador"<sup>64</sup>. Somos dotados de pluralidade, pois não é o homem, "mas os homens que habitam este planeta"<sup>65</sup>. O mundo das aparências nos faz sermos intersubjetivos. Celso Lafer, comentando Hannah Arendt no que tange à questão da intersubjetividade, afirma: "Tudo o que é, na medida em que aparece, não existe isoladamente no singular, requerendo a intersubjetividade"<sup>66</sup>. O terror totalitário se dirige ao espaço público objetivando a quebra das relações entre os homens: e com isso interrompendo o conjunto das manifestações que tornam evidentes as diferenças. A autora insiste nesta afirmativa ao dizer que: "Pressionando os homens uns contra os outros, os regimes baseados no terror total destroem o espaço entre eles"<sup>67</sup>. Na sua ânsia de atingir o espaço da pluralidade entre os homens, os regimes totalitários destroem a capacidade humana de manifestar-se livremente no mundo das diferenças.

---

<sup>64</sup> ARENDT. *A Vida do Espírito*, p. 17.

<sup>65</sup> Idem.

<sup>66</sup> LAFER. *Pensamento, Persuasão e Poder*, p. 85.

<sup>67</sup> ARENDT. *Origens do Totalitarismo*, p. 518.

## 1.2. A CONDENAÇÃO AO ISOLAMENTO E A CONSEQÜENTE DESTRUIÇÃO DAS FACULDADES DO PENSAR E DO JULGAR.

O sistema totalitário não se contentou em usar o terror para acabar com a liberdade política e a pluralidade entre os homens. Sua investida consistiu em atingir também os componentes do espaço público inerentes à nossa capacidade de pensar e de julgar. A propósito disso Hannah Arendt observa que:

"Não é porque alguma 'idéia' nova veio ao mundo que a originalidade do totalitarismo é terrível, mas sim porque as próprias ações desse movimento constituem uma ruptura com todas as tradições; elas claramente destruíram as categorias do nosso pensamento político e de nossos padrões de juízo moral".<sup>68</sup>

A idéia de ruptura<sup>69</sup> com a tradição é um dos fios articuladores do pensamento político de Hannah Arendt. Trata-se de uma ruptura que provocou a quebra com a tradição em vários níveis, abrangendo várias esferas<sup>70</sup> da vida humana.

<sup>68</sup> Em ABRANCHES. *Compreensão e Política*, p. 41.

<sup>69</sup> A idéia de ruptura com a tradição é um pano de fundo do pensamento político de Hannah Arendt. Vera Telles a esse respeito nos diz: "a idéia de uma ruptura com a tradição é um dos fios articuladores do seu pensamento" (TELLES 1999, p. 35).

<sup>70</sup> A quebra com a tradição, que por sua vez abrangeu o nível de várias esferas da vida humana, apresentou-se no século XX como uma realidade. Lígia Maria Rodrigo a esse propósito nos diz: "A quebra com a tradição não poderia ter sido colocada em termos mais amplos: ela se processa ao nível das esferas social, política, legal, lógica e moral. Ou seja, o que era impossível do ponto de vista da tradição ocidental apresenta-se agora como realidade" (RODRIGO 1992, p. 92).

O processo de ruptura atinge assim as faculdades do pensar e do julgar. A propósito disso, Hannah Arendt observa que o processo de destruição de nossas faculdades do pensar e do julgar está associado à condenação dos homens ao isolamento, que é uma consequência do desenvolvimento do sistema totalitário. Na tentativa de dissolver o agir em conjunto para poder manter-se, o totalitarismo condenou os homens ao isolamento. As consequências do isolamento são desastrosas para o espaço público<sup>71</sup>, pois, a sua tarefa consiste em destruir os interesses comuns. Nas próprias palavras de Hannah Arendt: "O isolamento é aquele impasse no qual os homens se vêem quando a esfera política de suas vidas, onde agem em conjunto na realização de um interesse comum, é destruída".<sup>72</sup> Hannah Arendt entendeu que é justamente por isso que, enquanto fenômeno político, ele se dirige contra o agir coletivo. É o que nos esclarece a sua afirmação de que "o isolamento e a impotência, isto é, a incapacidade básica de agir, sempre foram típicos das tiranias".<sup>73</sup> O totalitarismo, visto a partir desta perspectiva, aponta na direção da destruição da esfera da vida pública, isto é, destrói através do isolamento dos homens, as suas

---

<sup>71</sup> O isolamento priva o homem da experiência do mundo comum. Portanto, sem a vivência do espaço público, não há vivência de um mundo comum. É o que nos adverte Vera Telles: "Neste caso, a perda do espaço público significa a privação de um mundo comum de pertinência a partir do qual a existência de cada um pode ser reconhecida como algo dotado de sentido e relevância para os demais" (TELLES 1999, p. 39).

<sup>72</sup> ARENDT. *Origens do Totalitarismo*, p. 527.

<sup>73</sup> Idem.

capacidades políticas.<sup>74</sup>

O sentido de capacidade política na visão de Hannah Arendt só é possível quando o agir humano se faz de maneira conjunta. Ou seja, esse agir acontece através de uma alteridade, capaz de favorecer o compartilhar de uma ação comum. É por isso que o isolamento, que é o contrário do agir conjunto, destrói a capacidade política do homem.

Hannah Arendt nos chama atenção para a diferença entre isolamento e solidão. Segundo ela "o que chamamos de isolamento na esfera política é chamado de solidão na esfera dos contatos sociais".<sup>75</sup> O isolamento, como já salientamos anteriormente, está ligado à perda da capacidade política de agir em conjunto. Mas quando é que para Hannah Arendt solidão não é o mesmo que isolamento? Primeiro ela parte do pressuposto de que "enquanto o isolamento se refere ao terreno político da vida, a solidão se refere à vida humana como um todo".<sup>76</sup> Um dado importante para registrar essa diferença entre isolamento e solidão é a associação que ela faz, desses dois conceitos, com a idéia de *homo faber* e de *animal laborans*.<sup>77</sup> O

<sup>74</sup> A perda do espaço público significa a perda de um espaço de ação e de opinião. Todos os que perderam seus direitos de cidadania estão incluídos na perda das chamadas capacidades políticas. Sobre isso, diz Vera Telles: "Finalmente, a perda do espaço público significa, agora num registro especificamente político, a perda de um espaço reconhecido de ação e opinião, o que significa dizer, a perda da liberdade que exige, para a sua efetivação, um espaço politicamente organizado. Suas figuras históricas são os apátridas e todos os que perderam, nos anos de guerra e do pós-guerra, os direitos de cidadania" (TELLES 1993, p. 40).

<sup>75</sup> ARENDT. *Origens do Totalitarismo*, p. 527.

<sup>76</sup> Idem.

<sup>77</sup> Hannah Arendt diferencia trabalho de labor. Quanto ao labor, a vida depende dele. Todas as necessidades vitais estão dirigidas ao processo da vida. "O labor é a atividade que corresponde ao processo biológico do corpo humano (...), o trabalho é a atividade correspondente ao artificialismo da existência humana (...)" (ARENDT 1995, p. 15).

homem pode viver a sua dimensão de *homo faber*, deixando de lado o terreno da política, uma vez que neste caso só lhe é exigido permanecer no mundo como obra humana. No momento que o homem perde a criatividade humana, que acrescenta algo de si no mundo ao seu redor, o isolamento se torna insuportável.<sup>78</sup> É a partir do momento em que a capacidade de produção e criação é destruída que o homem se vê isolado, ou seja, ele perde o seu próprio eu. E é a perda do próprio eu que faz o homem perder a confiança em si mesmo como parceiro do próprio pensamento. É por isso, que o caráter insuportável da solidão encontra-se na perda da nossa capacidade de pensar e sentir simultaneamente. Solidão neste sentido, é aquela em que o homem perde a sua própria companhia, pois, deixa de ser parceiro de seus próprios pensamentos. Sobre isso, adverte Hannah Arendt:

"O que torna a solidão tão insuportável é a perda do próprio eu, que pode realizar-se quando está a sós, mas cuja identidade só é confirmada pela companhia fidedigna dos meus iguais. Nesta situação, o homem perde a confiança em si mesmo como parceiro dos próprios pensamentos, e perde aquela confiança elementar no mundo que é necessária para que possam ter quaisquer experiências. O eu e o mundo, a capacidade de pensar e de sentir, perdem-se ao mesmo tempo"<sup>79</sup>.

---

<sup>78</sup> ARENDT. *As Origens do Totalitarismo*, p. 527.

<sup>79</sup> *Ibidem*, p. 529.



A solidão é perversa, entre outras razões, porque destrói o senso comum. A experiência de viver no mundo consiste em viver em contato com outros homens, e por isso exige a constituição de uma percepção partilhada sobre as coisas da vida cotidiana. A propósito disso, Hannah Arendt afirma que: "até a experiência do mundo, que nos é dado material e sensorialmente, depende do nosso contato com os outros homens, do nosso **senso comum**, que regula e controla todos os outros sentidos"<sup>80</sup>. A solidão atinge a nossa mundaneidade e por causa disso nos afasta da experiência de viver em nosso *habitat* natural. Já que para Hannah Arendt "o mundo é como o espaço em que habito e que devo apresentar um rosto decente"<sup>81</sup>. Em outras palavras, devo me apresentar ao mundo como eu sou.

O pensar arendtiano concebe o senso comum como algo que nos orienta neste mundo em que habitamos. Daí ser o senso comum tão fundamental para nossa manifestação no espaço público, uma vez que, de acordo com Hannah Arendt, "(...) dele necessitamos para sentir, viver e encontrar nosso caminho num mundo comum"<sup>82</sup>. Considerando esta mesma perspectiva de Hannah Arendt, afirma André Duarte que o senso comum é

---

<sup>80</sup> ARENDT. *Origens do Totalitarismo*, p. 528.

<sup>81</sup> Em ABRANCHES. *Só Permanece a língua materna*, p. 141.

<sup>82</sup> ARENDT. *Origens do Totalitarismo*, p.529.

"(...) o sentido que garante a *comunicabilidade* de sensações dos sentidos humanos, impedindo que eles se enclausurem em sua particularidade intransponível, incomunicável e inafiançável"<sup>83</sup>. O senso comum se revela neste mundo garantindo que cada um possa ser visto e ouvido por todos. E é a partir daí que o espaço da diversidade se torna uma realidade, porque nele toda pessoa pode ser percebida e ouvida de maneira diferente. Hannah Arendt resume esta questão dizendo que "ser visto e ouvido por outros é importante pelo fato de que todos vêem e ouvem de ângulos diferentes"<sup>84</sup>.

Entretanto a solidão, tal como compreendida por ela, nos distancia do significado habitual de estar a sós<sup>85</sup>, pois se manifesta mais nitidamente na companhia de outras pessoas. Hannah Arendt acredita na alusão socrática de que quando estou só estou na companhia de mim mesmo, ou seja, coloco-me na companhia do meu próprio eu. Quando me coloco na companhia do meu próprio eu, passo a ser dois-em-um, e não fico abandonado como na solidão.

O totalitarismo consistiu em destruir também a capacidade humana de estar só. A eliminação da possibilidade humana de estar só, provocada

---

<sup>83</sup> DUARTE. *A dimensão política da filosofia kantiana segundo Hannah Arendt*, p. 129.

<sup>84</sup> ARENDT. *A Condição Humana*, p. 67.

<sup>85</sup> Solidão não é o mesmo que está a sós. O filósofo quando não perde a consciência do próprio eu, consegue estar a sós consigo mesmo. Sobre isso esclarece Hannah Arendt: "o homem só, pode estar desprovido da companhia de outros, mas pode estar na companhia de si mesmo, já que os homens tem a capacidade de "falar consigo mesmo" (ARENDT 1989, p. 528).

pelos efeitos trágicos do nazismo e do stalinismo, conduziu à perda da consciência política das pessoas. E por causa disso, as últimas condições impostas pelo totalitarismo tiveram como implicação a incapacidade de pensar e de julgar. Em outras palavras, pode-se dizer que os regimes totalitários, ao instaurarem a impossibilidade do estar-só consigo mesmo, impediram todas as condições necessárias, capazes de garantir a nossa capacidade de pensar e de julgar. Com a proibição do direito de estar a sós<sup>86</sup> consigo mesmo, isto é, com a impossibilidade do diálogo do dois-em-um, houve a perda da moralidade da consciência pública ou política. Celso Lafer, comentando Hannah Arendt, diz: "de fato, o diálogo do eu consigo mesmo, ao impor o parar para pensar o significado das coisas, e com isto chegar a uma conclusão, questiona e problematiza opiniões<sup>87</sup>".

Compreende-se, a partir das análises feitas por Hannah Arendt em torno da questão do direito de estar a sós, que o fato de uma pessoa se encontrar nesta condição a remete à alteridade<sup>88</sup>, isto é, para que a

---

<sup>86</sup> A experiência do anulamento do direito de estar a sós, trazida pela experiência totalitária, tem como uma das suas conseqüências a perda da moralidade da consciência pública ou política. Como esclarece Hannah Arendt: "Nós, por outro lado, que tivemos a nossa experiência com as organizações totalitárias, de massa, cuja primeira preocupação é eliminar toda possibilidade de estar só- exceto na forma desumana do confinamento solitário- a garantia de uma mínima possibilidade de estar só consigo mesmo, não só as formas seculares, como todas as formas religiosas de consciência serão abolidas. O jeito freqüentemente observado de que a própria consciência deixa de funcionar sob condições totalitárias de organização política – e isso sem levar em conta o medo e o castigo – é explicável por esse motivo. Ninguém que não possa realizar o diálogo consigo mesmo, isto é, careça de estar – só necessário para todas as formas de pensar, pode manter sua consciência moral intacta" ( ARENDT 1993, p. 104 -105).

<sup>87</sup> LAFER. *Hannah Arendt: pensamento, persuasão e poder*, p. 98.

<sup>88</sup> Do ponto de vista do pensamento de Hannah Arendt podemos afirmar que nós somos dependentes uns dos outros. Ela nos esclarece que "para a confirmação de minha identidade dependendo inteiramente de outras pessoas" (ARENDT 1989, p. 529).

identidade de alguém seja percebida, torna-se necessário o contato com o outro<sup>89</sup>. Devido a isso, podemos dizer que existe uma associação entre o ato de estar a sós consigo mesmo com o contato com outros. A partir daí, compreende-se que para que a minha identidade seja mantida, é necessário que haja confronto dela com a identidade de uma ou de outras pessoas.

O pensar e o julgar, são faculdades que dependem do contato com o outro para poderem se realizar. Daí ser o direito de estar a sós uma pré-condição para o exercício das faculdades do pensar e do julgar. Em outras palavras, podemos dizer que as atividades de parar para pensar e julgar necessitam que as pessoas envolvidas neste processo se coloquem a sós consigo mesmo para que a atividade possa se prolongar sem perder a referência trazida através do contato com o outro. A companhia do outro é fundamental para que cada um não perca a sua própria identidade. Pois é a partir da companhia do outro que fica sinalizada a referência para o próprio eu<sup>90</sup>. Partindo deste ponto de vista, quando alguém pensa e julga consigo mesmo, assim procede tendo o outro como referência.

---

<sup>89</sup> O contato com o outro é denominado por Hannah Arendt na obra "A Condição Humana" de teia de relações humanas. A esse respeito afirma: "A rigor, a esfera dos negócios humanos consiste na teia de relações humanas que existe onde quer que os homens vivam juntos" (ARENDDT 1995, p. 196).

<sup>90</sup> O fato de uma pessoa se encontrar a sós não significa que ela esteja no isolamento. Sobre isso diz Hannah Arendt: "o problema de estar a sós é que esses dois-em-um necessitam dos outros para que voltem a ser um indivíduo mutável, cuja identidade jamais pode ser confundida com a de qualquer outro" (ARENDDT 1989, p.529).

Percebe-se o quanto é importante para Hannah Arendt a solidão necessária para o filósofo, ou seja, o estar a sós consigo mesmo, como também o sentido da alteridade configurada em um "mundo comum". Os regimes totalitários dissolveram o espaço público, destruindo esse "mundo comum" e impossibilitaram a trama das relações humanas, como diz Vera Telles:

"Antes de mais nada, a dissolução desse espaço público significa a perda de um 'mundo comum' que articula os homens numa trama feita por fatos e eventos tangíveis em seu acontecimento, construindo as referências cognitivas e valorativas de um horizonte comum e uma interlocução possível. É uma trama constituída pela interação entre os homens e na experiência da pluralidade humana através da qual as opiniões se formam e os julgamentos se constituem. Nesse caso, a dissolução do espaço público significa a perda de um espaço comum entre os homens, comprometendo esta capacidade de discernimento que a compreensão e o julgamento exigem, enquanto 'maneira especificamente humana' de fazer a experiência da realidade".<sup>91</sup>

A experiência do isolamento vivida nos campos de concentração se manifesta no momento da perda do próprio eu e da alteridade. Isso porque os campos de concentração, ao isolar o homem de si mesmo e do contato

---

<sup>91</sup> TELLES, *Direitos Sociais: afinal do que se trata?* p. 39.

com os outros, o privavam do exercício da sua faculdade de pensamento, como comenta André Duarte:

"Quanto ao pensamento, a principal consequência do extremo isolamento a que os detentos foram submetidos nos campos de concentração foi a destruição da própria capacidade de pensar, pois, destituídos de um 'mundo comum' dotado de estabilidade suficiente para tornar-se real, e privados de todo comércio comunicativo com os outros não entravado pela vigilância e pelo terror, o que quer que os prisioneiros pensassem ou julgassem logo perdia sua fiabilidade intrínseca".<sup>92</sup>

É por isso que a faculdade do pensar depende do contato comunicativo com os outros para se realizar. O fenômeno totalitário, ao destruir o contato comunicativo entre as pessoas, anulou a experiência de pensamento<sup>93</sup>.

André Duarte comentando Hannah Arendt remonta à reflexão sobre Kant. Nesta sua análise há a afirmação de que a realização da **faculdade do juízo** depende do entendimento de uma pessoa com o entendimento dos

<sup>92</sup> DUARTE. *A dimensão política da filosofia kantiana segundo Hannah Arendt*, p. 116.

<sup>93</sup> Sem o diálogo do eu consigo mesmo, torna-se impossível haver experiência de pensamento. No momento em que o totalitarismo destrói a capacidade do diálogo do eu consigo mesmo ele atinge a experiência de pensamento, anulando-a. Eduardo Jardim de Moraes, seguindo a trilha aberta por Hannah Arendt, comenta: "(...) as experiências totalitárias são a prova de que certas circunstâncias políticas podem efetivamente anular a experiência de pensamento. Os homens de massa comprimindo-se uns contra os outros, e que não podem estar a sós, não podem também iniciar o diálogo de si consigo que caracteriza o pensamento" (MORAES 1993, p 16).

outros. Nas palavras de André Duarte:

"(...) poderíamos ainda nos referir ao §53 da *Antropologia*, onde afirma que 'uma das pedras-de-toque subjetivamente necessárias da correteza de nosso juízo e, conseqüentemente, do caráter são de nosso entendimento, é o fato de remetermos nosso entendimento ao entendimento dos outros, e não simplesmente nos isolarmos no âmbito de nossas próprias experiências, proferindo quase-juízos públicos baseados tão somente em nossas idéias privadas'.<sup>94</sup>

A partir dessas afirmações, constata-se ser impossível o exercício da **faculdade de julgar** em meio a uma sociedade tomada pela experiência totalitária. Sendo assim, na perspectiva da filosofia arendtiana, o isolamento provocado pela experiência totalitária tem efeitos que repercutem no campo do pensar e do **juizar**. Como o nosso trabalho objetiva explicitar o lugar da **faculdade do juízo** no pensamento político de Hannah Arendt, neste primeiro momento analisamos o fenômeno totalitário, tomado por esta filósofa como ponto de partida de sua reflexão filosófica sobre a política.

No próximo capítulo analisaremos a investida filosófica de Hannah Arendt na sua concepção a respeito da faculdade do pensar como pré-condição para o julgar. Pois, para que haja o exercício da faculdade do juízo é necessário que haja atividade de pensamento.

---

<sup>94</sup> DUARTE. *A dimensão política da filosofia kantiana segundo Hannah Arendt*, p. 117.

## 2. A FACULDADE DO PENSAR COMO PRÉ-CONDIÇÃO PARA O JULGAR

**"O valor da filosofia reside no fato de apoiar-se ela somente nos dados do mundo externo, e na intuição como se encontra na consciência humana".**

**Arthur Versiani Vellôso<sup>1</sup>.**

Nos seus últimos anos de vida, Hannah Arendt retornou à reflexão filosófica, ou melhor, passou a analisar o pensamento, embora achasse presunçoso falar sobre o pensar. Mesmo admitindo não ser uma especialista no assunto, ou uma *Denker von Gewerbe* (profissional do pensar) no sentido kantiano, ela afirma:

“A questão, pois, é se eu não deveria ter deixado tais problemas nas mãos dos especialistas. E assim sendo, a resposta deverá mostrar o que me levou a abandonar o âmbito relativamente seguro da ciência e da teoria

---

<sup>1</sup> VELLÔSO. *A Filosofia e seu estudo*, p. 225.



política para me aventurar nesses temas espantosos, ao invés de deixá-los em paz.”<sup>2</sup>

O percurso intelectual de Hannah Arendt é caracterizado pela reflexão referente à política. E nele a filosofia perpassa todas as suas obras. No final da trajetória intelectual de Hannah Arendt, o pensar passou a ter uma relevância maior. Esta relevância do pensar em sua obra deveu-se às implicações políticas que dele advém. Pois, como vimos anteriormente, o pensar em Hannah Arendt está relacionado ao mundo em que vivemos. Neste sentido, pensamos o mundo, ou seja, somos espectadores do mundo. Partindo dessa perspectiva, Hannah Arendt diz que “nada e ninguém existe neste mundo cujo próprio ser não presuponha um espectador”<sup>3</sup>.

O segundo capítulo deste trabalho tem como objetivo tratar da faculdade do pensar enquanto pré-condição para a faculdade do julgar. Pois o pensar é considerado por Hannah Arendt como uma atividade humana cuja finalidade não é de produzir verdades e ele precisa do juízo e da vontade para que a vida do espírito se complete. Segundo Hannah Arendt, “a atividade de pensar representa perigo igual para todos os credos, e não dá origem, por si mesmo, a nenhum novo credo”<sup>4</sup>. Ou seja, quando não

---

<sup>2</sup> ARENDT. *A Vida do Espírito*, p. 5.

<sup>3</sup> *Ibidem*. p. 17.

<sup>4</sup> Em ABRANCHES. *Pensamento e Considerações Morais*, p. 159.

exercitamos a faculdade do pensamento, nos tornamos incapazes de questionar ou rejeitar regras, e daí sermos levados simplesmente a obedecê-las, sem considerarmos suas implicações. Diz Hannah Arendt: “Ao proteger as pessoas do perigo da investigação, o não pensamento é capaz de ensiná-las a agarrarem-se a qualquer conjunto de regras de conduta prescritas em um dado momento, em uma dada sociedade<sup>5</sup>”. Foi o que aconteceu na Alemanha nazista. Ao perder a capacidade de reflexão, o homem tornou-se massa amorfa. E conseqüentemente, apegou-se a regras de conduta prescritas pela ideologia totalitária. O pensar é, portanto, compreendido por Hannah Arendt como um ato repleto de implicações políticas.

O pensar, com suas implicações políticas, ou seja, como uma das pré-condições para o julgar, é o que nos interessa explicitar neste capítulo.

## 2.1. A VIDA DO ESPÍRITO

A *Vida do Espírito*<sup>6</sup>, última obra de Hannah Arendt, cuida das chamadas atividades espirituais humanas e é considerada como um ponto de chegada da filosofia. Para Hannah Arendt “pensar, querer e julgar são

---

<sup>5</sup> Em ABRANCHES. *Pensamento e Considerações Morais*, p. 159.

<sup>6</sup> Ainda que a Filosofia perpassasse toda a obra de Hannah Arendt, é em *A Vida do Espírito*, publicada após a sua morte que se percebe a presença forte da Filosofia.

três atividades espirituais básicas<sup>7</sup>”. É uma ordem tríplice dedicada às faculdades do pensamento, da vontade e do juízo. A propósito disso comentando Hannah Arendt, diz Nadia Souki: “esta tripartição arendtiana tem como horizonte inspirador as três críticas kantianas e representa um contraponto à reflexão sobre labor, o trabalho e a ação, discutidas em **A Condição Humana**<sup>8</sup>”.

A produção intelectual de Hannah Arendt é repleta de pontos que registram a tensão presente na condição do homem enquanto ser que pensa e age. Em outras palavras, Arendt registra o conflito existente entre a ação e a contemplação humana e o transforma no cerne de suas investigações filosóficas em torno da *victa ativa* e da *vita contemplativa*. O ponto de partida são as faculdades antes mencionadas e o fato de que “elas não podem ser derivadas umas das outras, e embora tenham certas características comuns, não podem ser reduzidas a um denominador comum<sup>9</sup>”. Existe, segundo Hannah Arendt, autonomia entre as três faculdades espirituais básicas, por isso diz: “denominei essas três atividades espirituais de básicas porque elas são autônomas<sup>10</sup>”. São

<sup>7</sup> ARENDT. *A Vida do Espírito*, p. 55.

<sup>8</sup> SOUKI. *Hannah Arendt e a banalidade do mal*, p. 110.

<sup>9</sup> ARENDT. *A Vida do Espírito*, p. 55.

<sup>10</sup> Idem.

autônomas porque elas possuem atividades próprias. “Cada uma delas obedece às leis inerentes à própria atividade<sup>11</sup>”. As três atividades espirituais fazem parte da vida de cada pessoa. “Uma vez que é sempre a mesma pessoa cujo espírito pensa, quer e julga, a natureza autônoma dessas atividades produz grandes dificuldades<sup>12</sup>”. Para ela chega a ser curioso saber como as atividades espirituais se ordenam. Não há uma ordem hierárquica entre as três atividades espirituais, mas podemos admitir uma ordenação de prioridades entre elas: “Parece-me errado tentar estabelecer uma ordem hierárquica entre as atividades do espírito, mas também parece-me inegável que existe uma ordem de prioridades<sup>13</sup>”, afirma Hannah Arendt. Percebe-se a partir daí, que existe inegavelmente uma interrelação entre o pensar, o querer e o julgar que jamais pode ser deixada de lado.

Sendo assim, ainda que não exista uma ordem hierárquica entre as três faculdades espirituais, o pensar tem, na abordagem arendtiana, um papel prioritário:

“Em outras palavras, aquilo que geralmente chamamos de “pensar”, embora incapaz de mover a vontade ou de prover o juízo com regras gerais, deve preparar os particulares

---

<sup>11</sup> ARENDT. *A Vida do Espírito*, p. 55.

<sup>12</sup> *Idem.*

<sup>13</sup> *Ibidem.* p. 60.

dados aos sentidos, de tal modo que o espírito seja capaz de lidar com eles na sua ausência; em suma, ele deve *de-sensorializá-los*.<sup>14</sup>

Depreende-se daí que através do pensamento lidamos com objetos dados aos sentidos, sendo então capaz de lidar com eles na sua ausência<sup>15</sup>. Seguindo Kant, Hannah Arendt concebe a atividade de pensar, como desprovida de resultados. O resultado do pensar não está na procura de axiomas sólidos, nem é o pensar que irá nos convencer sobre as definições a respeito do que é bom ou mal, alerta Hannah Arendt:

“(...) se Kant está certo e a faculdade de pensar tem uma ‘aversão natural’ a aceitar os próprios resultados como ‘axiomas sólidos’, então não podemos esperar da atividade de pensar nenhuma proposição ou mandamento moral, nenhum código final de conduta e muito menos uma nova, e agora supostamente final, definição do que é bom e do que é mal.<sup>16</sup>”

O pensamento não se encerra em si mesmo. Se por um lado ele pode até construir algo, por outro lado ele mesmo se empenha em desconstruir o que antes havia sido construído. Com base nesta afirmação, Hannah Arendt diz que: “daí decorre, aparentemente, a idéia de que atividade do pensamento é como a Teia de Penélope: desfazendo toda manhã o que foi

---

<sup>14</sup> ARENDT. *A Vida do Espírito*, p. 60.

<sup>15</sup> Mesmo ausente, o objeto pode ser pensado, pois, segundo Hannah Arendt “o pensamento é a única atividade que não precisa de nada além de si mesmo para seu exercício” (ibidem, p. 123).

<sup>16</sup> Em ABRANCHES. *Pensamento e Considerações Moraes*, p. 151.

terminado na noite anterior<sup>17</sup>”.

O pensamento, na concepção arendtiana, é exemplificado pelo comportamento de Sócrates. Sobre esse modelo de homem pensador, alerta

Hannah Arendt:

“Em suma, proponho usarmos como modelo um homem que tenha de fato pensado sem tornar-se um filósofo, um cidadão entre os cidadãos, alguém que não tenha feito ou reivindicado nada além do que, a seu ver, qualquer outro cidadão pudesse ou devesse fazer ou reivindicar. Já devem ter adivinhado que pretendo falar de Sócrates; espero que ninguém venha a contestar a sério que minha escolha é historicamente justificável.<sup>18</sup>”

Os diálogos Platônicos que se referem a Sócrates são analisados por Hannah Arendt, como desprovidos de resultados. Isto é, o pensamento a *priori* não leva a lugar nenhum e é por isso chamado de aporético<sup>19</sup>. Ao conceber o pensamento a partir da sua característica aporética baseada em Sócrates, Hannah Arendt quer demonstrar que tal atividade não é pré-determinada. Ao propor Sócrates como modelo de pensador com comportamento aporético, ela o analisa a partir de três comparações.

---

<sup>17</sup> Em ABRANCHES. *Pensamento e Considerações Morais*, p. 151.

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 152 - 153.

<sup>19</sup> O caráter aporético sinaliza como são os diálogos platônicos. Eles se apresentam de forma circular, parecendo não chegar a lugar nenhum. A propósito disso, Hannah Arendt afirma que: “a primeira coisa que nos chama atenção nos diálogos socráticos de Platão é o fato de todos serem aporéticos. Ou bem a argumentação não leva a lugar nenhum, ou bem gira em círculos” (*Ibidem*, p. 153).

Diz ela, “primeiro, temos Sócrates como um moscardo: sabe como ferroar os cidadãos<sup>20</sup>”. A atitude de examinar questões, pensar e repensar, faz com que os cidadãos se incomodem com a ferroadada. Em outras palavras, sem pensamento continuaríamos adormecidos, sem inquietação. O Pensar, compreendido a partir daí, existe para nos despertar de nosso sono.

O pensamento, uma vez despertado num indivíduo aferroadado, passa num segundo momento por um processo semelhante a um parto<sup>21</sup>. A partir do momento em que uma pessoa passa a ter idéias advindas de si mesma, como num parto, o pensamento passa a ser uma realidade tangível para a própria pessoa. Neste caso, parir as próprias idéias, no sentido socrático, significa livrar de seus preconceitos as pessoas envolvidas no processo. O pensamento tem como tarefa livrar-nos de nossos próprios preconceitos. A este propósito Hannah Arendt diz que “o pensamento na verdade fazia o que Platão, certamente pensando em Sócrates, atribuía aos Sofistas: livrava as pessoas de suas ‘opiniões’, isto é, daqueles preconceitos não exami-

---

<sup>20</sup> O moscardo é um peixe que atinge a vítima através do ato de ferroar. Sua ferroadada é dolorosa e capaz de tirar a vítima da acomodação. Baseando-se no moscardo, Hannah Arendt diz que “sem Sócrates, os cidadãos, continuariam adormecidos pelo resto de suas vidas” (ABRANCHES 1993, p. 156).

<sup>21</sup> Sócrates tinha como objetivo de suas indagações provocar no outro o ato de pensar. O que ele procurava era levar o outro a parir suas próprias idéias. Uma vez aferroadado, restava ao cidadão produzir suas próprias idéias. Sobre isso, Hannah Arendt salienta: “em segundo lugar, Sócrates é uma parteira: trata-se aqui de uma tripla implicação – a “esterilidade” já mencionada a perícia de dar à luz os pensamentos dos outros” (Idem).

nados que os impediriam de pensar<sup>22</sup>”.

Prosseguindo, Hannah Arendt compara Sócrates a uma terceira figura: a arraia-elétrica. “A arraia-elétrica, à primeira vista, parece ser o oposto do moscardo, enquanto o moscardo aferroa, ela paralisa<sup>23</sup>”. Esta terceira comparação é usada por Hannah Arendt para explicar como Sócrates dava encaminhamento à atividade de pensar. Esta paralisia tem o mesmo sentido que a perplexidade. O pensar, na perspectiva socrática, tem a função de nos deixar perplexos “e, assim como a arraia-elétrica, paralisa qualquer um com quem tenha contato<sup>24</sup>”. Tal paralisia é uma experiência de vida considerada por Hannah Arendt como da maior importância. Por isso afirma que aquilo que do ponto de vista exterior, do ângulo do curso habitual dos assuntos humanos, só pode ser visto como paralisia é sentido como mais alto grau de vida<sup>25</sup>”. A paralisia provocada pelo pensamento é uma situação análoga ao vento, metáfora usada pelo próprio Sócrates e também por Heidegger, conforme salienta Hannah Arendt:

---

<sup>22</sup> Em ABRANCHES. *Pensamento e Considerações Morais*, p. 157.

<sup>23</sup> *Idem.*

<sup>24</sup> *Idem.*

<sup>25</sup> *Idem.*



“A despeito da exigüidade de provas documentais sobre a experiência do pensamento, encontramos, através dos séculos, algumas afirmações de pensadores a indicá-la. O próprio Sócrates, consciente de que o pensamento lida com invisíveis e é ele mesmo invisível, carecendo da manifestação exterior de todas as outras atividades, parece ter por isso mesmo, utilizado a metáfora do vento: “os ventos são eles mesmos invisíveis, e ainda assim se mostram a nós, fazendo com que certa maneira sintamos quando se aproximam (A mesma metáfora foi aliás, utilizada por Heidegger, que também fala em um ‘tufão’ do pensamento).<sup>26</sup>”

Se o pensar <Thinking><sup>27</sup> para Hannah Arendt, não é um fim em si mesmo, ele passa então a ser concebido como busca de sentido, e é por isso que a distinção kantiana entre pensar e conhecer é crucial em seu pensamento. Hannah Arendt recorre a Kant para encontrar resposta à pergunta “o que nos faz pensar?” porque segundo ela não há, em última instância, outra resposta senão a que Kant chamava de “necessidade da razão”, o impulso interno dessa faculdade passa a se realizar na especulação<sup>28</sup>. E o que fez Hannah Arendt escrever sobre o pensar foi sua

<sup>26</sup> Em ABRANCHES. *Pensamento e Considerações Morais*, p. 157.

<sup>27</sup> No início da obra *A Vida do Espírito*, salientou Hannah Arendt “parecer tão presunçoso de sua parte falar sobre o Pensar” (A V E, p. 5). A partir daí percebe-se, por parte dela, a necessidade de uma justificativa para esse tema. Mas, no desenrolar da exposição sobre o pensar, o tema passou a ser analisado dentro da perspectiva kantiana sobre a distinção entre pensamento e conhecimento. Sendo assim, a abordagem kantiana sobre a distinção entre pensar e conhecer tem um lugar crucial nas análises de Hannah Arendt que dizem respeito ao papel da faculdade do juízo no pensamento político.

<sup>28</sup> ARENDT. *A Vida do Espírito*, p. 55.

perplexidade diante do caso Eichmann. Eichmann praticou o mal. Ora, isso levou-a a ver que o pensar, embora a *priori* não produza resultados por si mesmo, pode ser entendido como atividade capaz de conduzir o homem a evitar o mal. Em outras palavras, o mal analisado por Hannah Arendt é a experiência do totalitarismo, que tem como uma de suas exemplificações o comportamento de Eichmann.

O pensamento, para Hannah Arendt, deve estar presente na vida de todas as pessoas. Ela diz que “nesse ponto Kant, praticamente sozinho entre os filósofos, aborrecia-se muito com a opinião comum de que filosofia é coisa para poucos, justamente pelas implicações morais dessa opinião<sup>29</sup>”. O conhecimento pode não fazer parte da vida de todos, mas o mesmo não acontece com o pensamento. Pensamento e conhecimento são, para Hannah Arendt e para Kant, situações diferentes. Sobre isso, comenta Nadia Souki:

“Para Hannah Arendt, seguindo a trilha aberta pela distinção de Kant, o pensamento é a expressão de uma necessidade do espírito humano de pensar para além da possibilidade de nosso conhecimento, pois os homens tem uma inclinação, talvez uma necessidade de pensar para além desse limite e de fazer dessa habilidade algo mais do que um instrumento para conhecer e agir<sup>30</sup>”.

<sup>29</sup> Em ABRANCHES. *Pensamento e Considerações Morais*, p 149.

<sup>30</sup> SOUKI. *Hannah Arendt e a Banalidade do Mal*, p. 113.

Hannah Arendt segue então a trilha aberta por Kant ao considerar que existe uma distinção entre pensar e conhecer e ao admitir ser o pensamento uma necessidade natural a todos seres humanos. Com isso, ela quer afirmar que o ato de pensar não pode ser privilégio de poucos.<sup>31</sup>

Para Hannah Arendt, embora o pensamento, a exemplo de Kant, deva fazer parte da vida de todas as pessoas, ele está além “do simples fato de que o homem é um ser pensante<sup>32</sup>”. O pensar em sua perspectiva está para além do conhecimento, é uma inclinação humana que conforme afirma Kant é uma “necessidade da razão<sup>33</sup>”.

Kant chama a faculdade de pensar de *Vernunft* (razão), para distinguir de *Verstand* (intelecto). Interpretando Kant, Hannah Arendt quer demonstrar que o conhecimento é fruto do pensamento, e que o papel da razão é buscar compreender o significado das coisas. Sobre isso ela diz:

“Entretanto, a faculdade de pensar – que Kant, como vimos, chamou *Vernunft* (Razão), para distinguir de *Verstand* (intelecto) –, a faculdade

---

<sup>31</sup> Seguindo Kant, Hannah Arendt acredita na possibilidade da popularização do pensamento. Por isso, diz: “O pensar em seu sentido não-cognitivo, não-especializado, uma necessidade natural da vida humana, a realização da diferença dada na consciência não é prerrogativa de uns poucos, é antes uma faculdade que está sempre presente em todos”. (ARENDR 1993, p. 166).

<sup>32</sup> Ibidem. p. 148.

<sup>33</sup> Kant afirma que o ato de pensar está além do conhecer e do agir. O pensamento é inerente à natureza humana. Sobre esse assunto, comentando Kant, Hannah Arendt salienta: “Com isso quero dizer que o homem tem uma inclinação, e – a não ser quando pressionado por necessidades mais urgentes da vida – tem mesmo uma necessidade (a “necessidade da razão” de Kant) de pensar para além dos limites do conhecimento, de fazer com que suas habilidades intelectuais, sua potência cerebral, seja algo além de um instrumento para conhecer e agir” (Ibidem p. 148).

de cognição é de uma natureza inteiramente diversa. A distinção, em seu nível mais elementar e nas próprias palavras de Kant, encontra-se no fato de que ‘os conceitos da razão nos servem para conceber [*begreifen*, compreender], assim como os conceitos de intelecto nos servem para apreender percepções’ (*‘Vernunftbegriffe dienen zum Begreifen, wie Verstandesbegriffe zum Verstehen der Wahrnehmungen’*). Em outras palavras, o intelecto (*Verstand*) deseja apreender o que é dado aos sentidos, mas a razão (*Vernunft*) quer compreender seu significado<sup>34</sup>.

Percebe-se que na perspectiva do pensamento arendtiano e kantiano a razão é inerente a existência de todos nós. A necessidade da razão faz parte da nossa condição humana. Se o pensar está relacionado ao mundo em que vivemos, o conhecimento por sua vez a ele se liga<sup>35</sup>. Aristóteles afirma em sua metafísica que o conhecimento é um desejo inerente ao ser humano<sup>36</sup>. Esta afirmação aristotélica, analisada por Hannah Arendt, corresponde à experiência sensorial que fazemos do mundo, utilizando o nosso senso comum.

Ao buscar a diferença existente entre a verdade e o conhecimento e entre o conhecimento e o pensamento, Hannah Arendt não quer negar que

<sup>34</sup> ARENDT. *A Vida do Espírito*, p. 45.

<sup>35</sup> O mundo é o habitat do homem. E é sobre ele que a curiosidade humana se dirige. Sentimos o mundo e ele é alvo de nosso conhecimento. Caminhando nesta direção, Hannah Arendt diz: “as questões levantadas por nossa sede de conhecimento derivam da nossa sede de curiosidade sobre o mundo, nosso desejo de investigar qualquer coisa que seja dada ao nosso aparelho sensorial” (Ibidem, p. 46).

<sup>36</sup> Aristóteles é citado por Hannah Arendt da seguinte forma: “todos os homens desejam ver e ter visto [ou seja, conhecer]” (Idem).

existe uma conexão entre a busca do significado do pensamento e a busca da verdade do conhecimento<sup>37</sup>. Hannah Arendt concebe o ser humano como um ser caracterizado pela atitude de buscar formulações a respeito do significado das coisas. Neste sentido o ser humano é concebido como um ser interrogador<sup>38</sup>.

A perspectiva filosófica kantiana a respeito da relação conhecimento e experiência, diz que “nenhum conhecimento precede a experiência, todos começam por ela<sup>39</sup>”. Se por um lado o pensamento deriva da experiência, por outro lado nenhuma experiência tem o seu significado explicitado se não passar pelas operações da imaginação e do pensamento<sup>40</sup>. Partindo daí, Hannah Arendt segue Heidegger quando ele diz não haver distinção “entre um objeto de erudição e uma coisa pensada”<sup>41</sup>. O pensar, neste caso, passa a ter a seguinte conotação: “pensar não é pensar sobre alguma coisa, mas pensar alguma coisa”<sup>42</sup>.

Seguindo este comentário, feito por Celso Lafer, pode-se dizer que o mundo, tal como a nós se apresenta, é objeto pensado e precisa ter sentido. E esse sentido pode ser encontrado através da atividade do pensamento.

---

<sup>37</sup> ARENDT. *A Vida do Espírito*, p. 48.

<sup>38</sup> Idem.

<sup>39</sup> KANT. *Crítica da Razão Pura*, p. 21.

<sup>40</sup> ARENDT. *A Vida do Espírito*, p. 68.

<sup>41</sup> Heidegger citado por Lafer em *Hannah Arendt: pensamento, persuasão e poder*, p. 21.

<sup>42</sup> Idem.

Dai, o pensar o mundo ser considerado a busca do significado desse próprio mundo. É através do pensamento que o mundo conhecido passa a ter significado. Em termos arendtianos: “do ponto de vista do pensamento, a vida em seu puro estar-aí é sem sentido<sup>43</sup>”.

No entanto, pensamento e conhecimento ocupam posições distintas: “o significado, no primeiro caso, e a cognição, no segundo”<sup>44</sup>. Temos necessidade de conhecimento, mas o pensamento pode dar significado ao conhecimento obtido. Para dar sentido ao conhecimento, poderíamos dizer que seria preciso, em termos kantianos, usar o exercício da razão como faculdade de pensamento, ou seja, seria preciso filosofia.

Na atividade de pensamento “a memória quase sempre guarda e mantém à disposição da lembrança tudo o que *não é mais*<sup>45</sup>”. Ao contrário da atividade do pensamento a faculdade espiritual da vontade<sup>46</sup> não se estabelece no presente e nem no passado.

A vontade é uma faculdade que se caracteriza como algo que está por vir, mas que ainda não veio. É uma faculdade que aponta

---

<sup>43</sup> ARENDT. *A Vida do Espírito*, p. 42.

<sup>44</sup> *Ibidem*. p. 13.

<sup>45</sup> *Ibidem*. p. 60.

<sup>46</sup> Não é objeto deste trabalho a relação entre o pensamento político arendtiano e faculdade da vontade. O que ocupa esta parte do nosso estudo é a questão do pensamento como pré-condição para o julgar. Ou seja, faz-se necessário abordar a questão do pensamento para melhor tratarmos a questão do papel da faculdade do juízo no pensamento político de Hannah Arendt.

para o que deverá ser, mas que ainda não é<sup>47</sup>. Por causa disso, enquanto a faculdade do pensamento se ocupa do objeto, a faculdade da vontade se ocupa de projetos<sup>48</sup>. Daí ser a vontade uma faculdade que se dirige para o futuro, isto é, para aquilo que caminha para o que está para acontecer.

Segundo Hannah Arendt, há uma distinção entre o pensar e o julgar. Na vida do espírito, o pensar se ocupa do presente, a vontade do futuro e o julgar do passado. Ao tratar da distinção entre pensar e julgar, Hannah Arendt afirma que tal distinção só veio a merecer destaque com a filosofia política de Kant<sup>49</sup>. Ela procura mostrar a distinção entre pensamento e juízo, mostrando que o pensar lida com invisíveis, ou seja, para que o pensamento se estabeleça, não é necessário que haja presença do objeto. O pensamento consegue lidar com representações de objetos que se encontram ausentes. Mas o juízo é uma faculdade que se articula de maneira diferente do pensar. Lida com situações concretas que se encontram ao nosso alcance. É por isso que para Hannah Arendt, a relação entre pensar e julgar traz à tona o fato de ambos “se interligarem de um modo bem semelhante ao que liga a consciência e a consciência moral”<sup>50</sup>.

Nessas condições o juízo passa a ser, na concepção de Hannah Arendt, “o subproduto do efeito liberador do pensamento”<sup>51</sup>, isto é, ele é

<sup>47</sup> ARENDT. *A Vida do Espírito*, p. 60.

<sup>48</sup> Idem.

<sup>49</sup> Ibidem. p. 73.

<sup>50</sup> Em ABRANCHES. *Pensamento e Considerações Morais*, p. 167.

<sup>51</sup> Idem.

a faculdade que em sua interrelação com o pensamento o complementa. Pois se o pensamento, a exemplo da maiêutica socrática, tem um componente depurador, ele tem a tarefa de destruir verdades, valores e convicções, isto é, cabe ao pensar dar sentido novo às coisas ou até desmontar verdades estabelecidas. É no papel de componente depurador, como na maiêutica socrática, que o pensamento tem implicações políticas, mas não aquela política baseada em critérios absolutos, e sim aquela onde a opinião prevalece acima das verdades estabelecidas. A destruição de valores por parte da atividade do pensamento tem efeito sobre uma outra faculdade humana. Se o pensamento em Hannah Arendt é voltado para questões políticas do mundo que habitamos, ele precisa da faculdade do juízo para completar o seu efeito liberador. Em outras palavras, pensar não é estabelecer regras, e o juízo tem como função julgar particulares, o que não é atribuição do pensar. O pensar não vai determinar o que é certo ou o que é errado; esta tarefa, cabe ao juízo. Sobre isso alerta Hannah Arendt:

“É nesses momentos que o pensamento deixa de ser assunto marginal em questões políticas. Quando todos se deixam levar impensadamente pelo que os outros fazem e por aquilo em que crêm, aqueles que pensam são forçados a aparecer, pois sua recusa a aderir fica patente, tornando-se uma espécie de ação. O componente depurador no pensamento, a maiêutica socrática, que traz à tona as implicações das opiniões são examinadas e, portanto, as destrói – valores, doutrinas, teorias e até mesmo convicções –, é política por implicação. Pois tal destruição tem um



efeito liberador sobre outra faculdade humana, a faculdade de julgar, que pode ser vista, com alguma razão, como a mais política das habilidades espirituais do homem. Trata-se da faculdade de julgar *particulares*, sem subimi-los a regras gerais que podem ser ensinadas e aprendidas até que se tornem hábitos que possam ser substituídos por outros hábitos e regras”.<sup>52</sup>

No processo que envolve a história da filosofia, existem poucas fontes que possam fornecer dados sobre a relação entre pensamento e juízo. Daí não ter sido fácil para Hannah Arendt tratar desta relação, embora ela considere a filosofia kantiana como um referencial para entendermos o significado do juízo e sua relação com o pensar. Ela própria esclarece isto:

“(...) a principal dificuldade será a curiosa escassez de fontes que possam fornecer um testemunho insuspeito. Esta dificuldade só se tornou um grande tópico de um grande pensador com o advento de *Crítica do Juízo de Kant*”.<sup>53</sup>

Daí nunca ter sido fácil para Hannah Arendt explicitar como o pensar prepara o caminho para o julgar. Elizabeth Young-Bruehl diz que ela trabalha nesta direção com a idéia clara de que o julgar, enquanto projeto

---

<sup>52</sup> Em ABRANCHES. *Pensamento e Considerações Morais*, p. 167.

<sup>53</sup> ARENDT. *A Vida do Espírito*, p. 162.

<sup>54</sup> YOUNG-BRUEHL. *Hannah Arendt, por amor ao mundo*, p. 394.

da terceira parte da **Vida do Espírito**, iria ter a tarefa de ligar suas reflexões filosóficas com o reino político<sup>54</sup>. Em decorrência desta análise o julgar passa a ser compreendido como uma faculdade verdadeiramente política do espírito<sup>55</sup>.

Em suas abordagens sobre a relação entre juízo e pensamento, Hannah Arendt quer demonstrar que a **Terceira Crítica de Kant** não pode ser tratada da mesma forma pela qual ela era entendida na perspectiva da filosofia medieval<sup>56</sup>. Por não trilhar esta perspectiva medieval, Kant teria, segundo Hannah Arendt, feito uma reviravolta no tocante à compreensão a respeito do juízo. A propósito disso, Hannah Arendt observa que “em Kant, o juízo emerge como “um talento peculiar que somente pode ser praticado, e não ensinado<sup>57</sup>”.

A faculdade do julgar, embora seja uma faculdade atônoma, possuindo uma maneira própria de proceder, depende do pensar. É a partir daí que podemos afirmar que existe uma complementação entre

---

<sup>55</sup> YOUNG-BRUEHL. *Hannah Arendt, por amor ao mundo*, p. 394.

<sup>56</sup> A maneira de entender o juízo dentro da perspectiva medieval era de considerá-lo como consciência. Naquela visão de mundo, a consciência não julgava nada, porque estava relacionada à voz de Deus. E a razão humana, por sua vez, se confundia com a voz de Deus. Era ela que nos ditava o que fazer ou o que se compreender (ARENDDT 1991, p. 162).

<sup>57</sup> Kant, citado por Hannah Arendt. *A Vida do Espírito*, p. 162.

pensamento e juízo e que ambos são faculdades que se articulam. Compreendendo desta maneira, pode-se afirmar que não basta ao ser humano somente conhecer, pois é necessário um olhar crítico que possa dar sentido ao seu conhecimento. Sobre isso alerta Hannah Arendt:

“Kant acreditava que ‘uma pessoa tacanha ou obtusa ... pode de fato ser treinada pelo estudo, até mesmo chegar ao ponto de se tornar crúdia. Mas como geralmente ainda falta o exercício do juízo a tais pessoas, é comum encontrar-se homens cultos que, na aplicação de seu conhecimento científico, traem-se e revelam aquela falta original que jamais pode ser compensada’”.<sup>58</sup>

Para que a vida do espírito seja completa, torna-se necessário que haja articulação entre o pensamento, a vontade e o juízo. É necessário manter um espaço que favoreça a faculdade do pensamento e do juízo. A este respeito, Birgit Christensen complementa, dizendo: “A preocupação central de Hannah Arendt é por consequência aquela de acreditar e de manter um espaço que permite e favorece o pensamento crítico e o julgamento pessoal”<sup>59</sup>. Neste espaço é necessário a presença de outro para

---

<sup>58</sup> Kant, citado por Hannah Arendt. *A Vida do Espírito*, p. 162.

<sup>59</sup> CHRISTENSEN. *Hannah Arendt, la “banalité du mal” comme mal politique: Principe et morale: L’ère postmoderne et l’ “droit at avoir des droits”*, p. 9.

que as minhas diferenças fiquem acentuadas pois, para Hannah Arendt, a alteridade é necessária para o exercício do pensamento. A alteridade é necessária também, para o exercício da faculdade do juízo. Na concepção arendtiana do juízo, há uma reinterpretação da faculdade do julgar kantiana, onde ela transporta esta faculdade para a concepção de juízo político. Em suas palavras:

“Uma vez que Kant não escreveu sua filosofia política, o melhor meio para descobrir o que ele pensava sobre o assunto é voltar-se para a *Crítica do juízo estético*, em que, ao discutir a produção de obras de arte em sua relação com o gosto, que julga e decide sobre elas, confronta-se com um problema análogo”.<sup>60</sup>

Para que o juízo do gosto se realize, é necessário o contato com a pluralidade, ou seja, o juízo não se faz pela singularidade, é na alteridade que ele se realiza. A exemplo do pensamento a alteridade é um ponto fundamental para a realização da faculdade do juízo. Sobre isso, Hannah Arendt nos esclarece usando os seguintes termos: “o juízo, especialmente o juízo do gosto, sempre reflete-se sobre os outros e o gosto deles, levando em conta seus possíveis juízos”<sup>61</sup>.

---

<sup>60</sup> ARENDT. *Lições sobre a filosofia política de Kant*, p. 79.

<sup>61</sup> Idem.

Se o espaço onde pensamento e juízo se estabelecem requer alteridade, ele é portanto, um espaço dotado de pluralidade. É a partir daí que se percebe que pensamento e juízo se articulam, porque a condição humana da pluralidade é resgatada.

Contudo, a vida do espírito se faz considerando o exercício da Trilogia de atividades analisadas por Hannah Arendt: o pensar, o querer e o julgar, numa relação fenomênica com o mundo em que vivemos.

## 2.2. PENSAMENTO E NATUREZA FENOMÊNICA DO MUNDO

Em seu retorno à Filosofia<sup>62</sup>, Hannah Arendt assumiu a tarefa de pensar o mundo, compreendido por ela como mundo comum. Pensar, para ela, é pensar nossa experiência no mundo. Por isso, diz em entrevista a Gunter Gaus:

“Eu não creio que possa haver qualquer processo de pensamento sem experiência pessoal. Todo pensamento é “re-pensado”: ele pensa depois da coisa. Não é mesmo? Eu vivo no mundo moderno e, evidentemente, é no mundo moderno que tenho minhas experiências”.<sup>63</sup>

<sup>62</sup> A formação filosófica perpassa toda atividade intelectual de Hannah Arendt. A filosofia foi o ponto de partida e de chegada da sua trajetória como pensadora. Sua trajetória teve início como estudante que foi, nas universidades de Marburgo, Friburgo e Heidelberg.

<sup>63</sup> Em ABRANCHES. *Só permanece a língua materna*, p. 141.

A filosofia ocupou na vida de Hannah Arendt um papel de atitude de compreensão do mundo. Na mesma entrevista a Günter Gaus, ela afirmou:

“De todo modo, a questão, colocava-se para mim nos seguintes termos: se eu não puder estudar filosofia, estou perdida! Não que não amasse a vida, mas só levando em conta a necessidade de que eu falava há pouco: eu tinha que compreender”.<sup>64</sup>

Desde a publicação de **Origens do Totalitarismo** até **Crises da República**, publicado em 1972, seu percurso intelectual, apesar de conter aspectos perpassados por análises filosóficas, foi caminhando em direção ao campo da teoria política. Mas apesar desse enfoque dado a teoria política, toda a sua obra constitui-se de análises filosóficas voltadas para as coisas do mundo. O mundo, visto a partir da concepção arendtiana contém diversidades. É o que evidencia Hannah Arendt ao dizer que: “os homens nasceram em um mundo que contém muitas coisas, naturais e artificiais, vivas e mortas, transitórias e sempiternas”<sup>65</sup>. E o que existe de comum entre todos os seres do mundo é a aparência, porque as coisas para

---

<sup>64</sup> Em ABRANCHES. *Só permanece a língua materna*, p. 130.

<sup>65</sup> ARENDT. *A Vida do Espírito*, p. 17.

Hannah Arendt “são próprias para serem vistas, ouvidas, tocadas, provadas e cheiradas, para serem percebidas por criaturas sensíveis, dotadas de órgãos sensoriais apropriados”<sup>66</sup>. É neste contato e percepção existentes entre as coisas presentes no mundo real que a aparência tem sentido, destaca Hannah Arendt:

“Nada poderia aparecer – a palavra ‘aparência’ não faria sentido – se não existissem receptores de aparências: criaturas vivas capazes de conhecer, reconhecer e reagir – em imaginação ou desejo, aprovação ou reprovação, culpa ou prazer – não apenas ao que está aí, mas ao que para elas aparece e que é destinado à sua percepção”.<sup>67</sup>

Ao abordar a questão da aparência, Hannah Arendt afirma que esta não é singular, ou seja, existe no plural. Porque para ela, tudo que existe na Terra não existe no singular, pois tudo que é, é próprio para ser percebido por alguém<sup>68</sup>. Neste sentido, pode-se dizer que estamos situados em um mundo, onde tudo é percebido por todos. Nesta totalidade de coisas que aparecem e se relacionam, está também incluído o homem, ou seja, os homens como habitantes deste planeta<sup>69</sup>. É a partir da concepção de que

---

<sup>66</sup> ARENDT. *A Vida do Espírito*, p. 17.

<sup>67</sup> Idem.

<sup>68</sup> Idem.

<sup>69</sup> Idem.

tudo que existe neste nosso planeta possui dimensão plural, e é percebido pelo conjunto dos seres que o habitam, que Hannah Arendt afirma ser a pluralidade a lei da Terra<sup>70</sup>. Daí o homem, enquanto ser que vê e é visto, percebe e é percebido por alguém, estar incluído na dimensão plural inerente ao conjunto dos seres que habitam o planeta Terra. Ao destacar a questão da pluralidade como lei da Terra, Hannah Arendt parece ter chegado a um conceito central da sua filosofia política. É o que diz Anne-Marie Roviello ao comentar Hannah Arendt: “A pluralidade, conceito central da filosofia política de Hannah Arendt, encontra o seu fundamento nesta fenomenologia geral: ela é a lei da Terra”<sup>71</sup>.

Neste sentido, a faculdade do pensamento volta-se para o mundo, pois é nele que se encontra o conjunto das relações que estruturam nossa identidade enquanto seres vivos. Diante disso, percebe-se que Arendt não compartilha da idéia da retirada dos homens do mundo, pois, segundo ela:

“Contudo, *somos do mundo, e não apenas estamos nele*; também somos aparências, pela circunstância de que chegamos e partimos, aparecemos e desaparecemos; e embora vindos de lugar nenhum, chegamos bem equipados para lidar com o que nos apareça e para tornar parte do jogo do mundo”<sup>72</sup>.

---

<sup>70</sup> ARENDT. *A Vida do Espírito*, p. 17.

<sup>71</sup> ROVIELLO. *Sens commun et modernité chez Hannah Arendt*, p. 13.

<sup>72</sup> ARENDT. *A Vida do Espírito*, p. 19.



Na visão arendtiana, portanto, somos parte do jogo do mundo. E o filósofo, na perspectiva da autora, é uma criatura viva que no mundo se insere. O mundo o qual o filósofo se encontra inserido, é o mundo visível. Mesmo quando nos retiramos deste mundo das aparências para exercermos nossa atividade de pensamento, fazemos isto tendo-o como referência. Nas palavras de Hannah Arendt: “Quando o filósofo se retira do mundo dado aos nossos sentidos e faz meia volta (a *periagoge* de Platão) em direção a vida do espírito, ele se orienta pelo primeiro em busca de algo que lhe seria revelado e que explicaria sua verdade subjacente”<sup>73</sup>. É por isso que se pode dizer que existe nas análises de Hannah Arendt uma correlação entre pensamento e natureza fenomênica do mundo. Em outras palavras, pode-se dizer que quando nós pensamos, pensamos o mundo tal como ele nos é revelado, considerando a pluralidade inerente às suas leis. Dentro da concepção fenomênica de pensar o mundo, “embora nosso aparato espiritual possa retirar-se das aparências presentes, ele permanece atrelado à aparência”<sup>74</sup>. Dito de outra maneira: diante da perspectiva do pensamento

---

<sup>73</sup> ARENDT. *A Vida do Espírito*, p. 20.

<sup>74</sup> Idem.

arendtiano, o homem não tem como escapar do mundo das aparências, pois, “a noção que orienta esses espaços científicos e filosóficos é sempre a mesma: as aparências”<sup>75</sup>.

Hannah Arendt, ao enfatizar o papel relevante da aparência para a filosofia, analisa, citando Górgias, como falácia a velha tentativa de dicotomizar SER e APARÊNCIA, dizendo:

“A falácia lógica elementar de todas essas teorias que se apoiam em uma dicotomia entre Ser e Aparência é óbvia e foi logo descoberta e resumida pelo sofista Górgias, em um fragmento que se conservou de seu desaparecido tratado *Sobre o Não Ser ou Sobre a Natureza* – provavelmente uma refutação da filosofia eleática: “o ser não é manifesto, já que não aparece [para nós: *dokein*]; o aparecer (para nós) é fraco, já que consegue ser”<sup>76</sup>.

Se vivemos no mundo, nós o experimentamos<sup>77</sup>. Passamos a experimentar o mundo a partir do momento em que nele nascemos, nos movemos, nos comunicamos e o vivenciamos. Sobre isso diz Roviello: “A aparência é a comum dimensão que une os diferentes aspectos da condição humana: nascimento e morte, pluralidade, mundaneidade”<sup>78</sup>.

<sup>75</sup> ARENDT. *A Vida do Espírito*, p. 21.

<sup>76</sup> Ibidem, p. 22.

<sup>77</sup> A perspectiva da fenomenologia concebe o pensamento como que advindo da experiência. Esta concepção é também compartilhada por Hannah Arendt quando ela diz que “todo pensamento deriva da experiência” (Ibidem. p. 68).

<sup>78</sup> ROVIELLO. *Sens commun et modernité chez Hannah Arendt*, p. 14.

Hannah Arendt neste seu apreço por uma filosofia voltada para o mundo das aparências, concebe a filosofia como atividade voltada para a política. Celso Lafer, comentando a influência de Kant em seu pensamento, diz que “o campo da política não é o da razão pura, a política, entretanto, se insere num outro contexto e o seu campo é o do pensamento no plural”<sup>79</sup>. Daí o pensar também acontecer em conjunto, pois ele também depende da presença do outro<sup>80</sup> e é capaz de transcender o próprio eu.

Celso Lafer, ao comentar a influência de Kant no pensamento político de Hannah Arendt, quer dizer que o pensar arendtiano se dá no mundo das aparências inserido na pluralidade, que é a condição dos seres que habitam este nosso planeta.

### 2.3 – O DESPERTAR ARENDTIANO PARA O PENSAR

Em se tratando de falar sobre o pensar, Hannah Arendt inicia a introdução da obra **A Vida do Espírito** afirmando: “falar sobre ‘o Pensar’ parece-me tão presunçoso que sinto que devo começar não com uma

<sup>79</sup> LAFER. *Hannah Arendt: pensamento, persuasão e poder*, p. 67 e 68.

<sup>80</sup> Birgit Cristensen comenta a importância da presença do outro para o pensar, afirmando: “*Penser veut donc, essentiellement, dire pouvoir s'imaginer une autre approche que la sienne propre, ou encore, pouvoir se mettre intérieurement à la place d' un autre individu. En d' autres mots: la pensée transcende le moi propre. Qui n' en est pas capable, demeure prisonnier de son propre monde, de sa propre perception du monde, égocentrique, voire, pour le dire d' un terme plus dur, autiste*” (CRISTENSEN 1998, p. 3).

apologia, mas com uma justificativa”<sup>81</sup>. Assim, ela se pronunciou a respeito do que a levou a escrever sobre o pensar, acrescentando: “o problema é que poucos pensadores chegaram a dizer-nos o que os fez pensar, e em menor número ainda foram os que se preocuparam em descrever e examinar a sua própria experiência de pensamento”<sup>82</sup>. Entretanto, este não é o seu caso. Inúmeros foram os pensadores que dissertaram sobre o processo que envolve a história da filosofia sem se preocuparem em explicar o que os levou a pensar. A atividade de pensar caracteriza a história da filosofia; o pensamento produz filosofia, como diz Hegel:

“O pensamento é ativo somente enquanto se produz. Ele se produz através desta sua própria atividade. O pensamento não é imediato. Existe somente enquanto se produz a si mesmo. O que ele assim produz é a filosofia”.<sup>83</sup>

Hannah Arendt recorre à história da filosofia para desenvolver suas análises sobre a atividade do pensamento. Interpretando Hannah Arendt, nessa mesma direção, salienta Nadia Souki: “Hannah Arendt inicia sua reflexão sobre o pensar recorrendo à história da filosofia e fazendo através

---

<sup>81</sup> ARENDT. *A Vida do Espírito*, p. 5.

<sup>82</sup> Em ABRANCHES. *Pensamento e Considerações Morais*, p. 152.

<sup>83</sup> HEGEL. *Introdução à História da Filosofia*, p. 13.

dela, o rastreamento do conceito desta atividade do espírito”<sup>84</sup>. Para Hannah Arendt, a gênese da atividade do pensamento encontra-se no ato do **Espanto**, chamado pelos gregos de *Thaumadzein*.

Hannah Arendt passou por um *Thaumadzein* no início da década de 60, quando participou do julgamento de Eichmann em Jerusalém<sup>85</sup>.

O trabalho de Eichmann, como membro da Gestapo, era o de transportar judeus em massa para os campos de extermínio. Por razões de caráter histórico-político, Eichmann foi julgado em Jerusalém, e é acompanhando esse episódio que Hannah Arendt se espanta<sup>86</sup>. Para ela, Eichmann não era louco, não era a encarnação do demônio, era um homem desprovido do ato de pensar e por causa disso era incapaz de julgar. Derwent May, em sua análise, diz que Eichmann era “alguém que perdera toda a capacidade de distinguir entre o bem e o mal”<sup>87</sup>. O julgamento de Eichmann levou Hannah Arendt a ter uma visão diferente daquela dos

---

<sup>84</sup> SOUKI. *Hannah Arendt e a banalidade do mal*, p. 112 e 113.

<sup>85</sup> A participação de Arendt no julgamento de Eichmann demonstra a sua preocupação com a Questão Judaica. Mas é importante lembrar que Arendt já havia tratado desta questão em sua obra: **Rahel Varnhagen, A vida de uma judia alemã na época do Romantismo**.

<sup>86</sup> Quando ficou sabendo que Eichmann ia ser julgado em Jerusalém, Hannah Arendt decidiu propor-se a ir como repórter à direção da revista *New Yorkershawn*, cujo diretor aceitou a proposta de ter a ilustre Hannah Arendt como correspondente daquele conceituado órgão de comunicação. E foi justamente a participação de Hannah Arendt como observadora do julgamento de Eichmann em Jerusalém que a impulsionou para a elaboração das diversas análises feitas por ela sobre o Pensar.

<sup>87</sup> MAY. *Hannah Arendt uma biografia*, p. 92.

demais participantes do julgamento. Segundo relatos do então primeiro-ministro israelense Bem-Gurion e do promotor Hausner, “o julgamento destinava-se a ser uma demonstração ao mundo do que os judeus haviam sofrido na história e da determinação de Israel de tornar público que não mais permitiria acontecimentos semelhantes”<sup>88</sup>. A diferença de interpretação do julgamento feita por Hannah Arendt baseia-se na raiz do comportamento de Eichmann. Sobre isso ela diz: “Em meu relato, mencionei a banalidade do mal”<sup>89</sup>.

Hannah Arendt afirma ter ficado pasma diante de Eichmann quando o viu e ouviu falar<sup>90</sup>. O mal presente em Eichmann não foi visto por ela da forma como estamos acostumados a vê-lo. Isto porque em nossa tradição cristã aprendemos que o mal é algo demoníaco e sua emanção é Satã, que aparece no evangelho de Lucas como um raio caído do céu.<sup>91</sup> Hannah Arendt observa que a origem do mal presente no homem Eichmann não tinha nada a ver com a maldade demoníaca. O que ela chamou banalidade do mal, presente no comportamento de Eichmann, também não tinha nada

---

<sup>88</sup> MAY. *Hannah Arendt uma biografia*, p. 91.

<sup>89</sup> ARENDT. *A Vida do Espírito*, p. 5.

<sup>90</sup> MAY. *Hannah Arendt uma biografia*, p. 92.

<sup>91</sup> Hannah Arendt afirma que Satã também é chamado de “Lucifer, o anjo decaído” (o “demônio também é um anjo”, Unamuno), cujo pecado é o orgulho (“orgulhoso como Lucifer”) [ARENDT 1991, p. 5].

a ver com o que tinha sido salientado por Kant: a estupidez. Pois a estupidez, para Kant, tem sua gênese no coração perverso. Comentando Kant, diz Hannah Arendt:

“(...) ausência de pensamento não é estupidez; ela pode ser comum em pessoas muito inteligentes, e a causa disso não é um coração perverso; pode ser justo o oposto: é mais provável que a perversidade seja provocada pela ausência de pensamento”.<sup>92</sup>

Nadia Souki, interpretando o pensamento de Hannah Arendt sobre a banalidade do mal afirma também não ser a estupidez a causa do mal cometido por Eichmann. Evidenciava-se no comportamento dele a sua autêntica incapacidade de pensar. Diz ela:

“Por mais extraordinários que fossem os atos, neste caso, o agente não era nem monstruoso, nem demoníaco; a única característica específica que se podia detectar em seu passado, bem como em seu comportamento, durante o julgamento policial que o procedeu, afigurava-se como algo totalmente negativo: não se tratava de estupidez, mas de uma curiosa e bastante autêntica incapacidade de pensar”.<sup>93</sup>

O mal<sup>94</sup> presente em Eichmann também não tinha origem em firmes convicções ideológicas. A trajetória de “crimes” cometidos por ele serviu para demonstrar a irreflexão presente antes e durante o julgamento. Diz

<sup>92</sup> ARENDT. *A Vida do Espírito*, p. 13.

<sup>93</sup> SOUKI. *Hannah Arendt e a banalidade do mal*, p. 92.

<sup>94</sup> Sobre o mal em Kant, analisar obra de Francisco Javier Herrero, “Religião e História em Kant” 1991.

Hannah Arendt:

“Nele não se encontrava sinal de firmes convicções ideológicas ou de motivações especificamente más, e a única característica notória que se podia perceber tanto em seu comportamento anterior quanto durante o próprio julgamento e o sumário de culpa que o antecedeu era algo de inteiramente negativo: não era estupidez, mas irreflexão”.<sup>95</sup>

A questão da banalidade do mal em Eichmann, se constitui para Hannah Arendt em um ato de *Thaumadzeim* (espanto), instigando-a a dar mais importância à atividade do pensamento.

Eichmann como oficial da Gestapo, representava a encarnação do fenômeno totalitário, oriundo de uma sociedade massificada. Seguindo a trilha aberta por Hannah Arendt, Nadia Souki diz que: “O homem Eichmann era o perfeito instrumento para levar a cabo a “solução final”: organizado, regular e eficiente tal qual a empreitada de que ele estava encarregado”<sup>96</sup>. Eichmann era visto como o carrasco responsável pelas formas de execução do terror totalitário<sup>97</sup>. Ele representava uma imensidão

<sup>95</sup> ARENDT. *A Vida do Espírito*, p. 6.

<sup>96</sup> SOUKI. *Hannah Arendt e a banalidade do mal*, p. 92.

<sup>97</sup> Se Eichmann era visto como carrasco do terror totalitário, era porque ele representava a figura do perseguidor responsável pelas atrocidades. A visão arendtiana não se encerra aí. Como vítima do preconceito anti-semita, Alfred Dreyfus, um oficial judeu do Estado Maior Francês, foi acusado e condenado por espionagem contra a França em favor da Alemanha. Na verdade essa acusação era falsa, porque Alfred Dreyfus nunca foi ator de nenhuma obra de espionagem e nem mesmo de algo parecido. O que estava implícito nessa história era o aspecto político do ambiente vivido por Dreyfus. Em *Rahel Varnhagen*, Hannah Arendt relata um exemplo de integração de uma judia na vida social da Alemanha daquela época, e sobre o caso Dreyfus faz um relato sobre a situação do preconceito exemplificado no ódio ao povo judeu. Preconceito contra o povo judeu, que foi mais tarde concretizado barbaramente sob o nazismo.



de pessoas, que estavam acostumadas a ter as mesmas atitudes que ele, como salienta Derwerty May:

“Dizer que Eichmann não era um monstro não era dizer que o genocida nazista fora menos monstruoso. O trabalho de toda a vida de Hannah Arendt mostra com que intensidade ela sentiu a monstruosidade do nazismo. Mas queria enfrentar a verdade histórica, que o povo judeu e o resto do mundo enfrentasse a verdade e a compreendessem porque a compreensão, disto tinha certeza, era o primeiro passo para impedir que algo semelhante jamais viesse acontecer novamente. Seu interesse passava do ‘mal radical’ que descrevera como residente no ângulo do totalitarismo para esse mal banal, que era o instrumento fundamental – um mal de que Eichmann era apenas um representante entre milhares, mesmo milhões de nazistas e seus submissos seguidores alemães”.<sup>98</sup>

Percebe-se que Eichmann<sup>99</sup> era realmente a encarnação da banalidade do mal nazista. Mas ele não era somente a encarnação do terror nazista, nele estava presente também a manifestação da ideologia, isto é, ele era vítima da ideologia do totalitarismo nazista. Ele realmente era a manifestação viva da instrumentalização feita pela ideologia. Eichmann deformou a fórmula kantiana do imperativo categórico, como diz Birgit Cristensen:

---

<sup>98</sup> MAY. *Hannah Arendt uma biografia*, p. 94.

<sup>99</sup> Eichmann era um produto do regime nazista. Se não eram atribuídas a ele atitudes monstruosas ou satânicas, era então um inconseqüente. Segundo Nadia Souki, Hannah Arendt “afirmou, sim, que ele foi absolutamente inconseqüente no que fez e que sua inconseqüência foi um produto da brutalidade do regime nazista” (SOUKI 1998, p. 54).

“Arendt, entretanto, conclui que ele tinha deformado a fórmula kantiana ‘no sentido da deformação de Hans Frank: ‘Aja de tal maneira que o Führer, se tomasse conhecimento dos seus atos, os aprovaria’”.<sup>100</sup>

O conteúdo da ideologia nazista era familiar a Eichmann, que durante o julgamento se mostrava orgulhoso por ter sido servidor de Hitler e de outros líderes nazistas. O comportamento de Eichmann, caracterizado pela ideologia nazista, manifestava-se principalmente na linguagem<sup>101</sup>.

Percebe-se, que a experiência de linguagem presente no comportamento de Eichmann é diferente daquela apregoada por Hannah Arendt em *A Condição Humana*, onde palavra e ação acontecem ao mesmo tempo. A política na qual Eichmann estava envolvido não tinha nada a ver com a concepção arendtiana de política. Segundo Celso Lafer para Hannah Arendt: “o campo da política é o diálogo no plural, que surge no espaço da palavra e da ação”<sup>102</sup>. O ambiente no qual Eichmann estava inserido não era voltado para a pluralidade humana e sim para a condição de isolamento. O espaço vivido por ele não era aquele capaz de garantir a condição humana da pluralidade e com isso possibilitar a articulação

---

<sup>100</sup> CHRISTENSEN. *Hannah Arendt la “banalité du mal” comme mal politique: Principe et morale: L’ère postmoderne et l’ droit d’voir des droits*, p. 15.

<sup>101</sup> A maneira de falar revela o que está contido na ideologia subjacente. Eichmann, a exemplo disso, pronunciava-se na linguagem administrativa do regime totalitário. Sobre isso, comenta Nadia Souki: “Dentre as características mais chocante da personalidade de Eichmann está sua linguagem. A linguagem administrativa era a única que conhecia, pois ele era incapaz de pronunciar uma só frase que não fosse um clichê” (SOUKI 1998, p. 94).

<sup>102</sup> LAFER. *Hannah Arendt: pensamento, persuasão e poder*, p. 72.

entre a linguagem e a ação. As palavras proferidas por Eichmann não eram fruto da experiência de discussões em conjunto: sua ação não era discutida e sim um ato de obediência às ordens do poder totalitário. As palavras pronunciadas por Eichmann eram desvinculadas do agir conjunto, ou seja, demonstravam a situação de um homem que se isolou do contato comunicativo com os demais. Seu ambiente não era o espaço público da condição humana da pluralidade, pois ele estava fechado ao outro, abrindo-se somente as ordens do Führer. As formas de expressão presentes na linguagem de Eichmann evidenciavam a sua incapacidade de falar algo que não os chavões já predeterminados pela doutrina nazista. A burocracia se manifestava em sua linguagem, cheia de expressões de alguém que havia acostumado apenas a cumprir ordens.

As observações de Hannah Arendt sobre o julgamento de Eichmann levaram-na às questões relacionadas à faculdade do julgar. Tais questões dizem respeito a um conjunto de indagações sobre o papel das faculdades do pensamento e do juízo no combate ao fenômeno do mal. Sobre isso, comenta Nadia Souki:

“Nos anos que seguiram ao julgamento de Eichmann, duas questões, derivadas da idéia de banalidade do mal, passaram a ocupar, obstinadamente, a sua atenção: as atividades de pensar e de julgar. A pergunta que motivou

essa preocupação foi a seguinte: será que a atividade de pensar e de julgar tem algum componente que possa impedir a prática do mal?”<sup>103</sup>.

Eichmann é apresentado por Hannah Arendt como exemplo vivo de quem não se espantava, ou seja, ele nunca passava pela experiência do *Thaumadzein*. O ato de refletir não fazia parte de sua vida, e, consequentemente ele não ficava perplexo diante das atrocidades em que estava envolvido. Era um cumpridor de ordens, como diz Nadia Souki: “Ele apenas atuava, apenas obedecia”<sup>104</sup>.

O caso Eichmann apresenta-se, assim, como a expressão daquilo que se constitui como motivação acentuada para o retorno de Hannah Arendt às reflexões sobre as faculdades espirituais. O que marcou o comportamento de Eichmann foi o vazio de pensamento<sup>105</sup>. Este caso levou também, Hannah Arendt a demonstrar que o não pensar impede a atividade de julgar. O pensar na concepção arendtiana aparece como pré-requisito do julgar. Sobre isso, salienta Elizabeth Young-Bruehl:

“O que afirmava era que o pensar pode condicionar uma pessoa contra fazer o mal porque a capacidade de julgar bem e mal é um subproduto da atividade pensante. Apenas em

---

<sup>103</sup> SOUKI. *Hannah Arendt e a banalidade do mal*, p. 141

<sup>104</sup> *Ibidem*, p. 53.

<sup>105</sup> Todas as questões que giram em torno do problema denominado vazio de pensamento tiveram como referência nítida o julgamento de Eichmann.

sua última obra, *A Vida do Espírito*, Arendt começou a apresentar sua descrição de como o não-pensar evita o julgar e bloqueia a capacidade que todos temos de dizer “isso está certo” ou “isso está errado”.<sup>106</sup>

Dáí podermos afirmar que o caso Eichmann foi uma pedra de toque para que Hannah Arendt pudesse retornar a um conjunto de reflexões que a levou a se preocupar com a formulação de análises em torno do pensar e conseqüentemente, do julgar.

#### 2.4. O DOIS-EM-UM

Percebe-se portanto, que segundo Hannah Arendt, o resgate da condição humana da pluralidade possibilita o exercício das atividades do espírito, como no caso do pensamento e do juízo. E que a atividade do pensamento, necessária à atividade do juízo, possui dimensão plural.

Um dos pontos de partida usados por Hannah Arendt para suas abordagens sobre o pensar encontra-se na tradição socrática. Se por um lado a experiência totalitária tentou destruir a atividade do pensamento e do

---

<sup>106</sup> YOUNG BRUEHL. *Hannah Arendt por amor ao mundo*, p. 328.

juízo, Hannah Arendt, em contrapartida buscou em sua reflexão explicitar a importância do pensamento como atividade condizente com a pluralidade humana e necessária para a nossa existência no espaço público. É por isso que Hannah Arendt pautou suas reflexões em torno da referência a Sócrates.

A investida filosófica assumida por Hannah Arendt no que tange ao modelo socrático, isto é, ao “dois-em-um”, parte de sentenças afirmativas orientadas pelo próprio Sócrates. Assim explica Hannah Arendt:

“As duas sentenças afirmativas de Sócrates são as seguintes: a primeira, ‘é melhor sofrer o mal do que cometer’. Ao que Cálicles, o interlocutor no diálogo, responde o que todo grego teria respondido: ‘Sofrer o mal não é digno de um homem, mas de um escravo, para quem é melhor morrer do que viver, para quem não é capaz de socorrer nem a si mesmo nem àqueles que para ele são importantes.’ A segunda afirmação é: ‘Eu preferiria que minha lira ou um coro por mim dirigido desafinasse e produzido ruído desarmônico, e [preferiria] que multidões de homens discordassem de mim do que eu, *sendo um*, viesse a entrar em desacordo comigo mesmo e a contradizer-me’.”<sup>107</sup>

Ao falar sobre o modelo socrático do dois-em-um, Hannah Arendt quer estabelecê-lo como um referencial para o pensar. Sócrates, quando no exercício do dois-em-um, não quer correr o risco de ficar em desacordo

---

<sup>107</sup> ARENDT. *A Vida do Espírito*, p. 136.

consigo mesmo<sup>108</sup>. Neste caso, o dois-em-um representa uma diferença que se estabelece dentro de minha própria unicidade<sup>109</sup>. Isto é, o dois-em-um de Sócrates se realiza na pessoa considerando a companhia de sua própria consciência. Em outras palavras pode-se dizer que o dois-em-um se estabelece através do meu eu na companhia de minha própria consciência, daí eu nunca poder entrar em contradição comigo mesmo.

A interpretação feita por Hannah Arendt a respeito do dois-em-um, é no sentido de afirmar essa dualidade como caracterizada pela amizade e pela contradição. Dito de outra maneira, para que haja amizade, torna-se necessário que eu e minha consciência estejamos em bons termos, caso contrário terei que viver com o incômodo da contradição do eu consigo mesmo. Neste caso, não se pode fazer de nossa consciência uma assassina que nos incomoda. Como ser amigo de si mesmo e ao mesmo tempo conviver com uma pessoa assassina? Contudo, para que haja harmonia do eu consigo mesmo, um não pode estar em desacordo com o outro, uma vez que a amizade entre ambos é condição fundamental para o estabelecimento de uma existência em clima de harmonia. Em meio a essas afirmativas, a alusão socrática de que é melhor sofrer uma injustiça do que

---

<sup>108</sup> ARENDT. *A Vida do Espírito*, p. 137.

<sup>109</sup> Idem.

cometê-la se encaixa nestas considerações. A questão aqui levantada parte do princípio de que um assassino não pode caminhar lado a lado com um homem bom. Pelo contrário, estabelece-se uma relação de contradição nítida entre ambos. A quebra da harmonia da dualidade do eu consigo mesmo é proveniente do abandono da lógica do entendimento, que dá lugar à contradição. Segundo Hannah Arendt: “O dois-em-um caminha em duas direções diferentes, a da amizade e a da contradição. O que Sócrates descobriu é que podemos ter a interação conosco mesmos, bem como os outros, e os dois tipos de interação estão de alguma maneira relacionados”<sup>110</sup>. O fenômeno do totalitarismo provocou a quebra do direito de estar a sós consigo mesmo, possibilitando o isolamento provocado pelo confinamento nos campos de concentração. O efeito trágico do stalinismo e do nazismo, foi o de atingir a consciência das pessoas, principalmente daquelas que sofreram mais diretamente as conseqüências deste perverso fenômeno implementado pelo terror e pela ideologização das massas. Viver sob as condições impostas pelo totalitarismo era renunciar à própria consciência, tolhida pelas organizações políticas. O sistema totalitário, ao instaurar a proibição do

---

<sup>110</sup> ARENDT. *A Vida do Espírito*, p. 141.



estar a sós, impediu a condição necessária a todas as formas de pensar. Com a proibição do estar a sós consigo mesmo, isto é, do comprometimento do dois-em-um, acontece a perda da moralidade da consciência pública ou política.

Isto porque é através do processo do dois-em-um que o cidadão da *polis* age tendo como referência a sua própria consciência despertada pela atividade do pensamento. Para Hannah Arendt: “Sem a consciência, no sentido da consciência de si mesmo, o pensamento seria impossível”<sup>111</sup>. Ela tinha em vista, certamente, que a atividade do pensamento só é possível numa sociedade não totalitária. Os homens existem no plural, e essa pluralidade já existe dentro de cada um de nós e se torna evidente quando tomamos consciência do processo do dois-em-um do pensamento. Somente Deus é uno, se levarmos em consideração a doutrina assumida pela tradição cristã. A pluralidade presente em cada um de nós, deixa-nos mais aptos para vivermos a pluralidade ampla, presente na relação com todos os seres vivos da Terra. Sobre isso afirma Hannah Arendt:

“Além disso, enquanto travo o diálogo do estar-só, no qual estou estritamente sozinho, não estou inteiramente separado daquela pluralidade que é o mundo dos homens e que designamos, no sentido mais amplo, por

---

<sup>111</sup> ARENDT. *A Vida do Espírito*, p. 140.

humanidade. Essa humanidade, ou melhor, essa pluralidade, já se evidencia no fato de que sou dois-em-um. ('Um é um e estará para sempre e totalmente só' aplica-se apenas a Deus). Os homens não só existem no plural, como todos os seres terrenos, mas também trazem em si mesmos uma indicação dessa pluralidade".<sup>112</sup>

Hannah Arendt ao abordar o dois-em-um, aposta no pensamento como atividade que dá origem a um apelo de natureza ético-política. Apelo este que se completa no âmbito do resgate do espaço público, isto é, num espaço político onde a ética está circunstanciada pela liberdade que desponta como categoria necessária para o entendimento de sua filosofia política.

A maneira de pensar através do dois-em-um, cuja herança é socrática e concebida por Hannah Arendt, se estabelece como condição para possibilitar o exercício da faculdade do juízo. Tal maneira se constitui como um momento privilegiado, onde a consciência de si se abre para o pensar o mundo das aparências. Neste sentido, pode-se dizer que o dois-em-um leva a uma outra faculdade do espírito humano: o julgar.

Trilhando o referencial socrático, que se empenha em destruir verdades, o pensar abre caminho para o julgar, porque cabe a ele destruir

---

<sup>112</sup> Em ABRANCHES. *Filosofia e Política*, p. 103.

preconceitos, conceitos e valores. Uma vez estando a atividade de pensamento a cumprir a sua função de desconstrução de verdades, torna-se necessário a existência de uma outra faculdade capaz de sinalizar o que pode ser certo ou o que pode ser errado. É a partir daí, que o pensar passa a ser compreendido como uma faculdade removedora de obstáculos e capaz de limpar o terreno para que a faculdade do julgar possa executar a sua função.

No próximo capítulo veremos como Hannah Arendt interpreta a faculdade do juízo kantiano como uma faculdade de dimensão essencialmente política, partindo de conceitos nela contidos.

### 3. A DIMENSÃO POLÍTICA DA FACULDADE DO JUÍZO

*"A solução de Kant está fundamentada em cada uma das Críticas, que assinalam as possibilidades e os limites de uma resposta racional, conduzida segundo padrões críticos previamente definidos".*

*José Henrique Santos.<sup>1</sup>*

Vimos que um dos fios condutores das reflexões de Hannah Arendt é a questão do totalitarismo. Explicitaremos neste capítulo os aspectos desta questão no tocante à reflexão arendtiana sobre a dimensão política da faculdade do Juízo, considerando a partir daí os seus conceitos de "**juízo reflexionante estético**" "**comunicabilidade**" e "*sensus communis*" uma vez que, para Hannah Arendt, esses conceitos são paradigmas a serem reelaborados e transpostos para a política. É portanto através dessa relação paradigmática, feita por Hannah Arendt, entre conceitos kantianos

---

<sup>1</sup> SANTOS. *Trabalho e Riqueza na Fenomenologia do Espírito de Hegel*, p. 15.

presentes na primeira parte da *Crítica do Juízo*, e juízos políticos, que ela estrutura a sua filosofia política.

Para iniciarmos nossas análises, vamos recorrer às abordagens de Hannah Arendt no que diz respeito ao abismo histórico ocorrido entre a filosofia e a política. Ao estudar a tensão existente entre a filosofia e a política, ela toma Sócrates e Kant<sup>2</sup> como referencial. E os vê como os dois pilares da história da filosofia necessários à compreensão da ruptura entre filosofia e política. Com Sócrates, Hannah Arendt nos convida a remontar à maiêutica.

Analisando a maiêutica socrática, ao identificá-la como uma maneira de assumir o espírito da *doxa*, comenta Françoise Collin:

"A maiêutica socrática se enraíza numa 'dupla convicção': cada homem tem sua própria *doxa*, sua própria abertura ao mundo, e cada um deve, tomando consciência 'parir' dela para si e diante dos outros, isto a que se empregava Sócrates. Não se trata então de ultrapassar a *doxa*, mas de assumi-la."<sup>3</sup>

---

<sup>2</sup> Sócrates e Kant constituem referencial de uma compreensão muito particular assumida por Hannah Arendt. Nadia Souki citando Myriam Revault d'Allones diz que "Hannah Arendt não fez uma leitura de Kant ao pé da letra, pois não lê Kant em termos de história da filosofia, mas de reapropriação hermenêutica". (SOUKI 1998, p. 143). A meu ver podemos remeter essa mesma leitura a Sócrates. Tratando desse mesmo assunto diz Eduardo Jardim de Moraes: "É crítica, também, no sentido presente na aproximação que Hannah Arendt faz entre Sócrates e Kant. Sócrates tampouco elaborou uma doutrina. Portanto, o que está em jogo na atividade do pensamento tal como foi experimentado por Sócrates e, pensa Hannah Arendt, também por Kant, tem mais a ver com uma experiência de purificação. O pensamento não envolve a aquisição de algo que possa ser identificado como a verdade em Filosofia" (MORAES 2001, p. 44)

<sup>3</sup> COLLIN. *Du privé et du public. Les Cahiers du Grif*, p. 62

Hannah Arendt remonta às implicações da maiêutica ao comentar um dos fatos mais importantes ocorridos na história da filosofia: o julgamento de Sócrates. Para melhor entendermos esse abismo histórico que ocorreu entre filosofia e política, vejamos como a autora vê o julgamento de Sócrates:

“O abismo entre filosofia e política abriu-se historicamente com julgamento e a condenação de Sócrates, que constituem em um momento decisivo na história do pensamento político, assim como o julgamento e a condenação de Jesus, constituem um marco na história da religião”.<sup>4</sup>

A experiência do julgamento de Sócrates, conseqüentemente, passou a ter uma importância referencial para a compreensão filosófico-política arendtiana. Hannah Arendt acredita que Sócrates é um exemplo da implicação política da atividade pensante. Maria Cristina Müller comenta isso afirmando: "O objetivo de toda filosofia, após a morte de Sócrates, era superar a imprevisibilidade da ação humana e buscar um *télos* seguro"<sup>5</sup>. Por isso Hannah Arendt diz que a arte do pensamento crítico "teve as mais graves conseqüências no caso Sócrates"<sup>6</sup>. O pensamento crítico é visto diferentemente do pensamento dogmático e metafísico, pois, ele é capaz de incomodar. O pensamento dogmático pode até propagar idéias novas e

<sup>4</sup> Em ABRANCHES. *Filosofia e Política*, p. 91.

<sup>5</sup> MÜLLER. *Hannah Arendt: o resgate da Política*. Parte 1: o conceito de ação, p. 278.

<sup>6</sup> ARENDT. *Lições sobre a filosofia política de Kant*, p. 51.

"perigosas", mas segundo Hannah Arendt ele "o faz protegido pelos muros de uma escola que cuida dos *arcana*"<sup>7</sup>. O pensamento metafísico caminha nessa mesma direção<sup>8</sup>. Entretanto, para alguém que na sua trajetória de pensador teve como alvo de suas reflexões a questão política e partiu de análises sobre o totalitarismo, o pensamento crítico é assumido como condição *sine qua non* de suas abordagens. Este foi o caminho assumido por Hannah Arendt que, ao adotar em suas análises referências que se contrapõem ao totalitarismo, procurou abordá-lo fora dos parâmetros tradicionais, utilizando o pensamento crítico, considerado por princípio anti-autoritário<sup>9</sup>. A importância dada ao julgamento de Sócrates, como marco da ruptura entre filosofia e política está fundamentada em Platão. Analisando a relação entre filosofia e política, Hannah Arendt diz que "Platão teria se desencantado com a vida da *polis* e, ao mesmo tempo duvidado de certos princípios fundamentais dos ensinamentos socráticos"<sup>10</sup>. Desde Platão até Heidegger, a história da filosofia, considerando suas exceções, registrou conflito entre filosofia e política. A este respeito, diz Maria José Cantista:

---

<sup>7</sup> ARENDT. *Lições sobre a filosofia política de Kant*, p. 51.

<sup>8</sup> O pensamento metafísico caracterizado pelo dogmatismo, diferentemente do pensamento crítico, jamais incomodará alguém. Sobre isso Hannah Arendt afirma: "o pensamento especulativo raramente incomoda alguém" (ARENDT 1993, p. 51).

<sup>9</sup> Idem.

<sup>10</sup> Em ABRANCHES. *Filosofia e Política*, p. 91.

“Para Arendt, há pois, um permanente conflito entre política e filosofia desde Platão a Heidegger, que se prende em grande parte com a ‘deformação profissional’ do filósofo e a tendência para a tirania e a ditadura dela decorrentes”.<sup>11</sup>

Segundo o entendimento de Hannah Arendt, o julgamento de Sócrates, que finalmente o levou à condenação, fez com que Platão passasse a duvidar de um dos princípios dos ensinamentos socráticos: a persuasão. Para melhor explicar o comportamento platônico caracterizado pela descrença, Hannah Arendt procura recorrer ao significado original da palavra persuasão. Segundo ela, o verbo persuadir originou-se do grego *peithem* que era considerada a forma especificamente política de falar<sup>12</sup>. A palavra persuasão é relacionada à deusa *Peithô*<sup>13</sup>, de onde deriva o verbo *pheithein*, que significa persuadir. No espaço político-cultural grego, a persuasão era considerada uma arte, e era uma forma usada pelos cidadãos nos argumentos políticos através da retórica. O verbo *peithein* era sinônimo "de discurso convincente e persuasivo tido pela tradição grega como a forma tipicamente política de falarem as pessoas umas as outras"<sup>14</sup>.

<sup>11</sup> CANTISTA. *O político e o filosófico no pensamento político de Hannah Arendt*, p. 42 - 43.

<sup>12</sup> Em ABRANCHES. *Filosofia e Política*, p. 91.

<sup>13</sup> Em nota de rodapé, em artigo intitulado “**O político e o filosófico no pensamento de Hannah Arendt**”, Maria José Cantista refere-se “à auto-estima do ateniense pela persuasão, por ter uma deusa com ela relacionada: *peithô*” (CANTISTA 1998 - 99, p. 43).

<sup>14</sup> ARENDT. *Entre o Passado e o Futuro*, p. 227.



Segundo Hannah Arendt, o que caracterizou a descrença de Platão pela política foi a atitude de Sócrates perante o exercício da persuasão, pois, o seu uso não foi suficientemente para livrá-lo da condenação<sup>15</sup>. Sobre a causa da ruptura entre filosofia e política, ocorrida a partir do julgamento de Sócrates, Hannah Arendt assim se manifesta, em carta a Karl Jaspers:

“Depois do processo de Sócrates, isto é, depois da cidade ter feito o julgamento do filósofo, deu-se o conflito entre a política e a filosofia, que tento compreender. Platão reagiu, mas o que tinha a dizer sobre o ocorrido foi de tal modo marcante que, desde aí, é pela sua bitola que apreciamos tudo o que para frente foi dito sobre o assunto. O que Sócrates teria pronunciado, foi completamente esquecido”.<sup>16</sup>

Ao partirmos da interpretação de Hannah Arendt sobre o comportamento de Platão diante do resultado do julgamento de Sócrates, fica-nos a questão: Qual é o papel da persuasão na *Polis*?

Considerando as análises platônicas a respeito do julgamento de Sócrates, Hannah Arendt acredita que essa maneira aporética de fazer filosofia não conseguiu convencer os juizes da sua inocência. Do ponto de

---

<sup>15</sup> SÓCRATES, segundo Hannah Arendt, não conseguiu persuadir os juizes a livrá-lo da condenação, como também não conseguiu convencer seus amigos (ARENDR 1993, p. 92).

<sup>16</sup> Correspondance. Hannah Arendt - Karl Jasper, 1926 - 1969, p. 401.

vista dos diálogos platônicos, o papel do filósofo na visão socrática é justamente o daquele que faz uso da arte da persuasão. Esse seria o papel do filósofo e da filosofia no espaço público da antiga *polis* grega. E considerando que, segundo Platão, Sócrates não conseguiu persuadir seus juizes, Hannah Arendt chega a afirmar que "a cidade não precisava de um filósofo, e os amigos não precisavam de argumentação política. Isso é parte da tragédia atestada pelos diálogos de Platão"<sup>17</sup>.

Frustrado diante da arte da persuasão, Platão passou, segundo Hannah Arendt, a desacreditar, por conseguinte, da *doxa*, compreendida pelos gregos como opinião ou fama. Platão, no entendimento de Hannah Arendt, passou a estabelecer a oposição entre verdade e opinião<sup>18</sup>. A prática da persuasão, vivenciada pelos gregos e, compreendida como arte, implicava em adotar a *doxa* como instrumento do diálogo e como provocação do raciocínio. Utilizar-se da *doxa*, era a maneira socrática de filosofar. Comentando Hannah Arendt diz Françoise Collin: "O pensamento comporta a coragem (a palavra é de Arendt) de aparecer em público, como fez Sócrates, em face aos outros, dentro do respeito e na busca de seus *doxai*"<sup>19</sup>. Durante o julgamento, o réu Sócrates teria apresentado sua própria

<sup>17</sup> Em ABRANCHES. *Filosofia e Política*, p. 92.

<sup>18</sup> Para os gregos verdade significa *dogma* e a opinião que é o seu contrário significa *doxa*. Hannah Arendt afirma que a verdade platônica, mesmo quando a *doxa*, não é mencionada, sempre é entendida como justamente o oposto da opinião (ARENNDT 1993, p. 92).

<sup>19</sup> COLLIN. *Du privé et du public. Les cahiers du Grif*, p. 62

*doxa*, não tendo sido compreendido foi condenado pelos atenienses. Em outras palavras, podemos dizer com Hannah Arendt, que a condenação de Sócrates pelo Tribunal Ateniense teria levado Platão a buscar a verdade sem o uso da *doxa*. Sobre isso, salienta Hannah Arendt:

“O espetáculo de Sócrates submetendo sua própria *doxa* às opiniões irresponsáveis dos atenienses e sendo suplantado por uma maioria de votos, fez com que Platão desprezasse as opiniões e ansiasse por padrões absolutos. Tais padrões, pelos quais os atos humanos poderiam ser julgados e o pensamento poderia atingir alguma medida de confiabilidade, tornaram-se, daí em diante, o impulso primordial de sua filosofia política, influenciando de forma decisiva até mesmo a doutrina puramente filosófica das idéias”.<sup>20</sup>

Ao optar pela busca da verdade na política, desprezando a tradição socrática da persuasão, Platão estaria levando então a política para o caminho da valorização de critérios absolutos<sup>21</sup>. Este tipo de visão da relação entre filosofia e política o fez conceber a política de uma maneira hostil ao mundo. Há muitos filósofos, que, a exemplo de Platão, segundo a interpretação de Hannah Arendt, não deixaram de tratar da temática política, mas o fizeram de forma hostil ao mundo.

<sup>20</sup> Em ABRANCHES, *Filosofia e Política*, p. 92.

<sup>21</sup> Desprezar a *doxa* e a persuasão na compreensão da política foi o caminho que Platão escolheu. Sobre isso comenta Maria José Cantista: “o infeliz desfecho do julgamento de Sócrates levará Platão a uma depreciação da opinião pública, da *doxa* e da persuasão: a filosofia deverá possuir de antemão uma verdade que garanta um êxito político” (CANTISTA 1998-99, p. 44).

Margaret Canovan diz que "o mundo, no sentido arendtiano, é colocado em oposição à Terra, os dois representando diferentes pontos do meio ambiente humano".<sup>22</sup> Visto desta maneira, percebe-se que o homem é ligado à Terra, com todo o seu ambiente natural, mas mundo, neste sentido, é o mundo da construção humana, da civilização. Visto de outra maneira, o homem seria como os animais, que fazem parte do meio ambiente, os homens através do seu trabalho, o utilizam de forma criativa, no dizer de Margareth Canovan: "também para construir um segundo meio ambiente, um mundo humano artificial"<sup>23</sup>. E a política encontra-se entre essas construções humanas. Daí, para Hannah Arendt a política não poder ser abordada a partir de critérios absolutos, porque para ela, não basta buscar somente a verdade. Comenta André Duarte:

"Também não terá sido marcada pelo peso da tradição filosófica ocidental que, desde a *República* de Platão, teria inaugurado uma atitude filosófica hostil e duradoura em relação ao mundo da política, o 'asilo dos lunáticos' (Pascal), para o qual a filosofia deveria estabelecer um conjunto de regras a partir das determinações do conhecimento da verdade. 'Não por acaso, na *República*, o homem justo deixa de ser cidadão dotado de discernimento e perspicácia na praça da assembléia para tornar-se um sábio, o filósofo, aquele em cuja alma predomina a parte racional e que está apto portanto a governar de acordo com a contemplação da idéia do Bem, tomada a idéia das idéias na perspectiva da filosofia política".<sup>24</sup>

<sup>22</sup> CANOVAN. *Politics as Culture: Hannah Arendt and the Public Realm*.

<sup>23</sup> Idem.

<sup>24</sup> DUARTE. *A dimensão política da filosofia kantiana segundo Hannah Arendt*, p. 112 - 113.

Atitude semelhante à de Platão em relação à tensão entre filosofia e política, é, segundo Hannah Arendt, a de Heidegger. Ou seja, este pensador contemporâneo, a exemplo de muitos outros que seguiram a trilha platônica, adotou critérios absolutos em sua compreensão de filosofia política. Arendt compreende o comportamento assumido por Heidegger e Platão como voltados para os recursos dos tiranos. Por isso afirma:

“Queremos honrar os pensadores, ainda que a nossa morada seja no meio do mundo, nada pode nos impedir de considerar chocante, e até mesmo escandaloso, que Platão como Heidegger, quando se comprometeram com assuntos humanos, tenham recorrido a tiranos e ditadores”.<sup>25</sup>

Hannah Arendt, na sua tentativa de impedir que a filosofia se volte para os recursos das tiranias aponta Kant como uma das exceções<sup>26</sup>. Procuremos entender porque Kant é destacado por Hannah Arendt como exceção entre filósofos.

<sup>25</sup> ARENDT. *Vies Politiques: Martin Heidegger a quatre-vingts ans*, p. 320. Esta referência a Heidegger feita por Hannah Arendt, coloca-o como um dos filósofos que trilhou o caminho do recurso aos tiranos a exemplo de Platão, é comentado por Celso Lafer da seguinte maneira: “Entretanto, também como Heidegger, Hannah Arendt verificou que a relação dos filósofos com a política, desde Platão, é uma relação dilemática, e a tentação de servir a tirania, para impor uma verdade, é grande” (LAFER 1979, p. 22).

<sup>26</sup> Maria José Cantista, em nota de rodapé de seu artigo citado na página 106 deste nosso trabalho, afirma que o próprio Jaspers, na sua correspondência com Hannah Arendt, lhe chama atenção para o fato de apenas conceder uma exceção a Kant, esquecendo-se de Espinosa. “Se examinares com atenção Espinosa, aperceber-te-ás que ele não partilha dessa inimizade em relação à política que atribuis a todos os filósofos, menos a Kant” (CANTISTA 1998-99, p. 46, citando trecho da carta de n.º 363, 29 de outubro de 1964 in: Correspondance. Hannah Arendt – Karl Jaspers).

Em primeiro lugar, Kant é um pensador que deu à história da filosofia uma contribuição em relação ao sentido da crítica<sup>27</sup>. Sua filosofia se desenvolve no momento em que a chamada *Aufklärung*, ou iluminismo alemão, estava à tona. Neste momento da história da filosofia, a capacidade racional estava exaltada e havia, conseqüentemente, recusa às arbitrariedades. É neste contexto que Kant aparece como um pensador que se ocupa com a questão da crítica. O pensamento kantiano, segundo Hannah Arendt tem a característica de destruir tudo<sup>28</sup>. É a partir daí, que ela toma Sócrates e Kant<sup>29</sup> como referências para o pensamento crítico, ou seja, ela os concebe como questionadores de arbitrariedades. Hannah Arendt ressalta que o interesse de Kant era que seu pensamento fosse possível de se realizar ao alcance de todos e por isso diz que ele nunca abandonou a esperança de que fosse possível popularizar o seu pensamento<sup>30</sup>.

---

<sup>27</sup> Sobre a crítica, nas lições sobre a filosofia política de Kant, Arendt diz: "Finalmente, e o que é mais importante, a palavra crítica acha-se em dupla oposição, por um lado, à metafísica dogmática, e, por outro, ao ceticismo. A resposta a ambos era: pensamento crítico. Ele não sucumbe a nenhum dos dois" (ARENDDT 1993, p. 44).

<sup>28</sup> ARENDT. *Lições sobre filosofia política de Kant*, p. 51.

<sup>29</sup> A concepção de política adotada por Hannah Arendt concebe Kant como referência. É Kant que guia o pensar político arendtiano. A esse respeito diz Nadia Souki: "No percurso do pensamento arendtiano, Kant foi a referência, porque sempre foi ele quem a guiou em sua concepção de política. Principalmente porque nele desaparece a contradição entre filosofia e política" (SOUKI 1998, p. 142).

<sup>30</sup> A respeito da popularização do pensamento almejada por Kant, Hannah Arendt faz uma interpretação apropriativa salientando que "para Kant, o filósofo permanece um homem como vocês e eu, vivendo entre seus companheiros e não entre filósofos" (ARENDDT 1993, p. 38-39).

Portanto, é referindo-se a Sócrates e a Kant que Arendt expõe a sua crença na arte do pensamento crítico. Para ela "o que Kant almejava em sua expectativa de popularização - tão estranha em um filósofo, uma tribo comumente dada a fortes tendências sectárias - era que o círculo de seus examinadores se alargasse gradativamente"<sup>31</sup>. Em Sócrates há o exemplo de que o pensamento crítico traz implicações políticas. A acusação "de que ele corrompia os jovens, não deixava de ter fundamento"<sup>32</sup>. A filosofia comumente se distanciou daquela forma de filosofar assumida por Sócrates e por Kant no que tange à questão da popularização da mesma. E por causa disso Hannah Arendt recusava-se a ser considerada "filósofa". Em entrevista a Günter Gaus, quando ele se referiu a ela como filósofa, ela logo advertiu: "Receio ter que protestar de saída: não pertencço ao círculo dos filósofos. Meu ofício é a teoria política"<sup>33</sup>. Hannah Arendt não tinha nem a "pretensão" e nem "ambição" de ser considerada "filósofa" e muito menos de ser considerada entre os "*Denker von Gewerbe*"<sup>34</sup>, os pensadores profissionais. Embora tenha estudado filosofia, ela se recusava a ser considerada uma profissional do pensar. Tanto que, nesta mesma

<sup>31</sup> ARENDT. *Lições sobre filosofia política de Kant*, p. 52.

<sup>32</sup> Ibidem. p. 51.

<sup>33</sup> Em ABRANCHES. *Só permanece a língua materna*, p. 123.

<sup>34</sup> Significa ser profissional do pensar.

entrevista concedida a Güter Gaus, afirmou ter estudado filosofia para melhor compreender. Hannah Arendt dizia que se não estudasse filosofia estaria perdida. Mesmo afirmando amar a vida, o que contava para ela era a necessidade que tinha de compreender<sup>35</sup>. A pretensão arendtiana de não ser considerada filósofa está implícita na importância dada por ela ao conjunto de reflexões elaboradas em torno da política. Em consequência disso é que em suas análises aparecem questões que dizem respeito às tensões existentes no homem enquanto ser que pensa e age. E pensar criticamente é um comportamento oposto ao da adoção de critérios absolutos. Neste sentido, crítica<sup>36</sup> passa a ser compreendida como um termo em contraposição a doutrinas estabelecidas.

Pensar criticamente, no sentido arendtiano, é remontar à maiêutica socrática e admitir que com a **Terceira Crítica de Kant** surge a possibilidade de pensar o político através de critérios não absolutos. Daí a sinalização clara da existência da relação entre o pensar crítico de Sócrates e o de Kant, conforme admite Hannah Arendt. Para ela Kant estava cômico dessa relação, por isso salienta:

---

<sup>35</sup> Em ABRANCHES. *Só permanece a língua materna*, p. 130.

<sup>36</sup> O termo crítica advém do iluminismo. Tornou-se necessário para Kant, segundo Hannah Arendt, usar o próprio espírito como sinônimo de crítica ao afirmar: "o resultado de uma tal crítica é o *Selbstdenkeni*, o 'usar o próprio espírito'. Usando o seu próprio espírito Kant descobriu o 'escândalo da razão', isto é, que não são apenas a tradição e a autoridade que nos desencaminham, mas a própria faculdade da razão. Assim, 'crítica' significa um esforço para descobrir as 'fontes e limites' da razão. Desse modo, Kant acreditou que sua crítica era a mera 'propriedade do sistema', e, aqui, 'crítica' é colocada em oposição a 'doutrina' (ARENDR 1993, p. 43).



“Pensar criticamente, sinaliza a trilha do pensamento em meio aos preconceitos, em meio às opiniões não examinadas e às crenças, é uma antiga preocupação da filosofia que podemos remeter enquanto empreendimento consciente, à maiêutica socrática em Atenas. Kant estava cômico dessa relação”.<sup>37</sup>

Percebe-se que, para Hannah Arendt, a maneira de compreender a relação entre a filosofia e a política passa necessariamente pelas reflexões de Sócrates e Kant. Este nexos existente entre a filosofia de Sócrates e a de Kant constitui-se como fonte referencial para inspiração do pensamento político arendtiano. As análises feitas por ambos partem em direção à valorização da *doxa*. Sócrates e Kant não adotaram critérios absolutos em suas reflexões sobre política. Ambos são filósofos que destroem verdades. Assim, Sócrates e Kant têm grande relevância para a filosofia política de Hannah Arendt, considerando que a história da filosofia registra momentos de tensão entre o homem que pensa e aquele que age. E é essa tensão entre filosofia e política, que, no âmbito do pensar arendtiano, possibilitou a mudança de rumo de nossa tradição de pensamento. E é a partir daí, que Hannah Arendt busca no juízo kantiano

---

<sup>37</sup> ARENDT. *Lições sobre filosofia política de Kant*, p. 49.

referências para elaboração de uma filosofia política, capaz de garantir a articulação entre ação e contemplação humana.

### **3.1. A FACULDADE DO JUÍZO KANTIANO: A MAIS POLÍTICA DAS FACULDADES ESPIRITUAIS BÁSICAS**

A afirmação contida neste título é uma reinterpretação feita por Hannah Arendt. Trata-se de conceber a primeira parte da **Crítica do Juízo kantiano** como uma faculdade essencialmente política. Isto porque, segundo ela, Kant foi capaz de apresentar uma abordagem sobre os filósofos que, em suas análises, adotam posturas voltadas para critérios absolutos.

Hannah Arendt mostra que a maneira pela qual esses filósofos escreveram sua filosofia política não é a mesma adotada por Kant.<sup>38</sup> Entretanto, Karl Jaspers é apontado por ela como uma das exceções desta

---

<sup>38</sup> É importante ressaltar que na **Vida do Espírito**, Arendt diz que "Kant ilumina as suas interpretações em torno da compreensão do juízo enquanto faculdade política. Já que Kant foi o primeiro e permaneceu sendo o último dos grandes filósofos a lidar com o juízo como uma das grandes atividades espirituais básicas" (ARENDDT 1991, p. 73). Edgar Lyra complementa essa questão dizendo: "O que seduz Arendt é a possibilidade de, através do juízo do gosto kantiano, resgatar uma ligação do pensamento à condição humana da pluralidade. Sempre tratada por ela como um problema, a cisão entre pensar e agir deriva do fato de o pensamento, e a filosofia em especial, serem entendidos como projetos de realização individual. E esse é, inclusive, o motivo da rejeição de qualquer ligação da filosofia prática de Kant com a política, (...) [LYRA 2001, p. 99].

regra. A autora salienta a especificidade de Kant em relação a tantos outros filósofos. Segundo ela, "ao contrário de tantos outros filósofos - Platão, Aristóteles, Santo Agostinho, São Tomas de Aquino, Espinosa, Hegel e outros - ele nunca escreveu uma filosofia política".<sup>39</sup>

Partindo do ponto de vista de Hannah Arendt, percebe-se que, mesmo que Kant tenha escrito sobre temas políticos, como por exemplo a "Paz Perpétua", não é neles que a sua filosofia política se apresentou de forma tão evidenciada.

Hannah Arendt quer mostrar que outros filósofos "escreveram filosofia política, mas isso não significa que tivessem uma opinião mais elevada sobre a política ou que as questões políticas fossem centrais em suas filosofias".<sup>40</sup>

Para ela, Kant não concebe a filosofia política dentro do paradigma tradicional apresentado pelos filósofos que se distanciaram da vida ativa e passaram a priorizar o *bios theoretikos* como modo de vida. Para entendermos Kant como um filósofo que se destaca em conceber uma filosofia política diferente do paradigma tradicional, precisamos recorrer

---

<sup>39</sup> ARENDT. *Lições sobre a filosofia política de Kant*, p. 13.

<sup>40</sup> Idem.

às análises de Hannah Arendt sobre a **Terceira Crítica kantiana**. Segundo ela "a faculdade do julgar, pode ser vista, com alguma razão, como a mais política das habilidades espirituais do homem".<sup>41</sup> Se por um lado, como já vimos, o pensamento político de Hannah Arendt tem em suas análises sobre o totalitarismo, o seu ponto de partida<sup>42</sup>, por outro lado percebe-se o quanto ela busca explicitar a importância do pensamento crítico em sua filosofia política, visando contrapor-se à ruptura da tradição política trazida pelo fenômeno do totalitarismo. Isso porque o juízo crítico é concebido por ela como "por princípio anti-autoritário".<sup>43</sup> E é a partir das análises arendtianas em torno da Terceira Crítica que a dimensão política desta faculdade tratada por Kant passa a ser explicitada. Para demonstrar que a primeira parte da Terceira Crítica é marcada por dimensionamento político, Hannah Arendt afirma que a intenção original de Kant era a de tê-la escrito com o nome de Crítica do Gosto.<sup>44</sup>

---

<sup>41</sup> Em ABRANCHES. *Pensamento e Considerações Moraes*, p. 167.

<sup>42</sup> Há comentário sobre a obra de Hannah Arendt que afirma ser o fenômeno totalitário e o caso Eichmann acontecimentos responsáveis em possibilitar a formulação de sua teoria sobre o Juízo. Este é o propósito de Albrecht Wellmer que afirma: "Foi em particular a experiência de Arendt com o nazismo alemão que forneceu bases negativas para a sua teoria do juízo. Não é a Condição Humana mas sim seu livro sobre o totalitarismo e também Eichmann em Jerusalém que constituem os estágios preparatórios para a sua teoria do juízo" (WELLMER 1995, p. 35).

<sup>43</sup> ARENDT. *Lições sobre filosofia política de Kant*, p. 5.

<sup>44</sup> A partir do momento em que Hannah Arendt se refere à Crítica do Juízo Estético, ela interrelaciona este conceito kantiano com a questão do sentido do gosto. Nas **lições sobre Filosofia Política de Kant**, ela assim se manifesta: "E não esqueçam que Kant planejou escrever originalmente, uma 'Crítica do gosto moral', de modo que o fenômeno do belo é, por assim dizer, aquilo que resta de suas antigas observações sobre os fenômenos do juízo" (ARENDT 1993, p. 87).

Foi o assim chamado fenômeno do gosto, que teria levado Kant a elaborar a *Crítica do Juízo*, como afirma Hannah Arendt:

"Essa espécie de juízo tem sido chamada, desde Graciano, de gosto, e relembramos que, na verdade, o fenômeno do gosto levava Kant a produzir sua *Crítica do Juízo*; de fato, até 1787, ele ainda a chamava de "Crítica do Gosto".<sup>45</sup>

O sentido do gosto produz uma sensação diferente daquela que se refere a um objeto, como no caso da visão. Hannah Arendt questiona e explicita porque Kant teria concebido a *Crítica do juízo* como derivada do sentido do gosto<sup>46</sup> e não dos sentidos mais objetivos, como aquele da visão.

Compreende-se que o gosto dentro da perspectiva arendtiana, não é um sentido objetivo, isto é, ele não é como os sentidos da visão, da audição e do tato. O gosto e o olfato possuem em comum a sensação de prazer e

---

<sup>45</sup> ARENDT. *Lições sobre a filosofia política de Kant*, p. 84.

<sup>46</sup> Arendt questiona e procura responder porque o fenômeno espiritual do juízo deriva do sentido do gosto. Por isso diz: "Isso levou-nos, então, a perguntar porque o fenômeno espiritual do juízo deriva do sentido do gosto, e não dos sentidos mais objetivos, especialmente do mais objetivo entre eles, o sentido da visão. Mencionamos que o gosto e o olfato são os mais privados dos sentidos, isto é, o que sentem não é um objeto, mas uma sensação, e essa sensação não está referida a um objeto, não pode ser rememorada" (ARENDT 1993, p. 85). André Duarte complementa dizendo: "(...) a escolha operada pelo gosto também está sujeita, em um segundo momento, a uma outra escolha, à decisão ulterior acerca da aprovação ou desaprovação daquilo que agrada, e é nisto que consiste a própria 'reflexão', segundo Hannah Arendt. Pois, esta aprovação ou desaprovação é sempre um 're-pensar' a escolha feita, tratando-se, então, de um prazer suplementar ao agrado decorrente da escolha efetuada pelo gosto: 'Nesse prazer adicional, não é mais o objeto que agrada, mas o fato de que o julgamos agradável ... O próprio ato de aprovar agrada, o próprio ato de desaprovar desagrada' (LFPK, 89). E, segundo Hannah Arendt, o 'critério' que leva a decidir sobre a aprovação ou desaprovação do prazer sentido seria a 'comunicabilidade' ou a 'publicidade' da sensação experimentada: agrada aquela sensação de prazer no apraz em sua declaração pública" (DUARTE 1993, p. 130-131).

desprazer. Devido à sensação de prazer e desprazer presentes no gosto e no olfato, eles são sentidos considerados discriminadores por sua própria natureza e sobre isso, salienta Hannah Arendt:

“Ao mesmo tempo, vimos porque o gosto, e não qualquer outro dos sentidos, tornou-se o veículo do juízo, foi porque apenas o gosto e o olfato são discriminadores por sua própria natureza, e porque apenas esses dois sentidos referem-se ao particular *qua* particular, enquanto todos os objetos dados aos sentidos objetivos compartilham suas propriedades com outros objetos, isto é, eles não são únicos”.<sup>47</sup>

Interessa-nos mostrar o gosto como um sentido subjetivo capaz de se estender a uma relação intersubjetiva, para daí entendermos a conotação política inerente à sua realidade. Hannah Arendt reinterpreta a idéia do gosto partindo de Kant, concebendo-o como um sentido subjetivo e ao mesmo tempo diferenciando-o dos outros sentidos. O sentido do gosto difere dos demais, porque nele "a questão é: 'eu sou diretamente afetado'".<sup>48</sup> Hannah Arendt afirma existir uma identidade entre o prazer e a relação de concordância ou discordância, presente no gosto. E por isso afirma: "e o isto me agrada ou desagrada é quase idêntico ao 'concordo e

---

<sup>47</sup> ARENDT. *Lições sobre a filosofia política de Kant*, p. 85.

<sup>48</sup> Idem.

não concordo com isso”.<sup>49</sup> Percebe-se que em questões de gosto, segundo a interpretação arendtiana, existem condições para a manifestação subjetiva, isto é, é um sentido que possibilita a decisão por conta própria. O juízo do gosto, como sentido, acontece sem imposições, e isso faz dele um sentido não autoritário. Daí a relação existente entre juízo do gosto e juízo político. Em outras palavras, segundo a interpretação arendtiana, a faculdade do juízo é capaz de analisar os fenômenos políticos como aquele do totalitarismo. Se o gosto, como era inicialmente chamado o juízo, não é um sentido autoritário, ele certamente se contrapõe ao fenômeno do totalitarismo. Unir arte e política em Hannah Arendt, ou seja, dar a elas um sentido análogo é o que o possibilita compreender a Terceira Crítica do ponto de vista das faculdades políticas. Na observação de uma obra, o indivíduo, mesmo chegando a uma observação subjetiva, depende sempre do olhar dos outros.<sup>50</sup>

E o fato de um indivíduo depender do olhar do outro para a observação de uma obra, passa a caracterizar o gosto como intersubjetivo.

---

<sup>49</sup> ARENDT. *Lições sobre a filosofia política de Kant*, p. 85.

<sup>50</sup> O político quando decide e o artista quando cria nada garante. É desse ponto de vista que François Collin comenta Hannah Arendt: "O que ela nos revela, e é um dos momentos dos mais originais e dos mais centrais de sua obra, é que, em arte como em política, "uma decisão é tomada que não é uma simples observação dos fatos ou a ampliação de um modelo prévio. Decisão subjetiva, de um indivíduo, mas que chama à concordância de cada um que aposta de alguma forma nos outros, que decide sobre o olhar dos outros. Julgar é afirmar o que ainda não é. Assim faz o político quando decide, assim o artista quando cria uma obra: nada os garante" (COLLIN 1986, p 66).

Quanto à política, acontece no campo da intersubjetividade, é por isso que o gosto formulado por Kant, e reinterpretado por Hannah Arendt, tem implicações políticas. Daí, podemos perceber a analogia existente entre juízo estético e filosofia política. E o melhor meio para se estabelecer esta analogia entre juízo estético e filosofia política é salientada por Hannah Arendt quando afirma que:

“Uma vez que Kant não escreveu uma filosofia política, o melhor meio para descobrir o que ele pensava sobre o assunto é voltar-se para a *Crítica do juízo estético*, em que, ao discutir a produção de obras de arte em sua relação com o gosto que julga e decide sobre elas, confronta-se com um problema análogo”.<sup>51</sup>

O campo para a política se desenvolve na relação intersubjetiva, isto é, no conjunto das relações entre um indivíduo e outro. A coexistência humana se dá na pluralidade de nossa condição de habitantes da terra, isto é, nossa relação é com a mundaneidade. Hannah Arendt acredita na faculdade do julgar kantiana como condição necessária para o exercício da relação intersubjetiva entre os homens. O juízo é uma faculdade política na perspectiva arendtiana, porque traz consigo a questão da intersubjetividade. No entender de Albrecht Wellmer quando Hannah Arendt se refere ao

---

<sup>51</sup> ARENDT. *Lições sobre filosofia política de Kant*, p. 79.



juízo ela "pretende chegar a juízos intersubjetivamente válidos, quer dizer, juízos com que todos poderiam concordar"<sup>52</sup>. A faculdade do julgar depende portanto da concordância potencial com o outro, assim como a validade do pensamento depende da presença do outro. Sobre esta característica intersubjetiva da faculdade do juízo, que faz dele uma faculdade voltada para o outro, alerta Françoise Collin:

“A faculdade de julgar se apoia sobre um acordo potencial com o outro, e o desdobramento do pensamento em ato no julgamento, não é, como no desenvolvimento mental do puro raciocínio, um diálogo entre eu e eu-mesmo; ele se encontra sempre e primitivamente, mesmo se estou completamente sozinho ao fazer minha escolha, numa comunicação antecipada com o outro com quem sei que, ao final, devo entrar em acordo. É deste acordo potencial que o juízo tira a sua validade específica. ‘O julgamento, para ser válido exige a presença do outro’”<sup>53</sup>.

A política, na perspectiva de Hannah Arendt, não acontece no campo da individualidade. Ela não pode existir a exemplo da individualidade eremítica, ou como aquela do isolamento dos campos de concentração. Esta visão de intersubjetividade é, segundo Celso Lafer, um dos problemas da filosofia de nossos tempos, pois quando se refere à importância atribuída à *Crítica do Juízo* por Hannah Arendt diz se tratar de "uma obra em que Kant

<sup>52</sup> WELLMER. *Hannah Arendt on Judgment: The Unwritten Doctrine of Reason*, p.33.

<sup>53</sup> COLLIN. *Du privé et du public. Les Cahiers du Grif*, p. 65.

tentou resolver um dos problemas capitais de filosofia moderna, que é o da intersubjetividade”<sup>54</sup>.

Analisar o mundo tendo em vista a questão da intersubjetividade é, para Hannah Arendt, permitir uma ação política que garanta aos homens se orientarem num domínio público. Esta análise arendtiana é interpretada por Vera Telles que mostra que a capacidade de julgamento foi compreendida como uma faculdade especificamente política na medida em que a partir dela as coisas não são vistas somente a partir de um único ponto de vista. Assim se manifesta Vera Telles:

“É, portanto, apenas na experiência da pluralidade, que exige um espaço para que possa emergir, que o mundo pode se constituir como medida que transcende a vida pessoal de cada um. E é isso que exige o que para Kant é definido como capacidade de julgamento e que na interpretação de Hannah Arendt, constitui uma faculdade especificamente política, pois, na medida em que implica capacidade de ver as coisas não apenas do próprio ponto de vista, permite aos homens se orientar no domínio público”.<sup>55</sup>

Para Hannah Arendt, a faculdade do juízo possui uma tendência mais política que teórica. Dito de outra maneira, é uma faculdade voltada para a

---

<sup>54</sup> LAFER. *Hannah Arendt: pensamento, persuasão e poder*, p. 122.

<sup>55</sup> TELLES. *Direitos Sociais: afinal do que se trata?*, p. 44.

*vita activa*<sup>56</sup>. Partindo do pressuposto de que o juízo é uma faculdade voltada para a *vita activa*, passamos a entendê-lo como uma crítica voltada para a ação política. E, em se tratando de ação política e de sua excelência, há para Hannah Arendt uma semelhança entre a faculdade do juízo kantiana e a *phróēnesis* grega. Tanto a faculdade do julgar kantiana quanto a *phróēnesis*, no sentido atribuído pelos gregos, são orientados para um domínio público, onde ambas retratam a experiência política articulada. Sobre isso, afirma Hannah Arendt:

“Que a capacidade para julgar é uma faculdade especificamente política, exatamente no sentido denotado por Kant, a saber, a faculdade de ver as coisas não apenas do próprio ponto de vista, mas na perspectiva de todos aqueles que por ventura estejam presentes; que o juízo pode ser uma das faculdades fundamentais do homem, enquanto ser político, na medida em que lhe permite se orientar em um domínio público, no mundo comum: a compreensão disso é virtualmente tão antiga como a experiência política articulada. Os gregos davam a essa faculdade o nome de *phróēnesis*, ou discernimento, e consideravam-na a principal virtude ou excelência do político, em distinção da sabedoria do filósofo”.<sup>57</sup>

<sup>56</sup> O julgar é visto no âmbito da perspectiva arendtiana como uma faculdade mais política que teórica. A esse respeito Hannah Arendt afirma: "Para vermos a faculdade do juízo em sua perspectiva apropriada e compreendermos que ela implica uma atividade mais política que meramente teórica" (ARENDR 1992, p. 273).

<sup>57</sup> Ibidem, p. 275

Os objetos do juízo estão relacionados à ação humana. Daí ser o domínio público<sup>58</sup> o espaço da realização do juízo enquanto faculdade humana, porque é no "domínio público que aparecem os objetos do juízo"<sup>59</sup>. O comportamento do homem, enquanto ser dotado de característica política, exige dele atos e palavras: "o julgamento é uma se não a mais importante atividade em que ocorre esse compartilhar-o-mundo"<sup>60</sup>. É devido à adequação da faculdade do juízo ao mundo público é que passamos a compreender esta faculdade como uma faculdade essencialmente política. E é na filosofia de Kant que Hannah Arendt procura uma adequação do juízo ao mundo público, isto é, o que caracteriza o juízo enquanto faculdade política é a sua mundaneidade. Política e juízo acontecem no espaço da mundaneidade, ou seja, sua experiência acontece no mundo. No prefácio à edição brasileira de "A Vida do Espírito" (1991), Eduardo Jardim de Moraes compreende o juízo, na perspectiva da reinterpretação arendtiana, como faculdade que se orienta no mundo em que vivemos, por isso, comenta:

---

<sup>58</sup> Sobre considerações a respeito do domínio público, analisar a obra de Margaret Canovan intitulada "*Politics as Culture: Hannah Arendt and the Public Realm*".

<sup>59</sup> ARENDT. *Entre o Passado e o Futuro*, p. 275.

<sup>60</sup> *Ibidem*, p. 276.

“O juízo é a faculdade que possibilita que nos pronunciemos sobre coisas ou situações particulares. Esta habilidade que nos permite decidir que uma coisa está correta, que tal outra não está, ou que determinado objeto é ou não belo é o que assegura que podemos nos orientar no mundo em que vivemos”.<sup>61</sup>

O que faz da faculdade do julgar uma faculdade espiritual que permite entender melhor o político, é a sua capacidade de lidar com eventos particulares. A este propósito Hannah Arendt afirma que "Os objetos da faculdade do juízo são particulares, tem seu lar estabelecido no mundo das aparências"<sup>62</sup>. Para melhor explicar o papel do juízo no mundo das aparências ela se volta para as análises em torno do belo. Por isso afirma: "a primeira parte da Crítica da Faculdade do Juízo lida com os objetos do juízo propriamente dito, tais como um objeto a que chamamos 'belo' sem que estejamos aptos a subsumí-lo à categoria geral da beleza enquanto tal; não temos regra que possa ser aplicada"<sup>63</sup>. Neste caso, não precisamos dizer que um objeto é belo partindo de um conceito ou um entendimento universal pré-concebido. O belo<sup>64</sup> é, assim, entendido a partir de uma análise subjetiva, aplicada a uma situação particular. Neste caso, quando

<sup>61</sup> MORAES. *Prefácio à Vida do Espírito*, p. XII.

<sup>62</sup> ARENDT. *A Vida do Espírito*, p. 71.

<sup>63</sup> ARENDT. *Lições sobre a filosofia política de Kant*, p. 21.

<sup>64</sup> O belo, tal como é analisado por Kant na primeira parte de sua Terceira Crítica, não necessita ser submetido à categoria geral da beleza. Segundo Hannah Arendt: Se você diz: "Que bela rosa!" não chegou a esse juízo dizendo, primeiramente "todas as rosas são belas, essa flor é uma rosa, logo, essa flor é bela". Ou inversamente "o belo são as rosas, esta flor é uma rosa, logo ela é bela" (Idem).

digo que algo é belo, não estou partindo de um conceito já conhecido. Ao me manifestar sobre a beleza de um objeto faço um juízo de gosto que, para Kant, não é de conhecimento e por conseguinte não é lógico e nem sintético<sup>65</sup>. Ao compreender o juízo do gosto, Kant afirma que o sentimento de prazer ou desprazer que temos diante de um objeto a ser julgado possui um fundamento de determinação que não pode ser senão subjetivo<sup>66</sup>. O que interessa ao juízo, enquanto faculdade, é que a sua situação de atividade espiritual básica não requer do homem exigência direta de conhecimentos. Daí ser o juízo, inicialmente chamado de gosto, uma faculdade independente que não visa o conhecimento a *priori*. Este propósito é expresso nas palavras de Celso Lafer: "Kant, no entender de Hannah Arendt, foi quem descobriu o juízo como faculdade independente, que não resulta do homem enquanto ser cognitivo"<sup>67</sup>.

Hannah Arendt compreende que a política se manifesta dentro da perspectiva da *doxa* e é também voltada para o sentido da liberdade, do falar e do agir conjunto. Política para ela, como já vimos, não se manifesta através de critérios absolutos. Se o juízo não se faz por critérios de conhecimento a *priori*, é aí que se evidencia a sua relação análoga com a

---

<sup>65</sup> KANT. *Crítica da faculdade do Juízo*, p. 48.

<sup>66</sup> *Idem*.

<sup>67</sup> LAFER. *Hannah Arendt: pensamento, persuasão e poder*, p. 124.

política. Para melhor analisar esta analogia entre juízos kantianos e juízos políticos, Hannah Arendt parte dos conceitos presentes na Terceira Crítica, concebendo-os como pressupostos, para desenvolvê-los como paradigmas na elaboração de uma filosofia política.

Em função disso, vejamos nas páginas que se seguem como Hannah Arendt se apropria dos conceitos de "**juízo reflexionante estético kantiano**", "**comunicabilidade**" e "*sensus communis*", para transformá-los em paradigma dos conceitos políticos.

### **3.2. A REINTERPRETAÇÃO ARENDTIANA DOS CONCEITOS DE "JUÍZO REFLEXIONANTE ESTÉTICO", COMUNICABILIDADE" E "SENSUS COMMUNIS" PARA A FILOSOFIA POLÍTICA**

No primeiro item do presente capítulo, procuramos examinar a dimensão política da faculdade do juízo kantiano, tal como Hannah Arendt a concebe. Vimos como Hannah Arendt reinterpreta a **Terceira Crítica Kantiana**, considerando-a como uma faculdade notadamente marcada por implicações políticas.

Entretanto, em nosso exame da **Terceira Crítica kantiana** como faculdade política, não tratamos especificamente das questões inerentes

aos conceitos nela contidos: o "**juízo reflexionante estético**", a "**comunicabilidade**" e o "*sensus communis*". E é justamente através da reinterpretação desses conceitos kantianos para uma filosofia política que se evidencia a intenção da autora em mostrar como o tema do juízo é notadamente marcado por implicações políticas. É o que nos propomos fazer agora.

Começemos nossa abordagem pelo juízo reflexionante estético. A Faculdade de Julgar, compreendida como a Terceira Crítica elaborada por Kant, possui uma modalidade: o juízo reflexionante estético. Esta modalidade, denomina-se juízo reflexionante estético, porque partimos do particular, que é sempre uma fórmula e o estendemos para o universal, e daí o nome de reflexionante. O termo juízo reflexionante, deriva do alemão *überlegen* que significa refletir. Neste caso, se o particular é dado, fica o sujeito incumbido de buscar o geral, ou seja, a regra ou a lei. Segundo Celso Lafer "o juízo é para Kant uma reflexão cujo procedimento é o de procurar no que é particular a significação universal"<sup>68</sup>. Em outras palavras, podemos dizer que a Faculdade do Juízo se refere ao particular,

---

<sup>68</sup> LAFER. *Hannah Arendt: pensamento, persuasão e poder*, p. 122.



como no caso da ação política (*vita activa*), tomando-o do ponto de vista do universal a exemplo do *bios theorétikos*, que lida com a universalidade (*vita contemplativa*). Embora na Faculdade do Julgar exista a modalidade do juízo reflexionante, existem também nela os chamados juízos determinantes. O historiador da filosofia Giovanni Reale se refere a essas duas modalidades presentes na **Terceira Crítica Kantiana**, dizendo:

No primeiro caso, podem se dar tanto o 'particular como o universal'. Nesse caso, o juízo que opera a adoção do particular (já dado) pelo universal (também já dado) é *determinante*. Todos os juízos da *Crítica da Razão Pura* são *determinantes*, porque são dados tanto o particular (o múltiplo sensível) como o universal (as *categorias* e os *princípios a priori*). Kant chama esse juízo de 'determinante' porque ele determina teoricamente o objeto (o constitui como objeto, como já vimos)".<sup>69</sup>

Já o juízo reflexionante estético "diz respeito à finalidade do objeto, e não assenta em nenhum conceito existente do objeto nem nos dá um conceito do objeto"<sup>70</sup>. Giovanni Reale trata do juízo reflexivo kantiano afirmando: "Ou então, no segundo caso, pode ser dado só o 'particular', devendo o 'universal' ser *procurado*. E é precisamente o juízo que deve

<sup>69</sup> REALE. *História da Filosofia: do humanismo a Kant*, p. 925.

<sup>70</sup> KANT. *Critique de la Faculté du Juger*, p. 36 - 37.

*procurá-lo*. Nesse caso, o juízo chama-se "reflexivo"<sup>71</sup>. Hannah Arendt, ao conceber a primeira parte da **Crítica da Faculdade do Julgar** como uma faculdade política, está interessada no juízo reflexionante estético<sup>72</sup>, e não nos juízos teleológicos. Por isso diz: "não estamos preocupados, aqui, com essa parte da filosofia kantiana, ela não lida com o julgamento do particular estritamente falando, o seu tema é a natureza"<sup>73</sup>.

André Duarte, em seu trabalho intitulado "**A dimensão política da filosofia kantiana segundo Hannah Arendt**" expõe as razões que teriam levado Hannah Arendt a privilegiar o juízo reflexionante estético como paradigma do conceito de juízo político, em detrimento do juízo teleológico. A este respeito, diz:

"Quanto ao privilégio concedido ao juízo reflexionante estético sobre o teleológico, Arendt dirá, nas Lições, que a Crítica da Faculdade de Julgar teleológica 'não lida com o julgamento do particular, estritamente falando, e seu tema é a natureza, embora ... Kant compreenda a história também como parte da natureza ... Sua intenção é encontrar um princípio de cognição, e não um princípio para o juízo'

<sup>71</sup> REALE. *História da Filosofia: do humanismo a Kant*, p. 925 - 926

<sup>72</sup> O juízo reflexivo não se funda a priori numa lei do intelecto. Seu objetivo primeiro não é o conhecimento. Seu fundamento encontra-se na reflexão sobre o objeto sobre o qual há ausência de um absoluto ou de uma lei. A este propósito se refere Giovanni Reale: " 'E chama-se reflexivo' porque esse 'universal que deve se encontrar' não é uma lei a priori do intelecto, mas, diz Kant, deriva de um 'princípio de reflexão sobre objetos para os quais objetivamente, nos falta um absoluto, uma lei' (Note-se que, aqui, 'reflexão' significa comparar e conjugar representações entre si e colocá-las em relação com as nossas faculdades do conhecimento)" [Ibidem, p. 926].

<sup>73</sup> ARENDT. *Lições sobre filosofia política de Kant*, p. 22.

(LFPK, p. 22). Para Hannah Arendt, o juízo teleológico julga os acontecimentos históricos particulares não pelo que eles revelam em sua mera aparição, mas referindo-os à suposição de uma 'astúcia secreta da natureza, que engendra o progresso da espécie e o desenvolvimento de todas as suas potencialidades na sucessão das gerações' (LFPK, p. 14), pelo que o particular adquire sua significação".<sup>74</sup>

Se o juízo, conforme diz Hannah Arendt, é "a nossa faculdade para lidar com o passado"<sup>75</sup>, para que haja o exercício da faculdade do juízo torna-se necessário que ele já tenha acontecido. Pois somos capazes de julgar apenas as situações que já aconteceram. E uma vez que o juízo teleológico aponta para um fim (*telos*) que ainda irá acontecer, ele passa a ser, segundo André Duarte, descartado como paradigma do juízo político, posto que ele traz consigo uma espécie de promessa para o futuro<sup>76</sup>. Há ainda um outro argumento em favor da recusa arendtiana em não conceber os juízos teleológicos como paradigmas de juízos políticos. Sobre isso, comenta André Duarte:

---

<sup>74</sup> DUARTE. *A dimensão política da filosofia kantiana segundo Hannah Arendt*, p. 118 - 119.

<sup>75</sup> ARENDT. *A Vida do Espírito*, p. 163.

<sup>76</sup> DUARTE. *A dimensão política da filosofia kantiana segundo Hannah Arendt*, p. 120 - 121.

"A favor dessa recusa contam ainda as análises de *A Condição Humana*, em que Hannah Arendt considera a ação política como um 'fim em si mesmo', e não sob os conceitos teleológicos de 'fim' ou 'finalidade', mais adequados à esfera da fabricação: em se tratando 'de ação e discurso, não se busca um fim (*telos*), mas este reside na própria atividade ..."<sup>77</sup>

Maria José Cantista, faz referência às razões que teriam levado Hannah Arendt a preferir a **Crítica da Faculdade do Julgar** como uma faculdade política. Segundo ela, em carta a Jaspers, Arendt cita a possibilidade da apropriação de analogias políticas partindo dos conceitos presentes na **Terceira Crítica de Kant**:

"Não é tanto na *Crítica da Razão Prática*, mas na *Crítica da Faculdade de Julgar*, primeiramente denominada por Kant como *Crítica da Faculdade do Gosto*, que Hannah Arendt pensa encontrar o fio condutor para a reconciliação do filósofo e do político. Quando, em 1957, relê esta obra, escreve a Jaspers: "É com um fascínio crescente que releio a *Crítica do Juízo de Kant*. É lá, e não na *Crítica da Razão Prática*, que está escondida a filosofia política de Kant. O elogio que faz do senso-comum; o fenômeno do gosto compreendido como fenômeno fundamental do juízo, o 'modo do pensamento alargado' que faz parte integrante do juízo, de maneira que possamos pensar a partir do ponto de vista do outro; a exigência de comunicabilidade ... sempre preferi este livro às outras *Críticas de Kant*, mas nunca me tinha tocado antes, desta maneira".<sup>78</sup>

<sup>77</sup> DUARTE. *A dimensão política da filosofia kantiana segundo Hannah Arendt*, p. 121.

<sup>78</sup> CANTISTA. *O político e o filosófico no pensamento político de Hannah Arendt*, p. 46 - 47.

Hannah Arendt, em sua obra *A Crise da Cultura*, pretende mostrar que a diferença entre a **Crítica da Faculdade do Juízo** e a **Crítica da Razão Prática** advém do fato da segunda voltar-se ao aspecto moral<sup>79</sup>. Por isso ela afirma: "Age sempre de tal maneira que o princípio de tua ação possa se tornar uma lei universal" -, baseia-se na necessidade de pôr o pensamento racional em harmonia consigo mesmo"<sup>80</sup>. Para Hannah Arendt, o imperativo categórico kantiano, presente na **Crítica da Razão Prática**, trata de um comportamento moral voltado para a harmonia do próprio eu. De acordo com o princípio presente no imperativo categórico "o ladrão, por exemplo, está na realidade em contradição consigo mesmo, visto não poder desejar que o princípio de sua ação, roubar a propriedade de outrem, se torne uma lei universal, uma lei desse tipo privá-lo-ia imediatamente de sua própria aquisição"<sup>81</sup>. Por isso, para a autora, o princípio pautado no imperativo categórico kantiano não é novo na história da filosofia<sup>82</sup>. Esse princípio da razão prática não se refere ao

<sup>79</sup> Torna-se instigante, e até polêmico, o jeito de Hannah Arendt não atribuir à Crítica da Razão Prática kantiana, um valor político imediato. André Duarte explica a escolha de Hannah Arendt pela **Crítica do Juízo** da seguinte maneira: "(...) e que Hannah Arendt situa a pretensão à universalidade a que aspiramos os juízos do gosto no contraponto da universalidade própria aos juízos-de-conhecimento, que valeriam objetiva e compulsivamente para todos os homens, distintamente dos juízos estéticos. Esse artifício permite a Arendt observar a exigência lógica da 'necessidade', que os juízos do gosto devem possuir, abrindo assim, a brecha para a consideração de outras analogias entre juízos reflexionantes estéticos, e os juízos políticos" (DUARTE 1993, p. 125-126).

<sup>80</sup> ARENDT. *Entre o Passado e o Futuro*, p. 274.

<sup>81</sup> Idem.

<sup>82</sup> Esse assunto já foi abordado em páginas anteriores dessa dissertação. É uma questão que remonta a Sócrates. Discordar de si mesmo é um princípio de contradição. A este propósito alerta Hannah Arendt: "Esse princípio, de harmonia com o próprio eu, é muito antigo, na verdade, descobriu Sócrates, cujo preceito central, conforme Platão o formulou, está contido nesta sentença: 'Como sou um, para mim é melhor discordar de todos que estar em discórdia comigo mesmo'" (Idem).

comportamento individual que deve se universalizar. Na *Crítica do Juízo*, segundo Hannah Arendt, Kant quer mostrar que temos um modo diverso de pensar, mais abrangente do que aquele que consiste em concordar com o próprio eu:

"Kant insistiu, contudo, na *Crítica do Juízo*, em um modo diverso de pensamento, ao qual não bastaria estar em concórdia com o próprio eu, e que consistia em ser capaz de 'pensar no lugar de todas as demais pessoas' e ao qual denominou uma 'mentalidade alargada'" (*eine erweiterte Denkungsart*).<sup>83</sup>

Como vimos anteriormente, o juízo é uma faculdade básica que acontece no mundo, ou seja, na comunidade dos seres que habitam a Terra, cuja "pluralidade é a sua lei"<sup>84</sup>. O que fundamenta o juízo reflexionante estético, como paradigma dos juízos políticos, reside na alusão de que quando julgo, o faço como membro da comunidade, e não num mundo supra-sensível, ou seja, a comunicação com o outro fundamenta o juízo reflexionante estético. E é essa mais uma das razões que fazem do juízo reflexionante estético um conceito análogo aos juízos políticos e o torna como afirma André Duarte: "distinto dos juízos morais da razão prática ou dos juízos teóricos da razão pura"<sup>85</sup>. A atuação do juízo reflexionante

<sup>83</sup> ARENDT. *Entre o Passado e o Futuro*, p. 274.

<sup>84</sup> ARENDT. *A Vida do Espírito*, p. 17.

<sup>85</sup> DUARTE. *O pensamento à Sombra da ruptura: política e filosofia de Hannah Arendt*, p.361.

estético no mundo não dispõe de conceitos a *priori* e nem de algum princípio moral. Seu papel é julgar os fenômenos do mundo tendo em vista o prazer contemplativo. Sobre isso comenta André Duarte:

"Para Arendt, o juízo reflexionante estético, por sua vez, lida com que é 'contingente' e 'particular', incide sobre os fenômenos do mundo e os julga belos ou não, corretos ou não, sem dispor de quaisquer conceitos a *priori*, tendo em vista apenas um 'prazer' meramente contemplativo ou satisfação inativa (*untätiges Wohlgefallen*)".<sup>86</sup>

Para melhor compreendermos a configuração política presente no juízo reflexionante estético kantiano, conforme a reinterpretação arendtiana, é pertinente nos referirmos às análises sobre gênio e gosto feitas por ela, pois é através da relação gênio e gosto que vamos entender melhor como Hannah Arendt reinterpreta o juízo reflexionante estético como paradigma de juízos políticos.

Vimos que quando Kant aborda o gosto, ele está se referindo ao juízo. "O gênio, de acordo com Kant, é uma questão de imaginação produtiva e originalidade; o gosto, mera questão de juízo"<sup>87</sup>. Esta afirma-

---

<sup>86</sup> DUARTE. *A dimensão política da filosofia kantiana segundo Hannah Arendt*, p. 123.

<sup>87</sup> ARENDT. *Lições sobre a filosofia e a política de Kant*, p. 79.

tiva de Hannah Arendt baseia-se em Kant quando ele diz: "Para o **ajuizamento** de objetos belos enquanto tais requer-se **gosto**, mas para a própria arte, isto é, para a **produção** de tais objetos, requer-se **gênio**"<sup>88</sup>. Ao insistir na relação entre gênio e gosto, Hannah Arendt quer demonstrar que existe uma relação entre o ator e o espectador. A existência do ator implica em considerar que existe um criador da arte (o gênio) e a figura do seu apreciador (o espectador). Existe uma oposição entre o modo de vida do ator e aquele do espectador. As figuras do ator e do espectador, tal como Hannah Arendt as concebe, caracterizam-se como uma das chaves de compreensão de sua filosofia política. Hannah Arendt relaciona a função do espectador com a palavra "teórico", remontando o seu significado às origens gregas:

"O termo filosófico 'teoria' deriva da palavra grega que designa espectadores *tcheatai*. A palavra 'teórico', até alguns séculos, significava 'contemplando' observando do exterior, de uma posição que implica a visão de algo oculto para aqueles que tomam parte no espetáculo e o realizam. É óbvia a inferência que se pode fazer a partir dessa antiga distinção entre agir e compreender: como espectador pode-se compreender a 'verdade' sobre o espetáculo; mas o preço a ser pago é a retirada da participação no espetáculo".<sup>89</sup>

---

<sup>88</sup> KANT. *Crítica da Faculdade do Juízo*, p. 156.

<sup>89</sup> ARENDT. *A Vida do Espírito*, p. 72 e 73.



Para Hannah Arendt, a figura do espectador, não se encerra na recordação do seu papel no mundo grego, cuja figura está relacionada ao contemplador ou observador do espetáculo. Ela quer também demonstrar que o espectador pode ser identificado com o filósofo, quando afirma:

"O primeiro dado que sustenta essa apreciação é o fato de que somente o espectador ocupa uma posição que lhe permite ver o jogo, a cena toda, assim como o filósofo é capaz de ver o *kosmos* como um todo, harmoniosamente ordenado"<sup>90</sup>.

Hannah Arendt identifica a idéia de espectador do mundo com a idéia de cidadão do mundo, no sentido kantiano<sup>91</sup>.

O espectador é aquele que dispõe de uma visão ampla das coisas por meio de sua atividade de observação. O ator, para Hannah Arendt, depende do espectador. As análises a serem produzidas em torno do agir do ator, dependem do parecer oriundo da contemplação do espectador. Daí o espectador poder contemplar a muitos. Isto, para Hannah Arendt, significa que os atores em conjunto podem oferecer o espetáculo que se desenvolve diante dos olhos dos espectadores<sup>92</sup>. Essa observação do espectador se faz

---

<sup>90</sup> ARENDT. *A Vida do Espírito*, p. 73.

<sup>91</sup> Kant praticamente nunca saiu de sua terra natal, Königsberg, e mesmo assim, era conhecedor de várias partes do mundo. Nesse sentido, ele era um espectador e cidadão do mundo, inclusive porque: "...era também um ávido leitor de todo tipo de relatos de viagem, e ele, que nunca saíra de Königsberg, conhecia os caminhos tanto de Londres, quanto da Itália, dizia não ter tempo para viajar precisamente porque queria saber muito a respeito de muitos países. Na mente de Kant, este era certamente o ponto de vista do cidadão do mundo" (ARENDT 1993, p. 58).

<sup>92</sup> *Ibidem*, p. 76.

longe da maioria e tem a ver com o modo contemplativo de vida, que pressupõe o afastar-se da maioria. Isso singulariza o espectador (ou observador), por assim dizer, porque a contemplação é uma operação solitária, ou, ao menos, desenvolvida em solidão<sup>93</sup>.

Ao tratar da relação entre ator e espectador, Hannah Arendt compara o campo de atuação de ambos a um jogo. Neste jogo, o ator é identificado com aquele que faz parte do processo, embora de forma parcial, e o espectador, como já mencionamos antes, é comparado ao filósofo: "somente o espectador ocupa uma posição que lhe permite ver o jogo, a cena toda - assim como o filósofo é capaz de ver o *kosmos* como um todo, harmoniosamente ordenado"<sup>94</sup>. Percebe-se que a compreensão do todo do espetáculo depende da observação do espectador. Para Hannah Arendt o espectador<sup>95</sup> é aquele que uma vez não se encontrando na execução da tarefa do agir é capaz de observar melhor. Ela acredita ser necessário a retirada do agir para se observar melhor, e, diz que "esse tipo de retirada do agir é a mais antiga condição postulada para a *vida do espírito*"<sup>96</sup>. A compreensão do espetáculo como um todo acontece a partir do momento

---

<sup>93</sup> ARENDT. *Lições sobre a filosofia política de Kant*, p. 77.

<sup>94</sup> ARENDT. *A Vida do Espírito*, p. 73.

<sup>95</sup> A opinião do espectador é importante para o ator, pois a opinião do segundo ficaria sempre atrelada à do primeiro. A esse respeito diz Hannah Arendt: "Para o ator, mas não para o espectador, a maneira pela qual ele aparece para os outros é decisiva, ele depende do "parece-me" do espectador (o seu *dokei moi*, que dá ao ator a sua *doxa*), ele não é seu próprio senhor, não é o que Kant chamaria posteriormente autônomo, ele deve se portar de acordo com o que os espectadores esperam dele e o veredicto final de sucesso ou fracasso está nas mãos desses espectadores" (Idem).

<sup>96</sup> Ibidem, p. 72.

em que ocorre o afastamento do espectador<sup>97</sup>. Hannah Arendt identifica a vida do espectador com o *bios theorétikos*, quando afirma: "Traduzindo isso em termos dos filósofos, chegamos à supremacia do modo de vida do espectador, o *bios theorétikos* (de *théorein*, "olhar para")<sup>98</sup>.

A questão dos papéis do ator e do espectador na Terceira Crítica torna-se mais clara a partir do esclarecimento sobre a sua ligação com os conceitos de "comunicabilidade"<sup>99</sup> e "*sensus communis*". A comunicabilidade é um conceito que não alega primeiramente a postulação de conceitos. Ele faz parte do juízo do gosto e não visa confirmação de conceitos, mas requer a busca de adesão de outros<sup>100</sup>. A este propósito Kant assim se manifesta:

"O próprio juízo do gosto não postula o acordo unânime de qualquer um (pois isto só pode fazê-lo um juízo lógico-universal, porque ele pode alegar razões); ele somente imputa <es *sinnt an*> a qualquer um este acordo como um caso de regra, com vistas ao qual espera a confirmação não de conceitos, mas de adesão de outros".<sup>101</sup>

---

<sup>97</sup> No entender de Hannah Arendt, o espectador é aquele que observa o espetáculo e o ator é aquele que faz o espetáculo. O espectador conhece e compreende melhor as cenas do espetáculo. Sobre isso diz Hannah Arendt: "... somente o espectador, e nunca o ator, pode conhecer e compreender o que quer que se ofereça como espetáculo (ARENDR 1991, p. 72).

<sup>98</sup> Idem.

<sup>99</sup> Quanto ao conceito de comunicabilidade, Hannah Arendt o reinterpreta com base em Kant, salientando que o que este filósofo exigia dos juízos do gosto, na Crítica do Juízo, era a "comunicabilidade geral". "Pois é uma vocação natural da humanidade comunicar e exprimir o que se pensa, especialmente em assuntos que dizem respeito ao homem enquanto tal (ARENDR 1993, p. 53).

<sup>100</sup> A palavra comunicabilidade é compreendida pela língua germânica como <Mittelbarkeit>. E o verbo *mitteilen* tem o sentido literal de compartilhar ou compartilhar (KANT 1993, p. 61). Daí o conceito de comunicabilidade se responsabilizar pela busca de adesão de outros.

<sup>101</sup> KANT. *Crítica da Faculdade de Juízo*, p. 60.

No primeiro capítulo deste trabalho tratamos da supressão da liberdade e da pluralidade como consequência do fenômeno do totalitarismo. Se por um lado o totalitarismo tem como uma de suas consequências a perda da liberdade e da pluralidade, por outro lado, a comunicabilidade aparece como condição de superação de tais consequências. Vejamos como Hannah Arendt trata da vocação natural do homem para a comunicação:

"À questão 'por que há os homens e não o homem?' Kant teria respondido: a fim de que possam falar um aos outros. Pois aos homens no plural e, assim, à humanidade - à espécie à qual pertencemos, por assim dizer - 'é uma vocação natural ... comunicar e exprimir o que se pensa', uma observação que já citei. Kant está consciente de que discorda da maioria dos filósofos ao afirmar que o pensamento, muito embora seja uma ocupação solitária, depende dos outros para ser possível".<sup>102</sup>

Depreende-se daí a existência da comunicabilidade de homens entre si, os quais estão ouvindo e podem ser ouvidos. Por isso, segundo Hannah Arendt, Kant estava convencido de que o mundo sem o homem seria um deserto, e um mundo sem o homem significa: sem espectador<sup>103</sup>. O conceito de comunicabilidade se estende desde o pensar do outro até o agir

<sup>102</sup> ARENDT. *Lições sobre a filosofia política de Kant*, p. 54.

<sup>103</sup> Somos no sentido kantiano espectadores do mundo. Sem a presença do homem enquanto espectador, o mundo é comparado a um deserto.

conjunto. Compreende-se que para pensar em conjunto, torna-se necessário o exercício da mentalidade alargada<sup>104</sup>, pois, o seu exercício complementa o conceito de comunicabilidade, ou seja, precisamos nos colocar no lugar do outro, como salienta Hannah Arendt: "A comunicabilidade depende obviamente da mentalidade alargada, só podemos se somos capazes de pensar a partir da perspectiva da outra pessoa, (...) "<sup>105</sup>. A presença do outro torna-se relevante porque é a partir dele que meu entendimento sobre as coisas se torna mais claro. A presença do outro se faz necessária porque, segundo a autora: "(...) de outra forma, nunca a encontramos, nunca falaremos de modo a que nos entenda "<sup>106</sup>.

Hannah Arendt percebe em Kant a importância da sociabilidade, isto porque para ela esta é "uma tendência natural do homem"<sup>107</sup>. Segundo a visão kantiana existe uma relação do gosto com a questão da sociabilidade. É da natureza humana a necessidade de comunicar o sentimento voltando-

---

<sup>104</sup> No tocante à noção de mentalidade alargada, comentando Hannah Arendt, Celso Lafer lembra a referência feita por ela a Karl Jaspers: "Jaspers é, segundo Hannah Arendt, o único sucessor de Kant, e Kant, segundo Hannah Arendt, na leitura que faz da *Crítica do Juízo*, foi um dos poucos que chegou a uma filosofia política, pois deu-se conta que, politicamente não existimos no singular, mas coexistimos no plural. A pluralidade da intersubjetividade requer a comunicação, e esta pressupõe o que Kant chama de *mentalidade alargada*, isto é, um pensar sempre ligado ao pensamento do que o outro pensa" (LAFER 1979, p. 22 - 23).

<sup>105</sup> ARENDT. *Lições sobre a filosofia política de Kant*, p. 95.

<sup>106</sup> Idem.

<sup>107</sup> KANT. *Crítica da Faculdade do Juízo*, p. 62.

se para o outro. A esse respeito salientou Kant:

"Empiricamente o belo interessa somente em sociedade; e se se admite o impulso à sociedade como natural ao homem, *mas* a aptidão e a propensão a ela, isto é, a *socia-bilidade*, como requisito do homem enquanto criatura destinada à sociedade, portanto como propriedade pertencente à *humanidade*, então não se pode também deixar de considerar o gosto como faculdade de ajuizamento de tudo aquilo pelo qual se pode comunicar mesmo o seu *sentimento* a qualquer outro, por conseguinte como meio de promoção daquilo que a inclinação natural de cada um reivindica".<sup>108</sup>

A sociabilidade no sentido kantiano é vista por Hannah Arendt como dotada de significação política. A sociabilidade<sup>109</sup> entre os homens é relacionada com as faculdades do espírito. Tanto o pensar como o agir humano encontram-se na relação de dependência comum entre os homens:

"(...) a faculdade do juízo, como faculdade do espírito humano para lidar com o particular; a sociabilidade dos homens como condição de funcionamento daquela faculdade, ou seja, o vislumbre de que os homens são dependentes de seus companheiros não apenas porque têm um corpo e necessidades físicas, mas

---

<sup>108</sup> KANT. *Crítica da Faculdade do Juízo*, p. 143.

<sup>109</sup> O espírito humano necessita da presença dos outros. É por isso que Hannah Arendt ressalta a necessidade da sociabilidade entre os homens como condição indicada por Kant: "(...) para Kant, perto do fim da vida, duas questões haviam sido deixadas em suspenso. A primeira poderia ser sumariada, ou melhor, indicada, como a 'sociabilidade' do homem, isto é, o fato de que nenhum homem pode viver sozinho, de que os homens são interdependentes não apenas em suas necessidades e cuidados, mais em sua mais alta faculdade, o espírito humano, que não funciona fora da sociedade humana" (ARENDDT 1993, p. 18).

precisamente por suas faculdades do espírito - estes tópicos, todos de iminente significação política, isto é, importantes para a política, já eram preocupações de Kant muito antes de que ele finalmente voltasse a elas, na velhice, concluindo o ofício crítico (*das Kritische Geschäft*)".<sup>110</sup>

A experiência do fenômeno totalitário implicou na perda da comunicabilidade e da sociabilidade entre os homens. O isolamento causado pelo terror dos campos de concentração é a prova disso. Daí Hannah Arendt dizer que "Comunicabilidade implica obviamente uma comunidade de homens a quem se endereçar, os quais estão ouvindo e podem ser ouvidos"<sup>111</sup>. Nos governos totalitários o direito de ouvir e ser ouvido ficam comprometidos pela ruptura de comunicação entre os homens.

A comunicabilidade está ligada a um outro conceito kantiano presente na Terceira Crítica. Para que a exigência desta comunicabilidade se cumpra é necessário o "*sensus communis*". O sentido kantiano de *sensus communis* está voltado para a idéia de sentido comunitário. Neste caso, a reflexão toma em consideração o modo de representação do outro, para evitar prejuízo ao juízo, como aquele de se ater a condições privadas e

---

<sup>110</sup> ARENDT. *Lições sobre a filosofia política de Kant*, p. 22.

<sup>111</sup> *Ibidem*, p. 54.

subjetivas. A este propósito no parágrafo quarenta de sua Terceira Crítica, intitulado "Do gosto como uma espécie de *sensus communis*", Kant faz referência ao significado de *sensus communis* da seguinte maneira:

"Por *sensus communis*, porém, se tem que entender a idéia de um sentido *comunitário* <*gemeinschaftlichem*>, isto é, de uma faculdade de ajuizamento que em sua reflexão toma em consideração em pensamento (a *priori*) o modo de representação de qualquer outro, como que para ater o seu juízo à inteira razão humana e assim escapar à ilusão que, a partir de condições privadas subjetivas - as quais facilmente poderiam ser tomadas por objetivas - teria influência prejudicial sobre o juízo".<sup>112</sup>

A validade dos juízos estéticos e políticos depende da "comunicabilidade", e esta se completa ao "*sensus communis*". Sobre isso, diz André Duarte: "O conceito kantiano por meio do qual se cumpre a exigência da "comunicabilidade", sem a qual os juízos estético e político não podem validar-se, é o "*sensus communis*"<sup>113</sup>.

No que tange ao conceito de "*sensus communis*", presente na Terceira Crítica, Hannah Arendt reinterpreta o sentido kantiano que o concebe como ligado a idéia de comunidade. André Duarte salienta que "o

---

<sup>112</sup> KANT. *Crítica da Faculdade do Juízo*, p. 139 - 140.

<sup>113</sup> DUARTE. *O pensamento à sombra da ruptura: política e filosofia de Hannah Arendt*, p. 361.



"*sensus communis*" é aquele sexto sentido que revela a pluralidade humana em sua destinação comunicativa"<sup>114</sup>. No momento em que o juízo de gosto é posto em comum, ele passa a ser uma espécie de "*sensus communis*". Daí, baseando-se em Kant, diz Hannah Arendt: "As máximas kantianas do juízo enquanto *sensus communis* são: pensar por si mesmo, sempre pensar pondo-se no lugar de qualquer outro e sempre pensar estando de acordo consigo mesmo"<sup>115</sup>.

O *sensus communis* e o juízo constituem a articulação entre a *vita activa* e o *bios théorétikos* do homem. É a partir da articulação entre esses dois modos de vida que Hannah Arendt procura repensar o político.

O *sensus communis*, esse sentido comunitário na perspectiva kantiana, é a expressão da necessidade humana de viver em grupo. Daí a sua marca notadamente política. O sentido comunitário passa a existir quando o que se refere ao subjetivo se estende no intersubjetivo. Por essa razão, segundo André Duarte, Hannah Arendt quer mostrar a característica intersubjetiva da expressão *sensus communis*, por isso afirma:

---

<sup>114</sup> DUARTE. *O pensamento à sombra da ruptura: política e filosofia de Hannah Arendt*, p. 361..

<sup>115</sup> ARENDT. *Lições sobre a filosofia política de Kant*, p. 91.

"(...) o *sensus communis* é um sentido cuja consideração interessa apenas em sociedade, pois ele implica a compreensão dos homens como 'criaturas limitadas à Terra, vivendo em comunidades, ... cada qual precisando da companhia do outro mesmo para o pensamento' (LFPK, 37). Segundo esse aspecto da interpretação arendtiana do conceito de *sensus communis*, com ele Kant confirma a sua aposta na *dimensão intersubjetiva*, leia-se, política, do próprio funcionamento das faculdades do espírito".<sup>116</sup>

Hannah Arendt quer analisar o *sensus communis*<sup>117</sup> considerando-o como um conceito cujo sentido garante a comunicabilidade das sensações. É através do *sensus communis*, o contrário do *sensus privatus*, que saio da clausura da particularidade intransponível caracterizada pela incomunicabilidade. O *sensus communis* é aquele que permite a comunicação entre os homens, tão necessária à convivência política. Sobre isso comenta, André Duarte:

"Para Hannah Arendt, o 'senso comum' é o sentido que garante a *comunicabilidade* das sensações dos sentidos humanos, impedindo que elas se enclausurem em sua particularidade intransponível, incomunicável e inafiançável. Se não fôssemos dotados de um *sensus*

<sup>116</sup> DUARTE. *A dimensão política da filosofia kantiana segundo Hannah Arendt*, p. 128.

<sup>117</sup> O *sensus communis*, na perspectiva kantiana, é interpretado por Hannah Arendt como o oposto a *sensus privatus*. Pertence ao *sensus communis* o significado da vivência comunitária em oposição ao significado do modo de vida individual correspondente ao *sensus privatus*. A esse respeito salienta Hannah Arendt: "No sentido kantiano, o senso comum é um senso comunitário, *sensus communis*, distintamente de *sensus privatus*" (ARENDR 1993, p. 91).

*communis*, jamais ultrapassaríamos os limites de uma subjetividade estritamente privada e, assim, não existiriam juízos estéticos e nem sequer comunicação entre os homens, pois a matéria de que são feitos os sentimentos e as sensações, enquanto tais, veda-lhes qualquer expressão discursiva, comunicativa: "nada do que vemos, ouvimos ou tocamos pode ser expresso em palavras que se equiparem ao que é dado aos sentidos (VE, 9)".<sup>118</sup>

Percebe-se que para Hannah Arendt o ato de pensar pode evitar o mal, mas precisa ser complementado. Sendo assim, ao concluirmos este capítulo, interessa-nos abordar a relação entre o pensar e o julgar, como faculdades humanas que se inter-relacionam e se completam.

Vimos que existe uma relação análoga entre os conceitos kantianos presentes na Terceira Crítica e os juízos políticos, levando em conta a reinterpretação de tais conceitos feita por Hannah Arendt. Percebe-se que existe um nexos entre os conceitos kantianos presentes na Crítica do Juízo e a destruição da capacidade humana de viver a liberdade, a pluralidade, o agir, o pensar e o julgar em conjunto. Podemos dizer que, do ponto de vista arendtiano, os conceitos da *Terceira Crítica kantiana* estão em condições de se contraporem aos males que o totalitarismo produziu. Daí, podemos

---

<sup>118</sup> DUARTE. *A dimensão política da filosofia kantiana segundo Hannah Arendt*, p. 129.

relacionar os conceitos kantianos de "juízo reflexionante estético", "comunicabilidade" e "*Sensus Communis*" à superação dos efeitos produzidos pela experiência do totalitarismo. Ao tratar do pensar, Hannah Arendt faz alusão a Sócrates para explicar o efeito da faculdade do pensamento sobre a realidade política. Na sua perspectiva, a faculdade do pensamento encerra sua atividade em si mesmo, pois sua finalidade não é o conhecimento, mas o significado das coisas. O pensar não tem como finalidade a apreciação particular sobre o objeto. Já a faculdade do juízo kantiana tem como finalidade julgar particulares, pois "a habilidade de dizer 'isto está errado', 'isto é belo', etc., não é equivalente à faculdade do pensamento"<sup>119</sup>. O homem consegue pensar e julgar, e daí discernir o que é certo e o que é errado, quando seu comportamento não é inerente ao comportamento do homem de massa<sup>120</sup>.

O advento do fenômeno totalitário, como fruto da sociedade massificada, destruiu o senso comum, e a partir daí trouxe conseqüências éticas e políticas, constituindo-se no fio condutor que perpassa o pensamento político arendtiano.

---

<sup>119</sup> Em ABRANCHES. *Pensamento e considerações morais*, p. 167.

<sup>120</sup> Analisamos no primeiro capítulo dessa nossa dissertação que foi a sociedade massificada que engendrou o totalitarismo. Sobre isso comenta Nadia Souki: "O totalitarismo, apoiando-se em uma massa atomizada, procura torná-la sempre mais atomizada e amorfa, massa de indivíduos isolados, anônimos, sem interesses pessoais, sem poder, pois homens isolados sem interesses em comum não tem nenhum poder" (SOUKI 1998, p. 127).

O senso comum, esse sentido que liga uma pessoa a outra em busca de interesses comuns, no dizer de Nadia Souki "é, precisamente, o contrário do isolamento que age sobre via da aniquilação da esfera política"<sup>121</sup>. O senso comum liga o indivíduo à realidade do mundo que o cerca. A dominação totalitária, como já vimos, ao investir nos campos de concentração, teve como uma de suas conseqüências a condenação de suas vítimas ao isolamento, situação esta que provocou a destruição do sentido da realidade, ou seja, a perda do senso comum. A perda do senso comum significa perda por parte do indivíduo, daquilo que o liga à realidade<sup>122</sup>.

Pensar, para Hannah Arendt, é pensar o mundo enquanto mundo comum. O pensar, como vimos anteriormente, é uma pré-condição da atividade do julgar. O pensamento é uma condição necessária para combater o mal no mundo, mas não é suficiente para resistir a ele. E ressaltando o juízo como capacidade autônoma para efetivar a plena realização do ato de pensar, em contraposição a todos os tipos de conformismo, salienta Nadia Souki:

---

<sup>121</sup> SOUKI. *Hannah Arendt e a banalidade do mal*, p. 127.

<sup>122</sup> Senso comum é aquilo que liga o homem à realidade. Ele é também o responsável para que a presença do outro seja percebida. Sobre isso, salienta Nadia Souki: "Assim, a dominação totalitária passa pela destruição desse sentido da realidade, dessa faculdade que se apoia na presença do outro" (Idem).

"(...) podemos reafirmar que o pensamento, reflexão sobre o significado das coisas, é uma condição necessária, mas não suficiente para se resistir ao mal; e somente em sua relação com o juízo, que é uma faculdade própria, ele pode efetivar sua plena realização como capacidade de autonomia, em contraposição ao conformismo de todos os tipos".<sup>123</sup>

Para completar a atividade do pensar, em meio a uma vida do espírito marcada pela pluralidade, Maria Cristina Müller salienta que Hannah Arendt recorre à faculdade do julgar caracterizando-a como uma situação de interação entre a vida ativa e a vida contemplativa, possibilitando assim que a "ação e o juízo representem as manifestações políticas da *vita activa* e contemplativa e, a partir delas, resgata-se a compreensão da política, livre da submissão à *vita contemplativa*"<sup>124</sup>.

Pensar, para Hannah Arendt, é pensar o mundo, e pensar a realidade do mundo é pensar o político, que é uma condição inerente à ação do homem sobre este mesmo mundo. Celso Lafer mostra que "o confronto com a realidade desenvolveu em Hannah Arendt uma aptidão especial para pensar o geral e o seu significado a partir da situação concreta"<sup>125</sup>. As situações concretas pensadas por Hannah Arendt foram: o anti-semitismo,

<sup>123</sup> SOUKI. *Hannah Arendt e a banalidade do mal*, p. 133.

<sup>124</sup> MULLER. *Hannah Arendt: o resgate da política: Parte 1: o conceito de ação*, p. 273.

<sup>125</sup> LAFER. *Uma vida para o século XX*, p. 4.

o imperialismo, o totalitarismo, a modernidade, a crise da cultura, a liberdade, o trabalho, a ação, a revolução, a mentira, a violência, etc. A esse respeito comenta Celso Lafer:

“Daí a originalidade na qual se fundem, no seu percurso, o saber haurido na filosofia alemã e o olhar ensejado por sua inserção no mundo histórico-social e pelas vicissitudes de sua vida”.<sup>126</sup>

Apesar dos males presentes nos acontecimentos marcantes do século XX, como é o caso do fenômeno totalitário, Hannah Arendt revela um *amor-mundi*<sup>127</sup>. Sobre isso Maria José Cantista comenta dizendo: “O pensamento do político, em vez de pensar o ser a partir do pensamento, pensa o pensamento a partir do mundo”<sup>128</sup>. Hannah Arendt se preocupa em denunciar as falácias da metafísica tradicional, fazendo uma abordagem que gira em torno de sua desconstrução<sup>129</sup>. A metafísica cristã medieval não se preocupava com o homem enquanto realidade visível inerente ao

---

<sup>126</sup> LAFER. *Uma vida para o século XX*, p. 4.

<sup>127</sup> Comentando sobre o *amor-mundi* diz Celso Lafer: “Sobre o seu olhar inserido no mundo, Hannah Arendt arrematou o seu percurso refletindo sobre o pensar, o querer e o julgar, ou seja, sobre o pluralismo da Vida do Espírito” (LAFER 1997, p. 4).

<sup>128</sup> CANTISTA. *O político e o filosófico no pensamento político de Hannah Arendt*, p. 47.

<sup>129</sup> Em Hannah Arendt existe a preocupação de analisar as coisas a partir do mundo e não a partir do SER do ponto de vista da metafísica medieval. O pensamento metafísico medieval privilegiou o suscitar do pensamento a partir da questão do ser. Isto, na compreensão de Hannah Arendt, constitui uma falácia da metafísica. Devido a esta falácia coube a Hannah Arendt apostar na sua desconstrução. A este propósito afirma Maria José Cantista: “Tal desconstrução metafísica mostrará que não é a questão do ser, mas a questão do mundo que suscita o pensamento” (Idem).

mundo. Hannah Arendt quer valorizar o homem na sua realidade, no seu "senso comum". Isso porque ela acredita que é na relação entre pensamento e senso comum que o juízo aparece como elemento capital de superação daquilo que porventura veio a se constituir como causa do advento da experiência totalitária. Nadia Souki se refere a essa relação dizendo que "o julgamento é o que reconcilia pensamento e senso comum. Inseparáveis, senso comum e julgamento constituem a dobradiça que articula a vida ativa e a vida espiritual do homem, sua vida política e sua vida solitária"<sup>130</sup>. Deste ponto de vista, vemos que o pensar e o julgar são duas faculdades que se inter-relacionam e se completam. O julgar é uma faculdade que transita entre o pensar e o agir. É ele que une a vida ativa à vida contemplativa. Dito de outra maneira, é o julgar a faculdade responsável por estabelecer a inter-relação entre o *bios politikós* e *bios theorétikos*<sup>131</sup>.

Tomemos como fio condutor, para a conclusão deste capítulo, o nexos entre faculdade do juízo e fenômeno totalitário. Vimos que o mal totalitário se fez presente no mundo devido à transformação do homem em massa

---

<sup>130</sup> SOUKI. *Hannah Arendt e a banalidade do mal*, p. 132.

<sup>131</sup> A implicação política do julgar reside no fato dele ser uma faculdade intermediária entre o pensar e o agir. É ele que une vida ativa à vida contemplativa. Neste caso, o julgar é responsável pelo encontro entre a necessidade do homem de pensar e a realidade política na qual ele se encontra inserido. A este propósito salienta Nadia Souki: "É nesse quadro de referência que o tema do juízo pode ser como sendo de essencial importância para o pensamento arendtiano, já que é uma questão filosófica de implicações políticas imediatas" (Idem).



pela "ausência de pensamento". Foi a incapacidade de pensar, ou seja, a ausência de reflexão que levou a humanidade a experimentar os horrores do fenômeno totalitário.

Na sua entrevista à televisão alemã, em 1964, ao jornalista Gunter Gaus, Arendt recusa-se a ser chamada de filósofa. Ao fazer isso, ela estava rejeitando o peso dessa *deformation professionelle*<sup>132</sup> filosófica. E esta recusa é devido à atitude de Hannah Arendt de não aceitar o rumo que a filosofia tomou. Rumo de uma deformação que se deu a partir do momento que a filosofia se voltou para a tendência à tirania. Portanto, ser chamada de filósofa, nos mesmos parâmetros pelos quais concebemos os filósofos do nosso tempo, foi para Hannah Arendt motivo de recusa, uma vez que ela rejeitava os novos rumos tomados pela filosofia e pelos "filósofos" de então. Para se apoiar numa atitude contrária a essa deformação Hannah Arendt recorre aos modelos socráticos e kantianos de filosofar.

Caso a tradição socrática tivesse permanecido e resistido através dos séculos, outra teria sido a história da filosofia política. Entretanto, Kant apresenta-se como exceção entre os demais filósofos. Sua filosofia política, ao lado de Sócrates e de Kant, produz, segundo a reinterpretação

---

<sup>132</sup> *Deformation professionelle* - expressão traduzida para o português como deformação profissional, é uma expressão designada pelos franceses que procuram justificar uma mudança de rumo da filosofia. Neste caso, refere-se à tendência para o tirânico constatado em algumas teorias filosóficas.

arendtiana, uma possibilidade de pensar o político indo da experiência do dois-em-um à mentalidade alargada da Terceira Crítica. Sobre isso alerta Hannah Arendt:

"Kant insistiu, contudo, na *Crítica do Juízo*, em um modo diverso de pensamento, ao qual não bastaria estar em concórdia com o próprio eu, e que consistia em ser capaz de 'pensar no lugar de todas as demais pessoas' e ao qual denominou uma "mentalidade alargada (*eine erweiterte Denkungsart*)".<sup>133</sup>

Para Hannah Arendt a experiência do dois-em-um, não termina com a atividade do pensamento, pois ela se estende para o campo da participação alargada no âmbito do espaço público. Pensar o mundo enquanto espaço público é tarefa da investigação arendtiana. A **Faculdade do Juízo**, enquanto faculdade espiritual básica, caracteriza-se por "uma reflexão marcada pela constante discussão da tensão originária entre as palavras da política e da filosofia"<sup>134</sup>. Essa maneira própria que o juízo tem de proceder, tem relevância para a problemática que envolve o pensamento atual, quando consideramos a tensão presente entre a teoria e a prática. O juízo ocupa uma posição intermediária para o homem que pensa e age, ou seja, entre a ação e a contemplação humanas. A ação, em Hannah Arendt,

---

<sup>133</sup> ARENDT. *Entre o Passado e o Futuro*, p. 274.

<sup>134</sup> DUARTE. *A dimensão política da filosofia kantiana*, p. 153.

não acontece desligada da atividade do pensamento, e o juízo é a faculdade que une ambos. Mas para que haja o exercício da faculdade do juízo é necessário que haja atividade de pensamento, para que na sua volta ao mundo comum o homem renove a sua ação. É tarefa do juízo operar como faculdade que liga o pensar às atividades do homem no mundo. Daí, neste caso, ele ser considerado uma faculdade intermediária entre o pensar e o agir e por causa disso pode-se chegar a uma teoria da ética. Sobre isso, salienta Hannah Arendt:

"Isso tem certa relevância para todo um conjunto de problemas que assombra o pensamento moderno, e em especial para o problema de teoria e da prática, bem como para qualquer tentativa de chegar a uma teoria razoavelmente plausível da ética".<sup>135</sup>

Percebe-se, neste caso, que as relações entre a ética e a política passam pelo pensar e pelo julgar. O juízo enquanto faculdade relacionada ao pensamento, cumpre o seu papel partindo do ato de estar a sós do eu consigo mesmo, de Sócrates, para chegar ao ato de julgar com mentalidade alargada, do referencial da **Terceira Crítica kantiana**.

---

<sup>135</sup> ARENDT. *A Vida do Espírito*, p. 135.

Vimos que Hannah Arendt não se ocupa da investigação filosófica, separando-a da sua ligação com o mundo real. Isto é, ela fez de sua filosofia uma abordagem específica do fenómeno totalitário e dos acontecimentos que o sucederam, situando-a numa relação paradigmática que remonta à tradição da antiga *polis* grega. Se por um lado, o mundo foi palco dos acontecimentos que provocaram o aparecimento do totalitarismo, por outro lado, Hannah Arendt anuncia o resgate da experiência da antiga *polis* grega como espaço privilegiado para a elaboração de um *ethos* político capaz de se contrapor à experiência nazista e stalinista.

Se seu apelo ético tem como fundamento a condição socrática do estar a sós consigo mesmo, é no dois-em-um que encontramos a nossa própria companhia que foi negada pelos instrumentos de ideologização e aterrorização usados pelo sistema totalitário. O resgate da consciência pública, perdida no âmbito do totalitarismo, instaura-se no apelo ético da experiência do dois-em-um.

Mas a experiência do dois-em-um não termina com a atividade do pensamento, pois ela se estende para a atividade do juízo, para o campo da participação alargada no âmbito do espaço público. É na relação do pensar, do estar só consigo mesmo, direcionando tal atividade para o mundo público, que se engendra no pensamento de Hannah Arendt uma ética de responsabilidade pelo mundo. O juízo é um tema crucial para a

fundamentação de uma ética capaz de se contrapor ao totalitarismo. Até porque, através do juízo, como já citamos, podemos "chegar a uma teoria razoavelmente plausível sobre a ética". Sobre isso também comenta André Duarte:

"Ainda que não possamos confirmá-lo, é possível arriscar o comentário e afirmar que uma tal ética não se pretenderia prescritiva, objetiva, já que seria dirigida ao homem de ação *enquanto sujeito que pensa e julga, e apenas então*; tal ética só poderia atuar apelando a um possível interesse do sujeito no diálogo sempre renovado consigo mesmo. Não diria, portanto, o que deve ser feito, mas apenas alertaria para aquilo que não devemos fazer a fim de que não tenhamos que fugir à companhia dos outros e à nossa própria companhia. Um alerta que poderia ser assim anunciado: Lembra-te de que não estás sós, nem no mundo, nem contigo mesmo".<sup>136</sup>

A partir dessas duas considerações, feitas por André Duarte, percebe-se que para Hannah Arendt, ética e política não se caracterizam por critérios absolutos. O tema do juízo aparece como responsável delineador de uma filosofia política pautada na desconstrução de uma tradição assumida por Platão, quando este, ao se decepcionar com o resultado do julgamento de Sócrates, passou a privilegiar a vida contemplativa, considerando a compreensão da política a partir de critérios absolutos.

---

<sup>136</sup> DUARTE. *A dimensão política da filosofia kantiana segundo Hannah Arendt*, p. 139.

Em busca da elaboração de uma filosofia política, Hannah Arendt reconsidera o referencial do pensar socrático, complementando-o com o juízo kantiano, e indo de encontro a uma atitude de um pensar e um julgar sempre renovados com os outros e consigo mesmo.

A figura de Sócrates aparece nas reflexões de Hannah Arendt como aquele que usa o método do estar a sós consigo mesmo e que se estende à *ágora*. A exemplo da antiga *polis* grega, é na *ágora* que acontece o julgamento dos objetos do mundo político. Tal ato de julgar acontece sem que um fuja à companhia do outro, colocando-se sempre em seu lugar através da mentalidade alargada, enunciada por Kant na sua Terceira Crítica.

E é a conquista do espaço público que constitui a elaboração de uma ética e uma política fundadas na liberdade, antes negada pelo que constitui o ponto de partida da reflexão arendtiana: a experiência totalitária.

Sendo assim, assumir com Hannah Arendt a responsabilidade de pensar e julgar os acontecimentos do mundo é responsabilizar-se por uma era livre do mal totalitário e de tudo aquilo que possa impedir cada um de nós de pensar e julgar por si mesmo. Pois, é o próprio Kant que nos leva através do juízo do gosto a não imitar modelos. Segundo ele "o gosto tem que ser uma faculdade mesmo própria; quem, porém, imita um modelo, na

verdade mostra, na medida em que o encontra, habilidade, mas gosto ele mostra somente na medida em que ele mesmo pode ajuizar esse modelo"<sup>137</sup>.

Eis a tarefa proposta por Hannah Arendt: assumir as atividades da vida do espírito, para que possamos entender os apelos políticos de nosso tempo de forma crítica, para não sermos vítimas das amarras dos dogmatismos.

---

<sup>137</sup> KANT. *Crítica da Faculdade do juízo*, p.78.

## CONCLUSÃO

*Sim, a liberdade é aquele espaço em que a contradição pode reinar, é uma distinção sem fim.*

*Salmum Roshdie*

Ao final deste trabalho, em que tentamos abordar as análises de Hannah Arendt relativas ao papel da **Faculdade do Juízo** no seu pensamento político, queremos destacar mais uma vez, que o tema escolhido não é de fácil abordagem, por se basear numa obra inacabada.

No final de sua trajetória intelectual, Hannah Arendt pretendeu tratar da **Faculdade do Juízo** como a terceira parte da sua Trilogia – o pensar, o querer e o julgar – referente à Vida do Espírito, mas isto não foi possível porque faleceu justamente quando iria iniciar as suas abordagens a esse respeito. Esta situação não inibe nosso entusiasmo em analisarmos o tema do Juízo enquanto faculdade dimensionalmente política da maneira como Hannah Arendt o concebe.

Serviram-nos de guias nesta pesquisa as análises feitas por Hannah Arendt em relação ao juízo que aparecem em **Entre o Passado e o Futuro**:



nos capítulos intitulados **Verdade e Política e Crise da Cultura**, baseamos também em suas conferências publicadas sob o título **Lições Sobre a Filosofia Política de Kant** e finalmente, em sua última obra **A Vida do Espírito**. Foram estas análises desenvolvidas por Hannah Arendt que possibilitaram suas investigações em torno do juízo, e de acordo com o interesse de nosso trabalho estas investigações se constituem como a principal hipótese para o desenvolvimento de uma filosofia política.

A pretensão de Hannah Arendt em abordar o tema do Juízo teve como ponto de partida a experiência do totalitarismo, cuja realidade no contexto do século XX constituiu-se como uma novidade radical<sup>1</sup> que o caracterizou como um fenômeno de ruptura com a nossa tradição política.

Ao abordar as causas e conseqüências do totalitarismo enquanto fenômeno político, Arendt afirma que a sociedade de massas é a responsável pelo seu surgimento. Daí, o totalitarismo ter tido como conseqüências mais graves a dissolução do espaço público e simultaneamente a supressão da liberdade, a condenação de suas vítimas ao isolamento e à destruição das capacidades humanas de pensar e de julgar.

---

<sup>1</sup> O que levou Hannah Arendt a conceber o totalitarismo como novidade radical? Sobre isso, comenta Newton Bignotto: "(...) o último capítulo do *Origens do Totalitarismo* é a referência mais importante. Neste texto Arendt se esforça para mostrar que o que ela chama de totalitarismo é uma 'novidade radical' na história, não podendo ser compreendido com as categorias que até então nos serviam para pensar o funcionamento dos diversos regimes, aí incluídos a tirania e os despotismos" (BIGNOTTO 2001, p. 112).

O regime totalitário teve como alvo de suas pretensões o comprometimento do sentido da política. E este sentido da política é para Hannah Arendt o mesmo que a liberdade<sup>2</sup>. Portanto, ao atingir a liberdade, a experiência totalitária atingiu a dignidade da política.

Para Hannah Arendt o sentido da política se desvirtuou das suas características originais. Ela quer mostrar, através desta análise, que a filosofia mudou de rumo a partir do julgamento de Sócrates. Este momento da história da filosofia é tão importante para Hannah Arendt que ela o compara ao nascimento de Jesus de Nazaré, isto é, o julgamento de Sócrates é tão importante para história da filosofia, tanto quanto é o nascimento de Jesus de Nazaré para a história da religião<sup>3</sup>.

O processo de inversão entre vida ativa e vida contemplativa remonta ao período de decadência da *polis* grega, passando pelo período medieval chegando até a modernidade<sup>4</sup> e essa inversão possui reflexos nas análises de Hannah Arendt relativas ao juízo.

---

<sup>2</sup> Em ABRANCHES. *Será que a política ainda tem de algum modo um sentido?*, p. 117.

<sup>3</sup> Maiores considerações relativas ao julgamento de Sócrates como marco importante da ruptura entre filosofia e política ver em ABRANCHES. *Filosofia e Política* 1993.

<sup>4</sup> Comentando a inversão entre contemplação e ação, salienta Eduardo Jardim de Moraes: “O traço característico da era moderna foi ter desconsiderado a contemplação como via de acesso à verdade e adotada à perspectiva de que a verdade é produto de uma atividade. Já não se confiava que a verdade pudesse se revelar a uma mente receptiva. Antes, mobilizaram-se recursos técnicos para a sua produção. A repercussão dessa alteração sobre a vida política consistiu em que, a partir daquele momento, já não se dispunha de um princípio transcendente de fundamentação da autoridade política” (MORAES 2000, p. 3).

É notável que a inversão entre vida ativa e a vida contemplativa repercutiu na maneira do nosso pensamento político proceder. Em outras palavras pode-se dizer que a inversão entre o pensar e o agir é identificada com o divórcio entre o ser e a aparência. No momento em que ocorre esta desconexão entre o pensar e o agir, entre o ser e a aparência, a criatura humana torna-se fragilizada no sentido de ficar sujeita a cair nas armadilhas de regras impostas. Ao agir sem pensar, ou seja, ao admitir a ação sem reflexão, temos como resultado a incapacidade de questionar o que há de certo ou errado nas coisas. E por causa desta incapacidade o ser humano pode torna-se suscetível a aceitar a imposição de quaisquer regras.

Depreende-se daí, o fato do totalitarismo ser um sistema baseado na legalidade, que impôs regras às suas vítimas e, conseqüentemente, destruiu os espaços de reflexão, de manifestação da fala e da ação conjunta. Mas esta realidade perversa do totalitarismo não se resumiu somente à destruição do espaço público, ela objetivou também atingir a consciência individual. E a partir daí, houve a consolidação do totalitarismo, enquanto ruptura com as nossas tradições políticas e a sua constituição como novidade radical. Para atingir seus objetivos, o totalitarismo utilizou a ideologia e o terror como instrumentos. O ponto máximo da utilização desses instrumentos deu-se através dos campos de concentração, porque foi neles que o aniquilamento da consciência humana encontrou a sua total

desfiguração. Ao destruir o próprio eu, o totalitarismo fez com que suas vítimas se tornassem incapazes de perceber o sentido da realidade. E ao dissolver o espaço público e aniquilar o próprio eu, o totalitarismo impediu a manifestação das diferenças e impossibilitou que as categorias de nosso pensamento e de nosso juízo se manifestassem. O totalitarismo conduziu suas vítimas ao isolamento, o que comprometeu o agir conjunto. A perda do senso comum significou a perda do sentido da realidade, que é sinônimo da não percepção da manifestação das diferenças inerentes à pluralidade presente no mundo.

Uma referência importante de alguém que não pensa e nem julga, encontramos na figura do nazista Eichmann. Como oficial da Gestapo ele foi responsável pela morte de milhares de judeus. Podemos perceber nas atitudes de Eichmann que ele dogmatizou as regras do totalitarismo. Ele as entendia como verdades consolidadas por um conjunto de doutrinas, elas eram sustentadas pela ideologia e pelo terror presentes no aparelho estatal burocratizado da Alemanha daquela época. Através das abordagens feitas por Hannah Arendt em relação ao caso *Eichmann*, encontramos esse exemplo típico de alguém que representa a manifestação concreta da experiência totalitária. Eichmann é o exemplo manifesto do fenômeno totalitário, e se apresenta com um comportamento caracterizado pela

ausência de pensamento, ou seja, a sua principal característica é a irreflexão<sup>5</sup>.

O caso Eichmann é um exemplo de que o não pensar traz implicações políticas graves, daí ser a sua figura o oposto daquilo que a tradição filosófica da época anterior ao julgamento de Sócrates almejava para os cidadãos da *polis*. E foi a ausência de pensamento tão presente em Eichmann, que levou Hannah Arendt ao espanto (*Thaumadzein*), e conseqüentemente, estimulou-a a refletir sobre a Faculdade do Pensar. Em sua análise sobre o pensar, Hannah Arendt faz uma distinção entre pensamento e conhecimento e considera que essa atividade da vida do espírito – o pensar – orientado por uma visão crítica possui implicações políticas<sup>6</sup>.

O pensamento crítico é uma situação oposta aos princípios que fundamentam o totalitarismo. É por acreditar nisso, que Hannah Arendt recorre a Sócrates e a Kant. Ela vê na filosofia de ambos a possibilidade de se apropriar de alguns de seus fundamentos, admitindo que eles constituem pilares que norteiam os princípios de uma filosofia política notadamente anti-dogmática.

---

<sup>5</sup> Para melhor entendermos a ausência de pensamento em Eichmann ver obra de Nadia Souki intitulada *A banalidade do mal em Hannah Arendt* 1998.

<sup>6</sup> Em ABRANCHES. *Pensamento e considerações morais*, p. 167.

No recurso a Sócrates, Hannah Arendt explica o comportamento dele como estimulador do pensamento crítico. Sócrates provava esse seu comportamento ao exercer a função de parturiente de idéias. Ele levava as pessoas a pensar e a julgar por si mesmas. Em sua atividade filosófica, Sócrates utilizava como processo o método do dois-em-um. É através desse método que Hannah Arendt considera o pensar como demolidor de obstáculos e de doutrinas, e que a partir daí, ele torna-se capaz de abrir caminho para uma outra faculdade humana: **o julgar**.

Hannah Arendt recorre a Kant, considerando-o uma exceção entre os demais filósofos. Kant, segundo ela, não se enquadra dentro dos parâmetros de filosofia política como aquele referente ao modelo tradicional apresentado pela grande maioria dos filósofos. Mas recorrer a Kant é crucial, porque, segundo Hannah Arendt, o juízo só passou a ser tratado na história da filosofia a partir dele.

Portanto, temos através do pensamento filosófico-político de Hannah Arendt, fundamentado na maiêutica socrática e em Kant, a possibilidade do desenvolvimento de um pensamento político em condições de se contrapor à ruptura causada pela experiência totalitária à nossa tradição de reflexão política.

Ao recorrer a Kant, Hannah Arendt trabalha uma hermenêutica da Terceira Crítica, enfocando principalmente a primeira parte dessa obra.

Trilhando este caminho, Hannah Arendt se apropria de alguns conceitos presentes na primeira parte da Terceira Crítica tratando de transpô-los para a política. Tais conceitos, como o “juízo reflexionante estético”, “a comunicabilidade”, e o “*sensus communis*” são referenciais importantes para a elaboração da filosofia política arendtiana. Trata-se de uma abordagem reinterpretaiva, voltada para uma hermenêutica da Faculdade do Juízo: Hannah Arendt transpõe os conceitos contidos na Faculdade do Juízo, para o campo essencialmente político, e esta reinterpretação não deixa de ser considerada um trabalho polêmico e instigante.

Pensamento e juízo são faculdades da vida do espírito que se interrelacionam e se completam. Pensamos o mundo, e a nossa ação sobre ele é vinculada à idéia do homem sempre renovado consigo mesmo. A ação em Hannah Arendt não acontece desligada do pensamento, neste sentido o agir é compreendido como uma coextensão do pensar.

No encaminhamento de nossas ações não cabe ao pensar definir o que é certo ou o que é errado, esta tarefa é inerente ao juízo. Cabe ao juízo, na concepção arendtiana, ligar pensamento e ação. Ao conceber o totalitarismo como fruto da ruptura entre ação e pensamento, é possível justificar a necessidade de combatermos o divórcio entre o pensar e o agir, evidenciando-se assim a crença no juízo enquanto faculdade articuladora desta união. Desse modo, a faculdade do juízo através de sua tarefa de

articular ação e reflexão, apresenta-se como um instrumento capaz de se contrapor a todas as formas de dogmatismos.

A escassez de fonte sobre o tema do juízo, não nos impediu de demonstrar através desse nosso trabalho, que trata-se de uma faculdade essencialmente política e através de seus fundamentos capaz de realizar o resgate da política.

Hannah Arendt ao apropriar-se do legado da Terceira Crítica da Trilogia Kantiana reinterpretando-a como uma faculdade essencialmente política, funda a partir daí, a sua filosofia política.

Ao admitir o juízo como faculdade norteadora de sua filosofia política, Hannah Arendt contribui com a história da filosofia contemporânea oferecendo condições aos homens do nosso tempo da importância da necessidade de se preservar o senso comum e da necessidade de se respeitar a pluralidade que caracteriza a nossa condição humana. O resultado de tudo isso, pode ser o engendrar de uma ética de responsabilidade pelo mundo e a garantia de que a pluralidade não será atingida.

Esses são alguns pontos fundamentais descritos neste nosso trabalho. O tema do juízo certamente não se esgota aqui.



## BIBLIOGRAFIA

### FONTES:

ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*. Trad. Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

\_\_\_\_\_. *A Dignidade da Política: ensaios e conferências*. Trad. de Helena Martins Frida Coelho, Antônio Abranches, César Almeida, Cláudia Drucker e Fernando Rodrigues. Rio de Janeiro: Relume - Dumará, 1993.

\_\_\_\_\_. *As Origens do Totalitarismo*. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Cia das Letras, 1989.

\_\_\_\_\_. *Entre o Passado e o Futuro*. Trad. Mauro W. Barbosa de Almeida. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1972.

\_\_\_\_\_. *Da Revolução*. 2ª ed. Trad. Fernando Dídimo Vieira. Brasília: Editora da UNB, 1990.

\_\_\_\_\_. *Lições sobre a Filosofia Política de Kant*. Trad. de André Duarte de Macedo. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993 (org. Ronald Beineer).

\_\_\_\_\_. *A Vida do Espírito: o pensar, o querer, o julgar*. Trad. de Antonio Abranches. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, Editora UFRJ, 1991.

\_\_\_\_\_. *Vies Politiques*. Paris: Gallimard, 1974.

\_\_\_\_\_. *Rahel Varnhagen, A vida de uma judia alemã na época do Romantismo*. Trad. de Antonio Trânsito e Germot Kludasch. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

\_\_\_\_\_. *Eichmann à Jeruzalem, rapport sur la banalité du mal*. Trad. francesa. De Sonia Orieta Heinrich. Paris: Gallimard, 1966.

\_\_\_\_\_. *The Human Condition*. Chicago, Univ. of Chicago Press, 1958. Ed. Alemã: *Vita Activa oder von tätigen Leben*, Stuttgart, Kohlhammer, 1960. Trad. fr. Dr. George Fradier: *La condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 1961 (reedição em 1983 com o Prefácio de Paul Ricoeur).

\_\_\_\_\_. *Hannah Arendt – Karl Jasper. Correspondance, 1926-1969*, p. 401. Paris: Payot et Rivages.

## COMENTADORES

ADEODATO, João Maurício Leitão. *O Problema da Legitimidade: No rastro do pensamento de Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1989.

ASSY, Betânia. *Eichmann, Banalidade do Mal e Pensamento em Hannah Arendt*. in: *Hannah Arendt: diálogos, reflexões, memórias*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001. (organizadores Eduardo Jardim de Moraes e Newton Bignotto).

BIGNOTTO, Newton. *Totalitarismo e liberdade no pensamento de Hannah Arendt. Hannah Arendt: diálogos, reflexões, memórias*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001. (organizadores Eduardo Jardim de Moraes e Newton Bignotto).

CANOVAN, Margaret. *Politics as culture: Hannah Arendt and the Publick Realm*.

CANTISTA, Maria José. *O Político e o Filosófico no Pensamento Político de Hannah Arendt*. Revista da Faculdade de Letras-Filosofia da Univerdidade do Porto, II Série, Volume XV-XVI. Porto, 1998-99.

- CHRISTENSEN, Birgit. *Hannah Arendt, la "banalité du mal" comme mal politique: Principe et morale: L'ère postmoderne et l' "droit d'avoir des droits"*. Groupe de Genève Violence et droit d'asile en Europe. Université Ouvrière de Genève. Vol. 2. L'Hamattan, 1998.
- COLLIN, Françoise. *Du privé et du public. Les cahiers du Grif Tierce*, n. 33, p. 47-68, 1986.
- DUARTE, André. *O pensamento à sombra da ruptura: política e filosofia na reflexão de Hannah Arendt*. São Paulo: Paz e Terra, 2000.
- \_\_\_\_\_. *A dimensão política da filosofia kantiana segundo Hannah Arendt*. São Paulo: Relume-Dumará, 1993.
- LAFER, C. *Hannah Arendt: Pensamento, Persuasão e Poder*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.
- \_\_\_\_\_. *Uma Vida para o Século XX*. *Jornal do Brasil. Caderns Idéias*, 14 de junho de 1997.
- LEBRUN, G. *A Liberdade segundo Hannah Arendt*. in: *Passeios aos Léu. Ensaios*. São Paulo: Brasiliense, 1983: 52-66.
- LYRA, Edgar. *Arendt e Heidegger: pensamento e juízo*. in: *Hannah Arendt: diálogos, reflexões, memórias*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001. (organizadores Eduardo Jardim de Moraes e Newton Bignotto).
- MAY, Derwent. *Hannah Arendt: uma biografia*. Trad. de Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Casa-Maria Editorial: LTC – Livros Técnicos e Científicos. Editora LTDA, 1998.
- MORAES, Eduardo Jardim. *Filosofia, mulheres e política*. *Caderno Mais-Folha de São Paulo*: 22 de agosto de 1993.
- \_\_\_\_\_. *Filosofia e Política*. in: *Hannah Arendt: diálogos, reflexões, memórias*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001. (organizadores Eduardo Jardim de Moraes e Newton Bignotto).
- \_\_\_\_\_. *Hannah Arendt sem Reticências*. *Caderno Idéias – Jornal do Brasil*, 3 de junho de 2000.
- MORGENTHAU, Hans. *Hannah Arendt: Totalitarismo e democracia*. Belo Horizonte – MG: *Revista Política*. Fundação Milton Campos, n. 8, abril/junho, 1978.

- MÜLLER, Maria Cristina. *Hannah Arendt: o resgate da política: Parte I: O Conceito de Ação*. Crítica: Revista de Filosofia. Vol. 5, n. 19, p. 271-280 abril/janeiro 2000.
- NASCIMENTO, Maria Angela Moreira. *A liberdade no pensamento político de Hannah Arendt*. Belo Horizonte: UFMG, 1994.
- RODRIGO, Ligia Maria. *O enigma da ruptura em Hannah Arendt*. in: História e Perspectivas. Uberlândia, 6-67-68, Jan / Jun, 1992.
- ROVIELLO, Anne Marie. *Sens Commun et Modernité chez Hannah Arendt*. Bruxelas: Ousia, 1987.
- SOUKI, Nádia. *Hannah Arendt e a Banalidade do Mal*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.
- TELLES, Vera da Silva. *Direitos Sociais: afinal do que se trata?* Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1999.
- WELLMER, Albrecht. *Hannah Arendt on Judgment: The Unwritten Doctrine of Reason. Hannah Arendt Twenty Years Later*. The Mit Press Cambridge, Massachusetts London, England, edited by Larry May and Jerome Kohn, 1995, 02-51.
- YOUNG, Bruehl E. *Hannah Arendt, por amor ao mundo*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1997.

## OUTROS

BIGNOTTO, Newton. *O tirano e a cidade*. São Paulo: Discurso Editorial, 1998.

\_\_\_\_\_. *A relevância do estudo da tirania na obra de Bartolus de Sassafenato*. In: Veritas. Porto Alegre: EDIPUCRS. v. 38. N.º 150. Junho 1993, p. 315-323.

HEGEL, Friederich G. W. *Introdução a História da Filosofia*. Trad. De Euclidy Carneiro da Silva. Coleção Universidade de Bolso. Rio de Janeiro: Tecnoprint, 1986.

HERRERO, Francisco Javier. *Religião e história em Kant*. Trad. De José A Ceschia. São Paulo: Loyola, 1991.

KANT, Immanuel. *Crítica da faculdade do juízo*. Trad. Bras. De Valério Rohden e Antonio Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1993.

\_\_\_\_\_. *Crítica da razão pura*. Trad. Bras. De J. Rodrigues de Meringe. Coleção Universidade de Bolso. Rio de Janeiro: Editora Tecnoprint, 1986.

REALE, Giovanni e ANTISERI, Dario. *História da Filosofia: do humanismo a Kant*. São Paulo: Paulus, 1990.

VAZ, Henrique C. de Lima. *Escrito de Filosofia II: Ética e Cultura*. Coleção Filosofia. São Paulo: Edições Loyola, 1993.

VELLÔSO, Arthur Versiane. *A Filosofia e seu Estudo*. Rio de Janeiro: Editora Agir, 1947.

SANTOS, José Henrique. *Trabalho e riqueza na fenomenologia do espírito de Hegel*. Coleção Filosofia. São Paulo: Editora Loyola, 1993.