

GERALDO ADRIANO EMERY PEREIRA

JUÍZO E ESPAÇO PÚBLICO: UMA RELAÇÃO EM PERMANENTE  
*TENSÃO*  
NO PENSAMENTO POLÍTICO DE HANNAH ARENDT

Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de mestre, ao Curso de Pós-Graduação em filosofia (mestrado), da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, da Universidade Federal de Minas Gerais.

Linha de pesquisa: Filosofia Social e Política

Orientador: Prof. Dr. Francisco Javier Herrero Botin

**Belo Horizonte**  
**Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG**  
**2005**

# **Livros Grátis**

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.

100      Pereira, Geraldo Adriano Emery

P436j      Juízo e espaço público: uma relação em permanente tensão no  
2005      pensamento político de Hannah Arendt / Geraldo Adriano Emery

Pereira.-2005

186 f.

Orientador: Francisco Javier Herrero Botin

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Minas  
Gerais, Departamento de Filosofia.

1. Arendt, Hannah, 1906-1975 2. Filosofia alemã – Séc. XX  
3. Filosofia moderna – Séc. XX – 4. Espaço público 5. Juízo  
6. Liberdade I. Herrero Botin, Francisco Javier. II. Universidade  
Federal de Minas Gerais. Departamento de Filosofia III. Título

Dissertação defendida e .....com a nota....., pela Banca Examinadora constituída pelos professores:

---

Prof. Dr. Francisco Javier Herrero Botin (orientador)  
FAFICH-UFMG

---

Profª Dra. Heloísa Maria Murgel Starling - UFMG

---

Prof. Dr. Odílio Alves Aguiar -UFC

Curso de Pós-Graduação(Mestrado) do Departamento de Filosofia  
da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade  
Federal de Minas Gerais

Belo Horizonte, fevereiro de 2005

Para Arcionílio Pereira  
e Maria José (in memoriam)

## **AGRADECIMENTOS**

Ao Prof. Dr. Francisco Javier Herrero Botin, por ter aceito a tarefa de orientar este trabalho.

Ao Prof. Dr. Newton Bignotto, pelas valiosas observações feitas ao nosso pré-projeto de pesquisa, na ocasião de nossa inscrição para o processo seletivo do mestrado em filosofia.

Ao Prof. Dr. Pe. Marcio Antônio de Paiva, pelo incentivo e confiança em nossa capacidade para filosofar.

À Universidade Federal de Minas Gerais e em especial ao programa de pós-graduação em filosofia (mestrado e doutorado), pela oportunidade e apoio financeiro para a participação nos eventos realizados fora da Universidade.

À Andréa Baumgratz, secretária da pós-graduação (mestrado e doutorado) em Filosofia, pela solicitude e atenção com que sempre nos atendeu.

À CAPS pelo apoio financeiro concedido nestes dois anos de pesquisa.

Ao Seminário Arquidiocesano de Mariana, local de nosso encontro com a filosofia.

Aos “irmãos de caminhada” Wander, Luciano, Emerson, Mauro Lúcio e Evanildo, pela presença orante em nossa vida.

Ao amigo Mauro César, pela sua atenção e generosidade, ao nos auxiliar com sua erudição filosófica e lingüística.

Aos amigos Ronaldo, Roberto e Jander, pela amizade, cumplicidade e apoio.

Enfim, por tudo e todos minha gratidão se dirige a Deus, sentido da fé e excessivo anseio da Razão.

*Pois falando de uma maneira geral, liberdade política ou significa  
“participar do governo” ou não significa nada.*

*Hannah Arendt. Da Revolução*

*(...) de uma hora para outra passamos a ser como estranhos neste mundo(...)  
o que eu digo é que as razões de uns podem não ser as razões de todos.*

*José Saramago. A caverna*

## Siglas utilizadas no decorrer do trabalho

**C et P** = \_\_\_\_\_ *Compréhension et politique*. Traduit de l'anglais par Magali Brenas, Jaques Burreau et André Engrén. In: Esprit, Juin, 1980. pp. 66-79.

**CAA** = \_\_\_\_\_ *O conceito de amor em Santo Agostinho*. Trad. Alberto Pereira Dinis. Lisboa Instituto, PIAGET, 1997.

**CH** = ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Trad. Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

**DP** = \_\_\_\_\_ *Dignidade da política- ensaios e conferências*. (Organizado por, ABRANCHES, Antônio, vários tradutores) Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1993

**DR** = \_\_\_\_\_ *Da Revolução*. Trad. Fernando Dídimo Vieira. São Paulo: UnB co-edição com Ed Ática, 1990.

**DV** = \_\_\_\_\_ *Da violência*. Trad. Maria Cláudia Drummond Trindade. Brasília: UnB, 1985.

**EPF** = \_\_\_\_\_ *Entre o passado e o futuro*. Trad. Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2003

**LFPK** = \_\_\_\_\_ *Lições sobre a filosofia política de Kant*. Trad. André Duarte. Rio de Janeiro, Relume Dumará, 1993

**MWPT** \_\_\_\_\_ *Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought*. In: Social Research, vol 69, No.2, (Summer 2002) pp.273- 319

**OP** = \_\_\_\_\_ *O que é política?* ( organizado por Ursula Ludz) Trad. Reinaldo Guarany. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.

**OT** = \_\_\_\_\_ *Origens do Totalitarismo*. Trad. Roberto Raposo. 4<sup>a</sup> ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2000

**VE** = \_\_\_\_\_ *A vida do espírito*. Trad. Antônio Abranches, César Augusto R. de Almeida, Helena Martins. Rio de Janeiro, Relume Dumará, 2002

## Obra de Kant

**CFJ** = KANT, Immanuel. *Crítica da faculdade do juízo*. Trad. Valério Rohden e Antônio Marques. 2<sup>a</sup> ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.



## **RESUMO**

Este trabalho tem por meta expor o papel vital das tensões, no pensamento de Hannah Arendt, principalmente em relação à promoção da liberdade política, como forma de recuperação da dignidade da política. O desenvolvimento dessa exposição passa pela apresentação da idéia da pluralidade como uma categoria fundamental, e ponto nevrálgico das articulações arendtianas. Desta constatação, evidencia-se o papel e a presença das tensões no pensamento arendtiano, bem como a sua localização no espaço público, e o juízo como faculdade apta a articular as tensões, extraindo delas vitalidade para a política. Assim, o que desponta dessa elaboração é a projeção da liberdade como sentido da política (ainda que como um fato historicamente trágico), a partir da relação com as tensões, contudo um tema por continuar a ser pensado e refletido.

## **Abstract**

The aim of this paper is to show the vital function of the tension present in Hannah Arendt's thought, mainly when promoting political freedom and ways of reviving political dignity. The development of this topic has as its essential point and fundamental category the idea of plurality constantly present in Arendt's articulations. From this inquiry, it is evident the role and presence of the tensions in Arendt's thought, as its location in the public space, and judgment as a faculty capable of articulating the tensions, extracting from them 'vitality' to the politics. Therefore, what blunts from this elaboration is the projection of freedom as politics' sense (even this being a fact historically tragic), from the relation with the tensions, however, a theme for further thought and reflection.

## SUMÁRIO

<b>DEDICATÓRIA</b> .....	4
<b>AGRADECIMENTOS</b> .....	5
<b>SIGLAS UTILIZADAS NO DECORRER DO TRABALHO</b> .....	7
<b>RESUMO</b> .....	8
<b>ABSTRACT</b> .....	9
<b>INTRODUÇÃO</b> .....	12
<b>CAP. I :O MARCO TEÓRICO DO PENSAMENTO POLÍTICO DE HANNAH ARENDT</b> .....	16
1.1.A pluralidade e alguns desdobramentos teóricos.....	17
1.2.Em companhia de Arendt.....	32
<b>CAP. II:A PRESENÇA DA “TENSÃO”</b> .....	42
2.1.A experiência temporal como descontinuidade.....	42
2.1.1.A “lacuna” entre o passado e o futuro.....	43
2.1.2.O evento como experiência histórica.....	51
2.2.Repensando a aparência com Arendt.....	58
2.3.A experiência resistente da polis.....	68
2.4.Articulações em torno das tensões.....	77
<b>CAP. III : A COMPREENSÃO DE ESPAÇO PÚBLICO E JUÍZO</b> .....	85
<b>PARTE I: O ESPAÇO PÚBLICO</b> .....	85

3.1.A compreensão de espaço público.....	86
3.1.1.O espaço público como “ <i>locus</i> ” da aparência.....	87
3.1.2.Uma forma tensa de conceituar espaço público.....	95
<b>PARTE II : O JUÍZO</b> .....	105
3.2.O juízo reflexionante.....	105
3.3.A apropriação do juízo reflexionante estético.....	116
3.3.1.O juízo reflexionante estético.....	116
3.3.2.O status de apropriação.....	122
3.3.3.Elementos políticos da faculdade do juízo.....	126
<b>CAP. IV : O SENTIDO DA POLÍTICA É A LIBERDADE</b> .....	138
4.1.Das tensões à liberdade.....	140
4.2.A relação em permanente tensão.....	152
4.2.1.A <i>tensão</i> entre uma teleologia e um “ <i>niilismo</i> ” político....	158
4.3.O horizonte de perplexidade da relação espaço público e juízo.....	166
<b>EPÍLOGO</b> .....	175
<b>BIBLIOGRAFIA</b> .....	182

## Introdução

Estar entre o passado e o futuro, esta é de fato a posição que Hannah Arendt reivindica para a sua atividade de pensar a política. Colocar-se às voltas com um pensamento conectado com a experiência política, como uma atividade voltada para os negócios humanos. Permanecer em contato e lidar sempre com uma temporalidade precária, transitória, de modo que as tentativas de subversão ou evasão dessa temporalidade em muitos casos acabaram por “agredir” o modo peculiar da política de interação das diferenças.

O que vamos ver neste trabalho, talvez seja de fato como já afirmara Ricoeur<sup>1</sup>, um pensamento resistente. De modo que suas idas e vindas evidenciam com caráter resistente o que é essencial à política.

O nosso tema é *Juízo e espaço público, uma relação em permanente tensão*. Enfrentar este tema significou de algum modo um desvelamento de algo que ao final acabou por se evidenciar para nós como fundamental para se compreender a política: as *tensões*. O pensamento arendtiano, como um pensamento político, se desenvolve em torno de tensões. São tensões conceituais, são tensões de cunho factual e histórico, enfim, é em torno desse matiz hermenêutico que nos debruçamos na análise da relação juízo e espaço público. A análise do juízo e do espaço público como uma relação em permanente tensão, de algum modo é guiada pelo impulso dado pela pergunta: Tem a política ainda algum sentido?

---

<sup>1</sup> RICOEUR, Paul. *Em torno ao político*. Trad. Marcelo Perine. São Paulo : Ed. Loyola; 1995, pp 15-22.

Nossa motivação passa por uma visualização, na obra de Hannah Arendt, da afirmação corrente de que o sentido da política é a liberdade. Neste contexto olhar a relação juízo e espaço público em permanente tensão indica uma possibilidade de pensar a liberdade, como sentido da política. Vamos ver nas análises, que esse pensar a liberdade como sentido da política passa muitas vezes como uma “*idéia regulativa*”, a fim de olharmos para a política para além de sua realidade de fato e de algum modo sairmos do comodismo de tê-la, tal como se apresenta, como o único modo possível.

Olhar para o modelo exemplar da polis, pensar a faculdade do juízo estético de Kant como uma faculdade política, são formas de resistir, expressar a insatisfação e a dúvida quanto ao sombrio panorama da política contemporânea. Frente à massificação, às dificuldades de lidarmos com a diferença sem violência e a barbárie, que a todo momento nos ronda... Muitos dos nossos desafios de convivência, no mundo contemporâneo, passam por uma releitura do significado da política em nossas sociedades. Repensar o seu papel passa em determinado sentido por um *re-olhar* a sua origem, seus fundamentos, seus conflitos e suas diversas leituras no decorrer de sua existência histórica e factual.

O modo como Hannah Arendt nos interpela a pensar a política, coloca-nos novamente frente a frente com o conflito do filósofo com a polis. Talvez, então, para nós se levante a pergunta: tem ainda a filosofia alguma importância na cena política contemporânea? A leitura da obra de Hannah Arendt, seu modo de articular as questões modernas nos levam a pensar, principalmente em suas obras finais, sobre ganhos para a coisa pública quando se consegue preservar a capacidade de *pensar*.

É em torno dessas questões, inquietações, dúvidas e de muitas ambigüidades que nosso trabalho se desenvolve. A fim de dar ao nosso estudo uma ordem “sistemática”, para

uma melhor articulação e concatenação das idéias, dividimos a dissertação em quatro capítulos.

O primeiro capítulo se constitui na forma de uma breve introdução. Ela esboça em primeiro lugar a categoria que julgamos ser fundamental no pensamento arendtiano, imprescindível a uma boa compreensão desse. A categoria a que nos referimos é a categoria da pluralidade. Em torno dela traçamos também um breve esclarecimento de alguns conceitos, que vez por outra aparecem nas articulações arendtianas. O esclarecimento desses conceitos se mostra importante, dada a forma peculiar com a qual Hannah Arendt os compreende e articula. Ainda a título introdutório, nos dedicamos a indicar em linhas muito gerais alguns aspectos e elementos que contribuíram para formar o horizonte teórico de Arendt, como suas experiências políticas, em especial sua experiência com o regime totalitário, que é um marco teórico de seu pensamento. Na realidade são apenas insinuações, a fim de dar o matiz conceitual que permeia seu pensamento e sua obra.

O segundo capítulo passa por alguns elementos que visam a dar uma idéia do que estamos entendendo por tensões e também justificar o sentido de se falar em “*tensão*” no pensamento arendtiano. Este capítulo toca no ponto em torno do qual giram as nossas reflexões referentes à relação juízo e espaço público. De algum modo isto justifica a anterioridade deste capítulo em relação ao terceiro, o qual trata de uma explicitação conceitual da compreensão que Hannah Arendt tem de juízo e de espaço público.

O terceiro capítulo, como já insinuamos acima, refere-se especificamente ao juízo e ao espaço público. Ele passa pela peculiaridade da abordagem e interpretação de Arendt. Neste capítulo, merece destaque a leitura que Hannah Arendt faz da faculdade do juízo estético de Kant. Por ser uma leitura apropriativa, iniciamos por mostrar o que Kant compreende por juízo estético. Como a faculdade do juízo estético representa um dos usos

do juízo reflexivo, fizemos uma tentativa de delimitar o juízo reflexivo e em seguida mostrar o seu uso estético. O que intentamos fazer foi mostrar como Arendt se apropria dessa faculdade kantiana, ao mesmo tempo em que faz dela uma leitura e apropriação política. De modo que, para uma leitura em termos de história da filosofia, a apropriação arendtiana soa como um grande absurdo. Entretanto, o propósito de Hannah Arendt passa por uma autonomia de pensamento e por um considerar o rompimento do fio da tradição. Esta consideração, ao seu modo, confere-lhe um certo grau de liberdade epistemológica, a fim de se apropriar das características “públicas” dessa faculdade kantiana, e por analogia ir indicando uma faculdade política: a faculdade do juízo. Talvez poderíamos aqui arriscar, a faculdade do juízo reflexivo em seu uso político. Ademais, aqui isto é somente uma insinuação...

O quarto e último capítulo tem o caráter de articulação da relação anunciada e indicada no decorrer do trabalho: *Juízo e espaço público: uma relação em permanente tensão*. Entretanto, o título do capítulo é: *O sentido da política é a liberdade*, isso porque é nesta relação em permanente tensão entre juízo e espaço público que visualizamos a possibilidade de, na obra arendtiana, apontar a liberdade como sentido da política. Dadas as dificuldades do próprio tema, da complexidade do problema da liberdade, e isto dentro da própria obra arendtiana, o capítulo se constrói de forma *aporética*. A sua insinuação transita muito mais pela constituição de uma inquietação, perplexidade e de um questionamento, do que necessariamente por uma tentativa de mostrar pragmaticamente a realização da liberdade política nos moldes do pensamento arendtiano. O que podemos dizer é que a relação que tentamos evidenciar, a fim de indicar a possibilidade da liberdade como sentido da política, acaba recebendo muito mais um *status* de idéia *regulativa*, como já anunciado, do que de um manual de aplicação.

Enfim, o que se verá nestas linhas que se seguem é um exercício de pensamento, que parte de uma perplexidade arendtiana da qual também partilhamos, e que de algum modo marca o itinerário de nossa investigação: Tem a política ainda algum sentido?



## Cap. I O marco teórico do pensamento político de Hannah Arendt

Começar é sempre um desafio, contudo como é próprio do matiz conceitual de Hannah Arendt, o homem é sempre um novo começo. Dentro desta condição a melhor forma para iniciarmos este trabalho é fazermos as delimitações necessárias, para que no decorrer da exposição o espaço conceitual aqui delimitado possa ser preenchido.

Assim, ao modo de uma apresentação e considerações prévias, vamos traçar o que estamos chamando de marco teórico, isto é, o espaço conceitual específico dentro do qual poderemos pensar nosso tema nas considerações próprias do pensamento político arendtiano.

Os traços desta parte inicial visam a dar a conhecer o que julgamos ser necessário considerar para a compreensão dos capítulos seguintes. Esta intenção não tem o propósito de pontuar o fim da leitura neste capítulo introdutório, mas despertar o interesse pelo processo total de desenvolvimento do trabalho, bem como de ser um instrumento para a abertura do caminho a ser percorrido nesta investigação que se segue.

O nosso itinerário (nesta seção) será apresentar, primeiramente, o espaço conceitual onde se localiza a tematização do pensamento político de Arendt. Como pontos delimitadores desse *locus* vamos enfocar a condição central da pluralidade, como categoria e ponto nevrálgico do pensamento político de Hannah Arendt. Partindo da clarificação do conceito arendtiano de pluralidade, vamos expor a derivação das idéias de mundaneidade e a distinção entre o político e o social; a partir desses dados conceituais fica dada a possibilidade de visualizarmos o modo como Arendt compreende a política, uma atividade

autônoma, voltada para o mundo e aberta à liberdade. Esta prévia exposição se torna necessária porque é dentro dessa concepção que se sustenta a afirmação de nosso tema para esta dissertação : “*Juízo e espaço público: uma relação em permanente tensão.*” Na seqüência dessas considerações prévias pontuaremos também de forma breve um esboço de alguns elementos da experiência política de Arendt, a fim de iluminar e até mesmo justificar algumas de suas considerações e leituras da experiência política.

### **1.1.A pluralidade e alguns desdobramentos teóricos**

Quando afirmamos a centralidade da categoria de pluralidade, no contexto do pensamento político arendtiano, deparamo-nos com uma constatação: em toda a obra arendtiana notamos a referência a esta categoria; sempre se faz menção a pluralidade seja para estabelecer o conceito, seja para denunciar equívocos e os chamados “*esquecimentos*”. Para tais denúncias nossa autora usa de uma *desconstrução*, a fim de pôr em evidência uma desconsideração e uma desconfiança, por parte da *tradição* do pensamento político, em relação a esta categoria. “(...) *Hannah Arendt se encontra conduzida a fazer uma desconstrução e uma destruição das estruturas carregadas pela herança da metafísica advinda de Platão*”<sup>2</sup>(Trad. nossa). Podemos julgar, com isso, que pelo procedimento investigativo de nossa autora a pluralidade vai sendo delineada como uma categoria fundamental, porém legada a uma desconsideração, ou a um esquecimento pelo pensamento político.

O *locus* do pensamento político é o espaço da ação. A ação é a atividade própria do político. É, portanto, a partir de uma fenomenologia da ação que será delineado o caráter

---

<sup>2</sup> “ *Hannah Arendt se trouva amenée à opérer à la fois une déconstruction et une destruction de bien des structures charriées par l’héritage de la métaphysique depuis Platon.*”. TAMINIAUX, Jacques. *La fille de Thrace et le penseur professionnel Arendt et Heidegger*. Paris: Éditions Payot, 1992. p.41

central da pluralidade para a compreensão da política em sua autêntica dignidade, isto conforme nossa autora.

No início do capítulo I da obra *A condição humana*, obra que faz uma fenomenologia da ação, pode-se notar no parágrafo que se destina a tornar explícita, em linhas gerais, o que se entende como ação, num contexto em que a autora faz uma distinção entre os três modos de atividade nas quais a vida se apresenta sobre a terra, a sua estrita conexão com a pluralidade. Ela assim se expressa:

A ação, única atividade que se exerce diretamente entre os homens sem a mediação das coisas ou da matéria, corresponde à condição humana da pluralidade, ao fato de que homens, e não o Homem, vivem na Terra e habitam o mundo. Todos os aspectos da condição humana têm alguma relação com a política; mas esta pluralidade é especificamente a condição – não apenas *a conditio sine qua non*, mas a *conditio per quam* - de toda vida política.(grifo nosso) .”<sup>3</sup> E nossa autora reitera e acrescenta um dado a mais : “A pluralidade é a condição da ação humana pelo fato de sermos todos os mesmos, isto é, humanos, sem que ninguém seja exatamente igual a qualquer pessoa que tenha existido, exista ou venha a existir.”<sup>4</sup>

Cabe agora, portanto, irmos explicitando as conseqüências teóricas advindas dessa consideração que Arendt faz da categoria de pluralidade. Notando o modo como foi exposto acima, fica claro como esta categoria é central e essencial, no sentido mais estrito do termo, para a compreensão peculiar que nossa autora tem da política.

Pela descrição da atividade da ação, definindo-a como aquela atividade que se exerce diretamente entre os homens, nossa autora extrai daí a idéia de pluralidade. Esta é : os homens, e não o Homem, é que habitam a terra. Ao utilizar a preposição *entre*, nota-se que o entre sempre indica uma distinção, portanto, ao falarmos da distinção, pressupomos um espaço entre os distintos. E é a partir dessa idéia de distintos, diferentes e pluralidade, que atingimos a determinação de um espaço “*entre*”. Este espaço entre os homens no

---

<sup>3</sup> CH p.15.

<sup>4</sup> CH p.16.

plural é público, é comum a todos, segundo ela é o espaço da ação. O palco da política é este espaço entre.

De início, vemos nesta primeira observação um ponto que indica a possibilidade de pensarmos um espaço público mediante a compreensão da pluralidade, como condição essencial do homem e como critério de possibilidade da política em sua condição originária como veremos mais adiante.

A pluralidade, como categoria, apresenta um dado paradoxal, mas que dá ao nosso ver a tônica da compreensão de que há uma tensão vital a ser conservada no espaço público, com o uso da faculdade do juízo. O dado a que fizemos referência é a condição de serem os homens iguais e distintos, o que nossa autora tem chamado de singular.

No homem, a alteridade, que ele tem em comum com tudo o que existe, e a distinção, que ele partilha com tudo o que vive, tornam-se singularidade, e a pluralidade humana é a paradoxal pluralidade de seres singulares<sup>5</sup>.

Ao falar de singularidade Arendt insere um elemento que, ao acompanhar a pluralidade, abre o caminho para a apropriação da faculdade do juízo estético kantiano no sentido da comunicabilidade. Por singularidade nossa autora busca indicar que o modo de ser diferente e distinto do homem, transcende o modo de distinção presente na natureza. O modo de ser singular, peculiar ao homem, indica ser capaz de se expressar; não expressar apenas coisas, objetos, mas expressar-se a si mesmo. Isto abre espaço para se falar de sentido e significado, termos que serão aprofundados na obra *“Vida do Espírito”*, dando continuidade a uma preocupação que foi esboçada no final da obra *“A Condição Humana”*, na constatação da pouca habilidade do homem moderno para pensar.

---

<sup>5</sup> CH p.189

Em sua forma mais abstrata, a alteridade está presente somente na mera multiplicação de objetos inorgânicos, ao passo que toda vida orgânica já exhibe variações e diferenças, inclusive entre indivíduos da mesma espécie. Só o homem, porém, é capaz de exprimir essa diferença e distinguir-se; só ele é capaz de comunicar a si próprio e não apenas comunicar alguma coisa – como sede, fome, afeto, hostilidade ou medo.<sup>6</sup>

Considerando dessa forma a singularidade, como modo próprio do homem expressar sua condição de pluralidade, poderíamos ousar, ainda que Arendt não se encontre neste campo investigativo no contexto da obra que estamos analisando, e nisto somos tentados a sugerir, que essa singularidade é como uma *expressão ontológica* da pluralidade no homem. Por ela o homem fala de seu ser como plural. Entretanto, indicando de antemão que, no contexto arendtiano, ser e aparência são coincidentes.<sup>7</sup>

Este modo próprio de nossa autora tematizar a pluralidade, como a condição do homem por excelência, dá uma ênfase especial ao homem, não na generalidade do conceito de humano, mas ao particular, ao singular. Neste raciocínio um outro modo que é usado na obra a *Condição humana*, para falar de pluralidade, é a idéia de natalidade. Esta idéia é baseada na compreensão que Agostinho tinha da condição do homem; ser um *initium*. “(...) portanto, o homem foi criado para que houvesse um começo, e antes dele ninguém existia”<sup>8</sup> Ao tratar o homem, singular, como um novo *initium*, perpassa-nos a idéia de que há uma consideração de que a cada nascimento vem ao mundo uma “absoluta” novidade. Pois, “Desse alguém que é singular pode-se dizer, com certeza, que antes dele não havia ninguém.”<sup>9</sup> Vendo por este ângulo, dessa novidade, nota-se o delineamento de uma imprevisibilidade inerente a tudo o que é humano, no que se refere às suas ações. Há,

---

<sup>6</sup> CH p.189

<sup>7</sup> VE p. 17

<sup>8</sup> CH p.190

<sup>9</sup> CH p.191

portanto, a indicação de uma plena espontaneidade. Ora, mais uma vez chamamos a atenção para aquilo que nos interessa neste trabalho; essa imprevisibilidade pautada pela novidade é sempre particular<sup>10</sup>. É uma evasão do determinismo dos conceitos, da generalidade e da previsibilidade estatística. Enfim, quando formos visualizar a faculdade do juízo veremos que, na interpretação que Arendt faz dela, o objeto a ser “julgado”, considerado é o particular, o que não possui e nem é subsumido num universal ou funda-se em um conceito pré-determinado.

Ao serem estabelecidas essas características que são próprias ao homem pela sua condição de pluralidade, vemos como vão sendo dadas, principalmente pela imprevisibilidade e pela novidade, que são próprias à natalidade, as condições da liberdade. Esta percepção vai se tornando notória, a ponto da autora afirmar ter sido a liberdade criada ao mesmo tempo, que o homem.

Com a criação do homem , veio ao mundo o próprio preceito de início; isto, naturalmente, é apenas outra maneira de dizer que o preceito de liberdade foi criado ao mesmo tempo, e não antes, que o homem.<sup>11</sup>

A condição de pluralidade do homem vai delineando a necessidade de uma faculdade que seja apta a este estado de liberdade; estado este em que se depara com o que não é previsto pela generalidade, pela repetição dos fatos, pelo universal. Para conviver com aquilo que não é suprasumido no conceito e nem se reduz ao *mesmo*.

Um outro elemento característico da pluralidade, e que julgamos ser de importância para o problema que estamos abordando nesta investigação, é a atenção que é conferida ao

---

<sup>10</sup> Em relação a essa relação entre a condição do Homem de ser um novo “início” e da urgência da faculdade do juízo neste contexto, Cf. CIARAMALLI, Fabio. *La responsabilité de juger*. In: Hannah Arendt et la modernité. Paris:VRIN, 1992

<sup>11</sup> CH p.190

discurso. Pois na compreensão arendtiana o discurso se apresenta como um elemento revelador, é por ele que o homem em sua pluralidade se revela como singular. Na realidade, a diferença – isto que vai constituindo a pluralidade – ganha efetividade pela palavra, discursos, e é por ela que tais diferenças são *enfrentadas*. Pela palavra passa-se da mera alteridade natural, como já indicamos, para a singularidade, para a diferença que neste sentido é política. As ações ganham sentido pelo discurso. É por ele que as ações são carregadas de sentido<sup>12</sup> e não meras repetições mecânicas, como parte de um processo biológico ou social de condicionamento.

Se existe relação tão estreita entre ação e discurso é que o ato primordial e especificamente humano deve, ao mesmo tempo, conter resposta à pergunta que se faz a todo recém chegado: Quem és? Esta revelação de quem alguém é está implícita tanto em suas palavras quanto em seus atos; contudo, a afinidade entre discurso e revelação é, obviamente, muito maior que a afinidade entre ação e revelação, (...) De qualquer modo, desacompanhada do discurso, a ação perderia não só o seu caráter revelador como, e pelo mesmo motivo, o seu sujeito, por assim dizer: em lugar de homens que agem teríamos robôs mecânicos a realizar coisas que seriam humanamente incompreensíveis.<sup>13</sup>

Tomamos essa consideração arendtiana como importante para nossa exposição, porque em se tratando desta *necessidade*, isto é, revelar-se; é a princípio algo idiossincrático, estritamente subjetivo. Como tornar isto comunicável, e o que se deve revelar? O que de mim mesmo pode vir a público? E como fazer este “*de mim mesmo*” ser compreendido pelos outro? Indica-se aí que neste espaço público *entre* os homens, onde o particular, o distinto, o que não é da regra universal se apresenta, há a urgência de uma faculdade que lide com isso. Uma faculdade que aborde com *mentalidade alargada, comunicabilidade e publicidade*: a faculdade do juízo estético reflexionante kantiano, interpretada por Arendt. Sobre isto fazemos agora apenas esta indicação<sup>14</sup>.

---

<sup>12</sup> Cf. CH p.191

<sup>13</sup> CH p.191

<sup>14</sup> Questão a ser abordada na segunda parte do terceiro capítulo.

Retomando as afirmações iniciais, vimos que a pluralidade é a condição necessária de toda a vida política. Ora, afirmar isto é afirmar que sem pluralidade não há política. A base desta afirmação pode ser percebida em sua radicalidade, isto é, ver a pluralidade como a condição da vida humana na terra, na afirmação de nossa autora de que até mesmo na atividade tida como a mais solitária, o pensar, a pluralidade se manifesta, é um fato.

O fato de que o estar-só, enquanto dura a atividade de pensar, transforma a mera consciência de si – que provavelmente compartilhamos com os animais superiores – em uma dualidade é talvez a indicação mais convincente de que os homens existem essencialmente no plural.<sup>15</sup>

Esta é uma perspectiva que a nosso ver dá o tom do modo como o pensamento político é desenvolvido no contexto arendtiano. Podemos dizer que nesta afirmação se encontra o marco teórico a partir do qual os conceitos vão sendo gestados. Isto implica dizer que, ao se tratar de política no âmbito do pensamento arendtiano, não se pode perder de vista o horizonte da pluralidade.

Há observações que consideram o pensamento arendtiano nostálgico, por em determinado ponto de seu desenvolvimento verificar na “polis grega” e em especial em um momento político e pré-filosófico, a pluralidade como base da ação política e da organização do espaço público grego. Isto contra a desconfiança na imprevisibilidade dos negócios humanos, por parte dos “*filósofos profissionais*”, dentro deste contexto de pluralidade.<sup>16</sup> Diante destas desconfianças de nostalgia no pensamento arendtiano, Paul Ricoeur talha uma expressão que nos dá a tônica do modo de abordagem do pensamento de nossa autora, e como a atividade política modelar da “polis” se apresenta neste quadro

---

<sup>15</sup> VE p. 139.

<sup>16</sup> Cf. TAMINIAUX, Jacques. Op cit. p.41



conceptual. A expressão a nós cara neste sentido é: *pensamento resistente*<sup>17</sup>. Por outro lado seguimos também a indicação hermenêutica de André Duarte ao propor que o modo de recuperação conceitual de Arendt é um modo que não privilegia necessariamente o conceito de uma história revelada pelo sucesso. Ao contrário, volta-se para as experiências que foram vencidas, mas que em si carregam um significado originário e por isso resistem, retornam; neste modo a expressão *pensamento resistente* é carregada de sentido e se torna importante para nossa hermenêutica da teoria política de Arendt .

Para Hannah Arendt, interessa explorar a possibilidade de refletir sobre o acontecimento particular sem nem mesmo o amparo da teleologia histórica, ou, segundo sua própria terminologia, sem referi-lo ao conceito moderno de “processo histórico” segundo o qual “nada é significativo em si e por si mesmo”<sup>18</sup>.

E assim, o objetivo é abrir a “brecha” para as causas derrotadas da história, sem a preocupação do sucesso na história universal na perspectiva hegeliana, de uma totalidade, mas o que interessa é o particular, o evento.<sup>19</sup> É desconstruindo e remexendo nos destroços, que esses elementos vêm à tona, resistem e retornam. É no ato de abrir as conchas que as pérolas aparecem.<sup>20</sup>

É dentro deste contexto hermenêutico que podemos compreender esta consideração arendtiana: de que a pluralidade é a *conditio per quam* da política. É um modo de dizer a partir do fio rompido da tradição, e em especial com a filosofia política derivada de Platão, que todo pensamento político que vise a um isolamento e a submeter o particular ao universal, obliterando a espontaneidade da ação e seu modo de ser como imprevisível implica, no sentido da compreensão da política arendtiana, num esquecimento da política.

---

<sup>17</sup> RICOEUR, Paul. *Em torno ao político – Da filosofia ao político*. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Ed. Loyola, 1995 p.16

<sup>18</sup> DUARTE, André. *A dimensão da filosofia kantiana segundo Hannah Arendt*. In : LFPK.pp119

<sup>19</sup> Cf. Id.Ibid. p.120

<sup>20</sup> Cf. DUARTE, André. *O pensamento a sombra da ruptura. Política e filosofia na reflexão de Hannah Arendt*. São Paulo : Paz e Terra, 2000. p. 127

Num denegrir e extinguir a dignidade da política. Tais posturas, segundo nossa autora , impedem e impossibilitam a liberdade política. Assim, ocorre um “*re-olhar*” as experiências originárias que foram sendo esquecidas pela tradição.

A fim de tornar mais evidente esse conceito de pluralidade, e sua articulação em experiências tidas como originárias, e vendo-a como central para a compreensão da política em Hannah Arendt, passemos agora a analisar o conceito de mundaneidade, que se insere dentro deste conflito com a tradição e seu esquecimento do originário sentido da política: a liberdade.

Ao falarmos da mundaneidade entramos num ambiente onde há estritamente uma tensão entre a filosofia e a política. Para podermos bem abordar este assunto é bom considerarmos primeiro uma distinção entre eternidade e imortalidade, respectivamente modos relativos à vida contemplativa e ativa. Como já afirmamos, a polis grega se mostra como um exemplo modelar e expressa o sentido originário em relação à política. Compreendendo estes conceitos no horizonte da pluralidade, o modo de existir singular do homem faz dele um mortal entre os imortais; uma natureza imortal, deuses imortais. Assim o modo de se tornar imortal se faz através de “*feitos, obras e palavras*”<sup>21</sup>. Ora, preocupar-se com a imortalidade é buscar deixar um legado, deixar algo que seja perene no mundo entre os homens; é buscar uma perenidade onde as coisas são fugazes. Esta postura do “*bios politikós*” é uma atitude de preocupação com o mundo. Esta afirmação indica, pois, uma vinculação do preocupar-se com o mundo com a categoria da natalidade, de modo que nesta categoria considera-se um mundo que já era e um mundo que continuará sendo. Vemos nisto uma postura diversa da postura filosófica de um olhar para a morte, num desinteresse pelo mundo e pelos negócios humanos. Assim, preocupar-se com o mundo é

---

<sup>21</sup> Cf. CH p.28

preocupar-se com o que é construído, feito, falado pelo homem, pelos homens. O mundo no sentido aqui enunciado é o testemunho do existir do homem, ou dos homens. Entretanto, a chamada descoberta da eternidade pelos filósofos coloca em destaque um outro modo de vida que implica em uma atividade que não pretende ser perene no mundo dos homens, nos negócios humanos. Busca-se o eterno, a vida contemplativa, uma visão do indizível<sup>22</sup>, um evadir-se do mundo e dos negócios humanos, lugar teórico onde a categoria da morte é muito significativa. Vemos nisto um dado da tensão entre o filósofo e o político.

A queda do Império Romano, bem como a ascensão do cristianismo, foram fortalecendo de algum modo, a desconfiança na busca da imortalidade, em relação aos negócios humanos, e foi sendo posta uma busca por algo fora do mundo, transcendente.

A queda do Império Romano demonstrou claramente que nenhuma obra de mãos mortais pode ser imortal e foi acompanhada pela promoção do evangelho cristão, que pregava uma vida individual eterna, posição da religião exclusiva da humanidade ocidental. Juntas, ambas tornavam fútil e desnecessária qualquer busca de imortalidade terrena; e conseguiram tão bem transformar a *vita activa* e o *bios politikos* em servos da contemplação.<sup>23</sup>

É neste sentido que podemos ir delimitando como o conceito de mundaneidade nos ajuda a compreender o significado da política, pois, nos termos tratados, significa um mundo humano, *fabricado* e que tem uma certa durabilidade e nisto suporta a tensão dos novos inícios que adentram o mundo.

Podemos ir notando nesta reflexão que há uma relação com a pluralidade, isto ao dizermos que há uma singularidade que tem uma trajetória de vida linear, enquanto o cosmos, a vida biológica, tem uma trajetória circular. Neste sentido a busca pela imortalidade é significativa para a compreensão da ação, como modo da atividade política.

---

<sup>22</sup> Cf. CH p. 29

<sup>23</sup> CH p.30

Ainda argumentando em favor disto podemos indicar que a imortalidade, ao ser uma forma de *memória* cura a ação de sua fugacidade; ao falar, contar histórias, a diferença se mantém, ainda que a existência de fato tenha perecido. Assim, a memória é também uma espécie de mundo porque permanece e acolhe os *novos inícios* que chegam, isto é, um quem ( who), diferença que permanece pela palavra. Uma cura mundana, humana em relação à morte. Mundo aqui, então, não significa natureza, mas aquilo que é humano, feito, resultado da “ação” ou “fabricação” exercidas pelos homens. “*O mundo no qual transcorre a vita activa consiste em coisas produzidas pelas atividades humanas(...)*”<sup>24</sup>. Um mundo exclusivamente humano, onde os homens ganham a imortalidade pela perenidade de seus feitos e ações entre os homens, no fato de serem lembrados e recordados; enfim, ganharem publicidade e serem compreendidos no seu revelar-se. Abre-se aí mais uma brecha para localizarmos a importância da faculdade do juízo.

Por sua capacidade de feitos imortais, por poderem deixar atrás de si vestígios imorredouros, os homens, a despeito de sua mortalidade individual, atingem o seu próprio tipo de imortalidade e demonstram sua natureza “divina”. A diferença entre o homem e o animal aplica-se à própria espécie humana: só os melhores (os *aristoi*), que constantemente provam ser os melhores ( *aristeuein*, verbo que não tem equivalente em nenhuma outra língua) e que preferem a fama imortal às coisas mortais, são realmente humanos; os outros, satisfeitos com os prazeres que a natureza lhes oferece, vivem e morrem como animais.<sup>25</sup>

Diante desta constatação, um fato que nossa autora nota é que nem mesmo a modernidade, com sua chamada inversão entre ação e contemplação, recoloca esta preocupação com a imortalidade em seu devido lugar. A modernidade provoca uma alienação do mundo, ou seja, uma retirada do mundo para a interioridade. A imortalidade

---

<sup>24</sup> CH p.17

<sup>25</sup> CH p.28

não é mais buscada no mundo das obras, feitos e palavras, mas na intimidade, interioridade, e até mesmo num reino transcendente no sentido cristão.<sup>26</sup>

Feitas estas análises podemos visualizar que a política vista ao modo arendtiano tem um significado peculiar a muitos dos significados correntes na teoria política<sup>27</sup>. Um outro dado que nos auxilia nesta compreensão é a distinção feita por nossa autora entre o político e o social; o que nos pode causar um certo impacto num primeiro momento.

A distinção inicialmente passa por um olhar sobre o modo grego de compreensão desses termos, como também de uma imprecisão terminológica ao aproximar o “*animal social*” do “*animal político*”. O animal social diz respeito a uma característica que não é exclusiva do homem mas a outros animais, e se refere a uma necessidade biológica, isto é, fundamental para a sobrevivência não só do indivíduo mas também da espécie. Não é essencialmente um “*constructio*” humano, mas é próprio da natureza, é necessidade. O político é uma invenção grega, é um modo fora do núcleo das necessidades vitais, é uma esfera da liberdade, onde se busca construir uma *igualdade*. Uma articulação onde não deve imperar a violência mas a persuasão pelas palavras. Um modo de vida político é um modo distinto da dos *bárbaros*, de um modo de vida exclusivamente familiar.

A família na forma de sua concepção antiga era o *locus* da necessidade, da violência, dos desiguais. O senhor era o déspota, o que ordenava mulheres, escravos e filhos. A ascensão da polis significou a construção de um espaço onde o cidadão podia sair do *locus* da necessidade e adentrar num outro modo de vida, onde o que se

---

<sup>26</sup> Cf.CH. pp. 260- 269. (neste tópico Hannah Arendt analisa, a partir de sua ótica, como a descoberta da América, a Reforma e a invenção do telescópio influenciaram nesta alienação do mundo, isto é, uma fuga para a interioridade como um novo modo de consideração do mundo, um mundo a ser consumido, não cuidado com vistas à imortalidade do homem, ser lembrado)

<sup>27</sup> Sobre esta percepção Cf. VOLLRATH,Ernst. *Hannah Arendt and the method of political thinking*. In: Social Research. Spring 1977. “ *Of course, her concept of the political was different from the constrictive common meaning of the term*”. pp.160 -161.

pressupunha era a liberdade (liberdade política) e a igualdade (construída) de participação entre os que eram cidadãos; um espaço reservado a ação e ao discurso. Importante: a política neste sentido não diz respeito à garantia da sobrevivência, mas ao trato daquilo que é público, que é pertinente de vir a público. A sobrevivência - objeto do logos da casa, da economia - era uma preocupação exclusiva da família<sup>28</sup>. No entanto, a existência de uma garantia a existência da outra em regime de autonomia e distinção, isto aos olhos de nossa autora resguardava a especificidade da política. Distingue-se com isso uma esfera de vida privada e pública; necessidade e liberdade.

Frente a esta diferenciação, a análise transcorre em mostrar que na vida moderna esta distinção alcançou um alto nível de obscuridade, que na chamada ascensão do social esta distinção foi sendo desfeita.

A distinção entre uma esfera de vida privada e uma esfera de vida pública corresponde à existência das esferas da família e da política como entidades diferentes e separadas, pelo menos desde o surgimento da antiga cidade-estado; mas a ascendência da esfera social, que não era nem privada nem pública no sentido restrito do termo, é um fenômeno relativamente novo, cuja origem coincidiu com o surgimento da era moderna e que encontrou sua forma política no estado nacional<sup>29</sup>.

Esta consideração opera uma transformação no modo de compreensão da política a partir de uma indistinção entre privado e público. Neste processo ocorre uma integração dos procedimentos próprios à vida da família (esfera da necessidade, da violência e da desigualdade) na esfera da vida pública, da política (espaço da liberdade, reservado aos iguais).

No mundo moderno, as esferas social e política diferem muito menos entre si. O fato de que a política é apenas uma função da sociedade (...) com a ascendência da sociedade, isto é, a elevação do lar doméstico (*oikia*) ou das atividades econômicas

---

<sup>28</sup> Cf. pp 31-47.

<sup>29</sup> CH p. 37

ao nível público, a administração doméstica e todas as questões antes pertinentes à esfera privada da família transformaram-se em interesse coletivo.<sup>30</sup>

Estas observações referem-se a uma percepção do modo moderno das sociedades de massa<sup>31</sup>, onde não se tem claro esse espaço da política destinado à distinção, à liberdade; onde se pode adentrar para se arriscar e se tornar imortal pelas obras, feitos e palavras. Há uma nova constatação onde, na perspectiva de nossa autora, a ação em seu modo caracteristicamente político e originário, como imprevisível, é obliterada. A igualdade dos antigos, era própria do espaço público, e visava a igualdade de condições para agir, isto é, ser livre, é neste sentido também alterada. Contra essa constatação, a alternativa que resta à liberdade é a liberdade interior – a interioridade. Uma liberdade que não é política, não diz respeito à ação propriamente dita<sup>32</sup>. É evasiva do mundo público, ou em outras palavras, podemos afirmar que nesta situação não se tem claro o que realmente seja o público, no lugar do público (um *locus* de tensão), resta a sociedade de massa (*locus* da conformidade).

Esta igualdade moderna, baseada no conformismo inerente à sociedade e que só é possível porque o comportamento substituiu a ação como principal forma de relação humana, difere em todos os seus aspectos, da igualdade dos tempos antigos, e especialmente da igualdade na cidade-estado grega. Pertencer aos poucos

---

<sup>30</sup> CH p. 42

<sup>31</sup> “Os movimentos totalitários são possíveis onde quer que existam massas que, por um motivo ou outro, desenvolveram certo gosto pela organização política. As massas não se unem pela consciência de um interesse comum e falta-lhes aquela específica articulação de classes que se expressa em objetivos determinados, limitados e atingíveis. 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 numa organização baseada no interesse comum, seja partido político, organização profissional ou sindicato de trabalhadores. Potencialmente, as massas existem em qualquer país e constituem a maioria das pessoas neutras e politicamente indiferentes, que nunca se filiam a um partido e raramente exercem o poder de voto.” OT p. 361

<sup>32</sup> Também sobre essa questão é interessante a leitura da obra de Zygmunt Bauman, *Em busca da política*. Em relação a este tema ele afirma: “A liberdade de pensamento, de expressão e associação alcançou proporções inéditas e nunca esteve tão próxima de ser verdadeiramente ilimitada. O paradoxo, no entanto, é que essa liberdade sem precedentes chega num momento em que há pouca utilidade para ela e pouca chance de transformar a liberdade de restrições em liberdade para agir.” BAUMAN, Zygmunt. *Em busca da política*. Trad. Marcus Penchel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. p. 174.

igual (*homoioi*) significava ter a permissão de viver entre pares; mas a esfera pública em si, a polis, era permeada de um espírito acirradamente agonístico; cada homem tinha constantemente que se distinguir de todos os outros, demonstrar, através de feitos ou realizações singulares, que era o melhor de todos (*aien aristeuein*). Em outras palavras, a esfera pública era reservada à individualidade; era o único lugar em que os homens podiam mostrar quem realmente e inconfundivelmente eram.<sup>33</sup>

É mediante esta observação que podemos, portanto, ir delineando como Hannah Arendt compreende a política, como sua compreensão vai de encontro a muitas das concepções modernas e por isso desperta muitas suspeitas por parte de outros teóricos da política, chegando à acusação de um pensamento nostálgico e sem cientificidade.

Política no sentido que tentamos mostrar é um modo específico de vida. Perceber este conceito pela ótica da pluralidade implica reafirmar o que já falamos, que o que interessa a Hannah Arendt é o evento, ainda que no decurso da história tenha sido derrotado, mas que ao ver de nossa autora retorna, é resistente e se manifesta de diferentes modos no curso da história. A insistência do sentido originário da política bem como o seu sentido, a liberdade, é visto por ela principalmente na manifestação dos diversos movimentos revolucionários, os quais num indeterminismo expressam uma oscilação entre inovação e restauração, um dado que também marca a pluralidade e a tensão que afirmamos permear o pensamento de Arendt. Mas este é um assunto que no momento não cabe aqui, e por hora apenas a referência é suficiente, em outro momento voltaremos a isso.

A ação política implica preocupar-se com o mundo humano, com o que é pertinente de vir a público, e por isso trava um embate contra a radicalização moderna da interioridade. É considerar o particular, as opiniões, que advindas de indivíduos que são sempre - em sua condição elementar - um novo começo, distintos. A imprevisibilidade

---

<sup>33</sup> CH p. 51



inerente à ação foge à perspectiva da estatística, do comportamento, da mera conformidade<sup>34</sup>, neste sentido há sempre uma possibilidade imprevista. Política nestes termos é abertura.

Enfim, pensar a política, no contexto do pensamento arendtiano, é pensar uma atividade em um espaço entendido como espaço da pluralidade, no sentido mais específico e radical defendido pela nossa autora. É um espaço que pela condição da pluralidade e da natalidade, como início, é um espaço de tensão. Tensão no sentido de que é imprevisível, não há o amparo do universal nem do conceito lógico a ser suprassumido, não há soluções prévias, urge a necessidade de uma faculdade neste sentido, estritamente política; um juízo que considere esses particulares, que aborde o que é imprevisível, que capacite o indivíduo a comunicar-se, a expressar em público o seu *quem*. Feitas essas prévias que julgamos necessárias para uma boa compreensão do problema que nos propomos tratar, fica (em termos gerais) exposta a proposta de nosso trabalho.

## **1.2.EM COMPANHIA DE ARENDT**

Os diversos elementos conceituais que há pouco tratamos, bem como suas nuances hermenêuticas podem despertar uma série de dúvidas e suspeitas em relação ao pensamento arendtiano. Arendt tem um modo peculiar de abordar e enfrentar questões; sem a necessidade de muito esforço nota-se um teorizar que necessariamente não segue os padrões da tradição, de modo que muitas vezes percebemos um trilhar o próprio caminho, e com isso despertando a desconfiança de diversos seguimentos em relação ao seu pensamento e suas conclusões. Distinções, ambigüidades, revisões, um revisitar seus

---

<sup>34</sup> Cf.CH p.51

próprios conceitos são procedimentos que percebemos no desenrolar das construções conceituais arendtianas. Assim o propósito da continuidade dessas linhas é tentar amenizar as possíveis inquietações que os conceitos acima despertaram. Falar sobre fenomenologia, diferença – pluralidade, mundo , política etc. Enfim, ao modo de uma tentativa, ir delimitando como essas idéias foram sendo concebidas, assimiladas, desenvolvidas, abandonadas...

“ (...) *Quando criança – já agora uma criança um pouco mais velha – eu sabia, por exemplo, que parecia judia... isto é, que parecia um pouco diferente das outras.*”<sup>35</sup> Em nossa leitura da obra de Hannah Arendt, em especial de sua biografia, a experiência de ser judia, o afirmar-se como judia, são ao nosso ver *essenciais* para compreendermos as implicações e o modo peculiar de suas articulações teóricas. Somos tentados a fazer analogias de um certo cunho “*psicológico*” em relação aos seus desdobramentos teóricos e essa sua experiência pessoal; contudo, não é o caso neste texto. Quando falamos de uma teórica da política como Hannah Arendt (pelo menos era assim que ela preferia ser considerada) podemos refletir e indicar a conexão de uma experiência política fática e o desenvolvimento de uma teoria ou filosofia política. Daí vai se deslumbrando aos nossos olhos o que dá ao pensamento de Arendt seu caráter de tensão, diferença, ambigüidades, enfim, a *identidade entre pensar e estar vivo*. E isto lhe encantava em Heidegger, atraía-a fazia parte de sua experiência e formação filosófica.

(...) existe um professor; pode-se talvez aprender a pensar... (...) Estamos tão acostumados à antiga oposição de razão versus paixão, espírito versus vida, que a idéia de um pensamento apaixonado, no qual o pensar e o estar vivo tornam-se um, deixa-nos algo surpreendidos.<sup>36</sup>

---

<sup>35</sup> YOUNG-BRUEHL, Elizabeth. *Por Amor ao Mundo*. Trad. Antônio Trânsito. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1997. p.33

<sup>36</sup> YOUNG-BRUEHL. Op.cit p. 62

Imaginemos politicamente as implicações desse pensar identificado com o estar vivo. As questões podem surgir, e nisso a indagação: Como pensar sem estar vivo? Veremos por vezes, em momentos diversos de sua obra, que quando Arendt fala dos filósofos, e em especial lhe vem à mente a figura de Platão, o que ela indica é um cortejar a morte pelo filósofo, seu distanciar do mundo das coisas humanas, dos limites da ação. Por outro lado seu pensar, ao se voltar para a natalidade, é um pensar que permanece ligado à pluralidade, ao mundo dos negócios humanos; ora, falamos aqui de vida. Então, retornando à indagação inicial que fizemos sobre as implicações políticas desse pensar, podemos ir indicando como proposta de comentário a esta questão, que o próprio pensamento político arendtiano é construído sob o solo “frágil”, mas vital da pluralidade.

Pluralidade é uma palavra e categoria muito significativa para tentarmos construir um painel que esboce em linhas muito gerais os fundamentos do pensamento e procedimento político arendtiano. Pluralidade; uma pluralidade de amigos, carinhosamente por ela e seus próximos se auto-identificando como a *tribo*. Entretanto, algumas personalidades merecem destaque neste convívio plural, as quais de certa forma iam pontuando os conceitos e reflexões de Arendt e com isso contribuindo para o seu desenvolvimento. Heidegger, Jaspers, K. Blumenfeld, H. Blücher (seu segundo marido) são nomes que marcaram sua vida e teoria; outros estiveram presentes incluindo os emigrados como ela, mas aqui damos destaque a estes nomes em razão do reconhecido débito de nossa autora a eles.

O método de Arendt de entrelaçar contextos conceituais diversos frequentemente contraditórios de sistematizar, segue o modelo de Jaspers(...) Mas tanto a maneira

pela qual Arendt tecia as orientações de Jaspers em seu trabalho quanto a linguagem com que ela expressa suas idéias devem muito mais a Heidegger.<sup>37</sup>

Dar as devidas proporções ao pensar identificado com o estar vivo, vai implicar (como se nota no curso do desenvolvimento do seu pensamento) em afastamentos, rompimentos e várias expressões das ambigüidades próprias da vida, que se tornam evidentes neste contexto. Até mesmo o afastar-se como expressão de autonomia intelectual e não simplesmente uma manifestação de mera repetição erudita.

Mais ainda pode ser dito sobre este ambiente rico no qual Arendt se formou e em certa medida também se distanciou. Um exemplo desse amplo leque de relações intelectuais é sua posição em relação à fenomenologia. Fala-se , e ao ler nota-se que a obra *A condição Humana* expressa e faz uma fenomenologia da ação. Então em que sentido podemos falar de fenomenologia no processo de gestão conceitual de Arendt? Primeiramente, o círculo dos articuladores da fenomenologia não foi distante a Arendt em sua formação filosófica, como Husserl e Heidegger<sup>38</sup>. Entretanto, uma coisa se eleva ao nosso olhar ao abordarmos o pensamento arentidano e de certa forma nos conceitos que a pouco descrevemos: é a sua suspeita e distanciamento da tradição. Era próprio da fenomenologia, no *ir às coisas elas mesmas*, evadir-se de uma mera erudição, de modo a dar vitalidade, revitalizar a atividade filosófica. Ao modo do desenvolvimento dado por

---

<sup>37</sup>YOUNG-BRUEHL.Op.cit p.83

<sup>38</sup> “Hannah Arendt já havia sido lançada nessa trilha rebelde em Berlim, onde Romano Guardini foi seu professor e Kiekegaard seu herói. A teologia fora sua escolha como curso principal de estudos. Como a maioria dos estudantes universitários alemães, ela estava preparada para seguir os estudos em várias e diferentes universidades, colecionando currículos e professores até que encontrasse a combinação correta para escrever sua tese. Em Marburg, pensou ter encontrado o que desejava em um só lugar: a tendência filosófica “mais moderna e interessante”, a fenomenologia de Edmundo Husserl, e o professor perfeito, o protegido de Husserl, Martin Heidegger. Heidegger estava desenvolvendo a fenomenologia de Husserl em novas direções, de maneira que suas fronteiras ameaçavam ceder; ele mesmo era igualmente ambicioso e aventureiro. Muito depois de ter-se tornado tão famosa quanto seu professor, Hannah Arendt se referia ao seu encontro com a filosofia em Marburg como o tempo do seu “*premier amour*”. A filosofia foi seu primeiro amor; mas era a filosofia encarnada na pessoa de Martin Heidegger.” YOUNG-BRUEHL.Op.cit. p. 60

Heidegger à fenomenologia , há um espírito de distanciamento da tradição, um revisitar os antigos. Revisitar os antigos com a tradição rompida pode significar, e podemos visualizar isto em Arendt, um descobrir novamente o passado<sup>39</sup>. O evento de uma descoberta indica algo novo, caso contrário não teria o status de descoberta, e sim de uma repetição. Esta postura de ir ao fenômeno ele mesmo, e no caso ao passado ele mesmo sem o amparo da tradição, reivindica para esta atividade a autonomia, que acende luzes que ainda não haviam cintilado. Neste sentido, voltando-nos para Arendt, podemos afastar a acusação de nostalgia, pois não é um voltar-se para o mesmo , mas um aventurar-se a um novo muito antigo. Ainda neste campo da análise de sua “proximidade” com a fenomenologia em especial podemos destacar o processo de análise que se desenvolve em *A condição humana*, isto é, o seu olhar atento e “*desconstrutor*” das palavras e conceitos em sua trajetória de uso pela linguagem. Em *A condição humana* , *Entre o passado e o futuro* e *A vida do espírito*, nota-se essa tentativa de recuperar ou de ir ao modo de compreensão e significação originária das palavras. Uma atividade que de algum modo se colocava para além da mera erudição, pois esse exercício a princípio simplesmente filológico era uma chave para a abertura de possibilidades reveladoras e iluminadoras, as quais foram ofuscadas ou suprimidas por um procedimento que abordava a tradição pela erudição. Por outro lado, o que se buscava processar com esta atividade era desvelar neste retorno o que não havia sido revelado ou fôra ofuscado. E assim, nesta análise conceitual

Era então capaz de avaliar a que ponto um conceito se afastara de suas origens e mapear a miscelânea de conceitos através do tempo, marcando pontos de confusão lingüística e conceitual. Ou, dizendo de outra maneira: ela praticava uma espécie de fenomenologia.<sup>40</sup>

---

<sup>39</sup> Cf. YOUNG-BRUEHL.Op.cit. p. 62

<sup>40</sup> YOUNG-BRUEHL.Op.cit. p. 286. Ver também CH pp 16/17, onde Arendt esboça os termos que passarão por uma análise fenomenológica na obra, e quais os possíveis desdobramentos dessa análise. Em resumo

Estamos nos referindo muito à palavra tradição, que de fato é importante para compreendermos Arendt. A posição na qual ela se encontra é a de partir e afirmar que o fio da tradição está rompido. Seu esforço, sua postura diante da tradição não é a de simplesmente revirar ou inverter a ordem hierárquica conceitual da tradição, mas postar-se neste rompimento e exercer a atividade de compreensão. Em termos de teoria política, e em especial na sua consideração do alcance dos conceitos para analisar os eventos políticos, o evento do *Totalitarismo* é de fundamental importância. O evento totalitário esboça para Arendt a inadequação dos conceitos e análises da teoria política tradicional, por ser um evento sem precedentes. E com isso exige um esforço intelectual que se ponha para além da erudição, mas exerça de fato a atividade de voltar-se para ele e compreender.

O fio de nossa tradição, no sentido de uma continuidade histórica, rompeu somente com a emergência das instituições e políticas totalitárias, que não mais puderam ser compreendidas através de categorias do pensamento tradicional. Estas instituições e políticas sem precedentes se manifestavam em crimes que não podiam ser julgados pelo modelo da moral tradicional, ou punidos com a estrutura legal existente de uma civilização cujo fundamento jurídico tinha sido o mandamento “Não matarás”<sup>41</sup>. (tradução nossa)

O evento totalitário exercerá, pois, um papel de grande importância em todas as suas articulações conceituais políticas. Em torno desse evento, da auto-experiência existencial com esse fenômeno, *a condição de pária, o emigrar, o status de apátrida*. Um evento, uma experiência que põem em evidência *o crime e a violência* como atividades

---

trata-se das condições da existência humana, das atividades humanas e dos espaços em que as atividades têm lugar. Na mesma página, de *Por Amor ao mundo*, que citamos encontra-se um comentário muito elucidativo sobre esta questão.

<sup>41</sup> “ *The tread of our tradition, in the sense of a continuous history, broke only with the emergence of totalitarian institutions and policies that no longer could be comprehended through the categories of traditional thought. These unprecedented institutions and policies issued in crimes that can not be judged by traditional moral standards, or punished within the existing legal framework of a civilization whose juridical cornerstone had been the command ‘Thou shalt not kill.’* MWPT pp280-281.

lícitas e legítimas para a interação política, principalmente como instrumentos de *enfrentamento* das diferenças. Voltando ao ponto inicial de nossa exposição neste tópico, a experiência de ser judia foi fundamental nesta compreensão do totalitarismo e de sua subversão dos valores e das práticas políticas, a ponto de visualizar o que moralmente até poderia parecer impossível, “*tu debes matar*”. “*Quando uma pessoa é atacada como judia, ela deve defender-se como judia.*”<sup>42</sup>

Das afirmações que acima fizemos, delineia-se o quadro que vai dando foco para compreendermos Arendt dentro da hermenêutica que propomos – as tensões. O mundo humano de Arendt era um mundo de diferenças, de diferentes, ser judeu implicava em ser de fato diferente, entretanto, o evento totalitário punha em evidência fática, e ampliava em proporções, digamos até gigantescas, o processo da intolerância em relação à diferença. De algum modo, esta intolerância à diferença era uma *energia* que movia a política de destruição nazista. Experimentar o não ter direito a manifestar o seu *quem*, de não expor o que é parte da condição humana, a capacidade de distinguir-se, põem em cheque a própria condição humana da pluralidade. Fazer pois uma fenomenologia da ação, revelando sentidos originários que foram sendo perdidos e iluminando as perplexidades e ansiedade de tempos sombrios, foi de certa forma um modo arendtiano de pensar a política para além da tradição.

O ser diferente e afirmar-se como diferente, assumir a condição de judia como judia, ir contra a assimilação - que por muito tempo significou a alternativa à intolerância - foram atitudes que se iluminaram a ela por K. Blumenfeld, pelo movimento sionista. Ser assimilada, ou ser *judeu de exceção* eram condições deploráveis para Arendt. Ser

---

<sup>42</sup> YOUNG-BRUEHL.Op.cit. p. 110

simplesmente judia, ou ter o direito a ser diferente foram de algum modo bases existenciais de um pensamento político que se construiu sob o solo da pluralidade.

O *re-exame* da tradição, a fenomenologia dos conceitos, o retorno aos antigos revelaram um modelo que se articulava em torno da diferença. Uma estrutura que se sustentava e tinha seu sentido ao proporcionar um espaço para a diferença. Um modo de articulação com a diferença, contrária e diversa do modo *bárbaro* de existir, indo além da tirania da família, à *Polis*. O diferenciar-se que ganhava *corpo* pelas palavras, a articulação das diferenças pela palavra. A resolução das questões políticas pelas palavras, um modo diverso da barbárie.

Ao analisar a polis, claramente o leitor atento verá que Arendt se volta preferencialmente para Aristóteles, para sua abordagem da ação como *práxis*, de modo a ver nele um pensador que analisa a originalidade política grega. O lado de suspeita é dedicado a Platão, a sua desconfiança em relação aos negócios humanos, a perspectiva de uma compreensão da *práxis* como *techne*<sup>43</sup>.

É por isto que Platão julgava que os negócios humanos ( *ta ton anthropon pragmata*) resultantes da ação ( *práxis* ), não mereciam ser tratados com muita seriedade; as ações dos homens parecem lhe movimentos de títeres acionados por mão invisível, oculta nos bastidores, de sorte que o homem se assemelha a um brinquedo de um deus<sup>44</sup>.

As análises de Aristóteles são por vezes citadas e delas nossa autora procura ir extraindo o sentido e as nuances fundamentais dessa forma de interação que se dá pela palavra.

---

<sup>43</sup> TAMINIAUX, Jacques. Op.cit. p40.

<sup>44</sup> CH. pp. 197-198. Cf. Platão. *Leis* 803 e 644.



Em sua filosofia política, Aristóteles tem ainda clara consciência do que está em jogo na política, ou seja, nada menos que a *ergon tou anthropou*, ( a obra do homem enquanto homem – Ética a Nicômaco 1097b22; e se definiu essa obra como “viver bem”( eu zen), queria com isto dizer claramente que a “obra”, neste caso, não é produto do trabalho, mas só existe na pura efetividade da ação ( grifo nosso).<sup>45</sup>

Este modo de consideração não pode ser julgado de forma alguma como uma simples relação de preferência, mas uma relação que se estabelece na busca do sentido originário da política; não é uma opção ingênua, mas pautada em uma recuperação de experiências fundamentais da política, como um modo essencialmente humano de lidar com a diferença. A análise Aristotélica vai se mostrando para Arendt reveladora neste sentido, e isso a aproxima dele .

Em função do objetivo que nos propomos neste tópico, a nossa análise se faz suficiente, a ponto de indicar implicações contextuais e teóricas que contribuiram para a compreensão do que já havíamos dito previamente. Este ponto de nosso trabalho se apresenta como uma espécie de considerações preliminares para uma boa compreensão do que desenvolveremos no decorrer desta exposição. Muitos elementos ficaram de fora de nossa análise , entretanto, para uma melhor compreensão e visão mais panorâmica do

---

<sup>45</sup> CH. pp 218-219. Obs. Arendt olha Aristóteles nos aspectos em que ele se afasta de Platão, onde a análise da política descreve e evidencia essas dimensões que privilegiam a pluralidade e põem em destaque o caráter dialógico da práxis. Em nota ela faz uma reserva em relação a Aristóteles: “ *Em nosso contexto, não importa que Aristóteles visse na contemplação e no pensamento, theoria e nous, a maior possibilidade de “efetividade” e não no discurso ou na ação.*” Nota 36, CH. p.218. Ainda sobre essa questão que envolve a consideração e o modo de análise de Arendt em relação a estes dois pensadores é interessante conferir o ensaio de Taminiaux em relação a isso. “ *À cette réappropriation spéculative d’Aristote, on pourrait dire que **La Condition de l’homme moderne** oppose une réappropriation intégralemente praxéologique.*

*À l’exception de Marx, qui ne nous concerne pas ici, les deux auteurs les plus cités par le livre sont Platon et Aristote. Mais une lecture serrée du traitement que Arendt réserve à l’un et à l’autre montrerait qu’elle souligne dans Platon ce qui est infidèle à la práxis, alors qu’elle souligne dans Aristote ce qui lui reste fidèle. C’est l’insistance sur cette fidélité que nous voudrions faire apercevoir à travers l’examen de quelques notions centrales de son analyse de l’action: la parole, le couple “idion-koinon”, l’apparence, l’opposition de l’imortalité et de l’éternité, la ‘dunamis. Dans l’interprétation qu’elle donne de chacune de ces notions, Arendt se dit tributaire d’Aristote. Mais dans chaque cas, ce qu’elle décèle dans Aristote, avec qui elle s’accorde, ce n’est nullement le privilège du bios theôrêtikos, mais bien plutôt l’écho du bios politikos. On peut donc considérer les propos de Arendt sur chacune de ces notions comme autant de répliques à Heidegger.. TAMINIAUX. Op cit.. pp. 115 -116.*

percurso intelectual de Arendt, segue a sugestão da obra de Elizabeth Young-Bruehl - *Por Amor ao mundo*. Contudo, uma última observação ainda merece ser feita em relação ao modo de se ler Hannah Arendt, que é o fato que já indicamos acima sobre a forma como ela se apropria de elementos da tradição e vai pondo em evidência outras perspectivas. Esta é uma postura muito criticada, mas é parte do modo de pensar de nossa autora. Young-Bruehl nos dá indicação dessas controvérsias : “ *Mas Arendt iniciou sua carreira editorial da mesma forma como a terminou mais de quarenta anos mais tarde – como um carrapicho sob as selas eruditas*<sup>46</sup>.” Assim, nem sempre vamos ver uma Arendt comentando ou tratando de categorias filosóficas dentro dos moldes já consagrados pela tradição do pensamento ocidental. Como ela se dedica a pensar a política e de algum modo se questionar sobre o sentido desta, diante das diversas perplexidades que a prática política ocidental lhe causou, muitas de suas leituras e apropriações de outros autores são *sui generis*. Entretanto, é fundamental em sua reflexão a categoria da pluralidade, como uma categoria que perpassará toda a sua análise. Enfim, pensar a possibilidade da diferença, sua articulação sem o *médio* da violência, e manter-se alerta contra um risco, que uma vez ocorrido continua a rondar como uma possibilidade às sociedades contemporâneas: o totalitarismo.

É neste quadro teórico que , então, propomos ver e ler o pensamento arendtiano e dele extrair suas riquezas, talvez poucos resultados concretos, de fato , mas provavelmente muitas dúvidas e perplexidades, muito mais que um mero exercício de erudição, mas um constante exercício político do pensamento.

---

<sup>46</sup>YOUNG-BRUEHL.Op.cit. p. 83

## Cap. II A presença da “Tensão”

### 2.1.A experiência temporal como descontinuidade

Para explicitar o que julgamos necessário para o tratamento do tema de nossa dissertação, e em especial da delimitação do foco que estamos dando à “*tensão*”, iniciamos por tratar um dado do pensamento arendtiano que é a sua compreensão de temporalidade. A experiência temporal em Arendt é marcada por uma característica que nos motiva a identificar o caráter “*tenso*” que percebemos em seu pensamento. A compreensão de temporalidade que agora indicamos é própria de uma abordagem que se encontra numa situação peculiar: *o fio rompido da tradição*. Isso possibilita uma atividade de pensar sem amparos, que gera uma condição indeterminada, de liberdade e com tudo o que essa situação proporciona, em especial para o que chamamos de “*tensão*”. Por outro lado, no plano da realidade propriamente dita, isto é, o que aparece, nos vem à luz por um modo muito próprio de inferência histórica. Este modo se desenvolve numa abordagem do evento enquanto fenômeno, considerando-o em sua glória, como acontecimento humano, gerado pela faculdade de poder iniciar do homem, sem ser reduzido a um “*telos*” histórico alheio à imprevisibilidade da ação do homem. Um modo que está para além da derrota ou da vitória desses eventos, ou fragmentos da história.

O que faremos, portanto, será explicitar como esta experiência temporal, que é própria à concepção de um pensamento tenso, se desenvolve em torno desses dois tópicos: *a “lacuna” entre o passado e o futuro e o evento como experiência histórica*. Dentro dessa análise, daremos o primeiro passo para irmos evidenciando o sentido de se falar em “*tensão*” no pensamento arendtiano.

### 2.1.1.A “lacuna” entre o passado e o futuro

Falar em uma *lacuna* temporal nos remete de imediato a um *locus* indeterminado. Esta perspectiva do indeterminado é de suma importância para o que queremos indicar como *tensão*, bem como para focarmos o ponto originário da tensão na condição que segundo nossa autora é peculiar ao homem, ser um início.

Neste sentido de lacuna, nas palavras de nossa autora, o fio da tradição que ligava passado e futuro, fazendo esta transposição temporal, foi rompido. A constatação, portanto, é a de uma lacuna temporal, isto é, pensamos sem amparos; e afirmamos de forma paradoxal: esta lacuna é um *locus determinadamente indeterminado*. Esta, conforme Arendt, é a condição moderna: “*Notre héritage n’est precede d’aucun testament*”<sup>47</sup>. Esta configuração da condição moderna esboça um modo de pensar próprio da modernidade, isto é, assumir o ônus e o desafio de pensar sem a tradição. Perceber que há coisas muito novas, eventos muito inéditos aos quais as categorias da tradição não alcançam; talvez represente a possibilidade de resgatar uma autêntica experiência do pensar, uma possibilidade de ir ao que é originário, ou àquilo que emerge como um novo começo, um início. De sair de um esquema pré-estabelecido e imergir numa atividade.<sup>48</sup> Esta condição de lacuna temporal é, ao nosso ver, uma condição que abre vias para se falar em *tensão*. Possibilita indicarmos uma indeterminação, e mais propriamente dito a absoluta novidade do particular. “*O fio rompido da tradição nos deixou na lacuna entre o passado e o futuro*

---

<sup>47</sup> EPF p. 28

<sup>48</sup> Cf. BRUEHL-YOUNG, Elisabeth. *Hannah Arendt’s Storytelling*. In: *Social Research*. Spring 1977. p. 182. Nesta parte do artigo a autora tenta mostrar como Arendt está alinhada com Heidegger ao conceber o pensamento como atividade, e por isso fora dos esquemas pré-estabelecidos da tradição. Veja a citação feita pela autora: “*what was experienced was that thinking as pure activity(...)*” p. 182

*e isso nos possibilita, não apenas a alguns privilégios, mas a todos, a experiência em como pensar.*”<sup>49</sup>

O que nos interessa neste ponto é mostrar o que, segundo nossa autora, significa esta *lacuna temporal*, como ela é concebida e em que sentido esta constatação da lacuna se relaciona com a idéia de *tensão* que estamos propondo. Para isso vamos inicialmente evocar o recurso utilizado por Arendt para tratar desse tema: usar a metáfora da parábola de Kafka para retratar essa condição de lacuna temporal.

Entretanto, podemos ainda indicar uma constatação da condição paradoxal de novidade e retorno como própria da modernidade. Podemos, pois, fazer esta constatação se voltarmos nosso olhar para a luz de um de seus eventos mais marcantes, no ponto de vista de Arendt, as Revoluções:

(...) a estória mais recôndita da idade moderna, poderia ser narrada alegoricamente como a lenda de um antigo tesouro, que sob as circunstâncias mais várias, surge de modo abrupto e inesperado, para de novo desaparecer qual fogo-fátuo, sob condições misteriosas<sup>50</sup>.

Arendt identifica a modernidade como um período de revoluções, “*do verão de 1776, na Filadélfia, e do verão de 1789, em Paris, ao outono de 1956 em Budapeste*”<sup>51</sup>; ao identificar nas revoluções um *pathos* de *iniciar novos começos*, e ao mesmo tempo uma *rinovazione*<sup>52</sup>. Neste sentido, vamos dar mais ênfase a essa possibilidade de dar inícios em mais detalhes no segundo ponto, ao tratarmos do evento como experiência da historicidade.

---

<sup>49</sup> EPF pp 40 - 41

<sup>50</sup> EPF. p. 30. Cf. também DR pp.29 -30.

<sup>51</sup> EPF p. 30

<sup>52</sup> “*Em outras palavras, o pathos especificamente revolucionário do absolutamente novo, de um início que justificasse começar a contar o tempo a partir do evento revolucionário, era lhe totalmente estranho. No entanto, mesmo a esse respeito, ele não estava tão distanciado dos seus sucessores do século XVIII como pode parecer. Veremos mais adiante que as revoluções começaram como restaurações ou renovações, e que*

Vamos voltar nossa atenção agora para o primeiro ponto que é o tempo concebido como lacuna. A princípio podemos afirmar que abordar o tempo como lacuna de imediato indica que alguma coisa ou algum evento rompeu a linealidade temporal. A indicação que é fundamental para esta compreensão é a idéia de começo, início, que Arendt conserva de seu contato com o pensamento agostiniano. Idéias tantas vezes repetida, mas que tem seu lugar privilegiado ao ser citada na obra *Origens do totalitarismo*, ao enunciar uma esperança a irromper o horror dos tempos sombrios.

O começo, antes de tornar-se evento histórico, é a suprema capacidade do homem; politicamente, equivalente à liberdade do homem. *Initium ut esset homo creatus est* – “o homem foi criado para que houvesse um começo”, disse Agostinho. Cada novo nascimento garante esse começo; ele é, na verdade, cada um de nós.<sup>53</sup>

Feita essa consideração breve sobre o modo como o humano significa irrupção de novidade, passemos à parábola de Kafka, que Arendt usa em seu texto, seja em *Entre o passado e o futuro*, seja em *A vida do espírito*.

Ele tem dois adversários”o primeiro acossa-o por trás, da origem. O segundo bloqueia-lhe o caminho à frente. Ele luta com ambos. Na verdade, o primeiro ajuda-o a lutar contra o segundo, pois quer empurrá-lo para frente, e, do mesmo modo, o segundo o auxilia na luta contra o primeiro, uma vez que o empurra para trás. Mas isso é assim apenas teoricamente. Pois não há ali apenas os dois adversários, mas também ele mesmo, e quem sabe realmente de suas intenções? Seu sonho, porém, é em alguma ocasião, num momento imprevisto – e isso exigira uma noite mais escura do que jamais o foi nenhuma noite -, saltar fora da linha de combate e ser alçado, por conta de sua experiência de luta, à posição de juiz sobre os adversários que lutam entre si.<sup>54</sup>

---

*o pathos revolucionário de um início inteiramente novo nasceu somente no curso do próprio evento*”. DR pp. 29-30

<sup>53</sup> OT p.531

<sup>54</sup> EPF.p. 33. Cf também VE p. 153

Seguindo o plano de nossa exposição, a análise que faremos segue o itinerário de nossa autora, que faz a identificação dessas representações temporais; passado e futuro são como duas forças, porém não caminham no mesmo sentido, isto é, chocam-se, movimentam-se em sentido contrário. Isto já evidencia o primeiro indício de que não há uma continuidade em sua compreensão temporal, mas a princípio um embate de forças. Assim, podemos sugerir como faz sentido o que afirmamos sobre a *tensão* entre restauração e renovação: “*Na luta de forças o passado nos lança para o futuro e o futuro nos lança para o passado.*”<sup>55</sup>.

Contudo, neste embate de forças emerge do *entre elas* uma nova força, que cede e resiste ao embate, ELE, conforme a nomenclatura da parábola. ELE – HOMEM está entre elas (as forças temporais) e toma posição. Dá-se, portanto, a possibilidade de um tempo descontínuo<sup>56</sup>. Com isso, no ponto de choque entre o passado e o futuro o homem toma posição. As forças do passado e do futuro se chocam em ELE – HOMEM. A tomada de posição, a presença de ELE-HOMEM neste choque de forças, não como continuidade mas como começo-início, faz do presente não uma sucessão do passado ou um tender ao futuro; o presente é uma lacuna temporal, sustenta e mantém uma tensão de forças opostas sobre ELE-HOMEM: passado e futuro. Assim, com Arendt, podemos dizer que o homem incide sobre o tempo e marca o presente como lacuna.

Do ponto de vista do homem, que vive sempre no intervalo (grifo nosso) entre o passado e o futuro, o tempo não é um contínuo, um fluxo de ininterrupta sucessão, é na sua acepção usual, mas, antes, uma lacuna no tempo, cuja existência é conservada graças à “sua”luta constante, à “sua”tomada de posição contra o passado e o futuro.<sup>57</sup>

---

<sup>55</sup> CF. EPF p. 37

<sup>56</sup> CIARAMELLI, Fabio. *La responsabilité de juger*. In: *Hannah Arendt et la modernité*. Paris: VRIN, 1992 p. 62

<sup>57</sup> EPF p. 37

Está dada assim, no sentido de uma visão de temporalidade, a imagem do tempo que é construída ao tomar o homem como começo, início; ao acolher a concepção de homem como natalidade, sustentada sob o solo da pluralidade. O que se faz nesta descrição, portanto, não é um relato da efetividade da história dos eventos reais, que aparecem, mas a condição temporal de quem gera a ação e, por conseguinte, os eventos, fenômenos históricos. O homem pensa nessa situação temporal<sup>58</sup>, mas também age num estado de descontinuidade, de indeterminação e de tensão. Por outro lado indicamos novamente aquela situação peculiar de restauração e novidade, nas palavras de Arendt, o agora do presente se dá nesta *tensão* :

O presente, que na vida cotidiana é o mais fútil e escorregadio dos tempos modais – quando eu digo “*agora*” e o aponto, ele já não é mais -, é apenas o choque entre o passado”, que não é mais, e o futuro, que vem se aproximando e , no entanto, ainda não é. O homem vive nesse intervalo, e o que ele chama de ‘presente’ é uma luta que dura toda a vida contra o peso morto do passado, que o impulsiona com a esperança, e contra o medo do futuro ( cuja única certeza é a morte), que o empurra para traz, para ‘a serenidade do passado, com a nostalgia e a lembrança da única realidade de que o homem pode ter certeza’(grifo nosso).”<sup>59</sup>

Essa compreensão, sobre a temporalidade em Arendt, confere ao nosso ver uma indicação do modo como podemos, pois, pensar em *tensão*. Este modo implica em considerar a categoria de pluralidade e natalidade e com ela a faculdade de iniciar. O sentido do tempo não é, portanto, único e universal, pois a cada nascimento, a cada irrupção temporal desse novo começo que é o homem, uma nova articulação, um novo choque entre passado e futuro ocorre. Passado e futuro não se ligam ou se harmonizam pelo fio da tradição, mas se chocam com uma outra *força*, que em sua condição plural mantém a

---

<sup>58</sup> “Para mim, essa parábola descreve a sensação temporal do ego pensante. Ela analisa poeticamente nosso “estado interno” em relação ao tempo.” VE. p. 153

<sup>59</sup> VE pp. 154 -155



*tensão*. Cada geração que chega recebe pois, a possibilidade de iniciar um sentido para o tempo.

Entretanto, feita essa consideração, ainda é importante notarmos na análise que nossa autora procede com relação à parábola de Kafka uma outra observação. A indicação é justamente sobre o sentido em que as forças se desenvolvem. No texto de Kafka, as forças se apresentam em um sentido unilinear. Na perspectiva de Arendt, essa consideração unilinear das forças temporais fecha os espaços de atuação de ELE, de modo que ELE busca fugir a partir de suas próprias forças para uma região acima ou fora do tempo para considerar e postar-se como juiz desse embate (julgar estando fora do tempo). Evidencia-se, portanto, um embate no tempo e um juízo fora do tempo desligado dele. Ao traçar essa percepção do tempo como lacuna, que é aberta pelo homem, um espaço *determinadamente indeterminado*, ela inicia também uma crítica ao pensamento da tradição metafísica<sup>60</sup>, que se desvincula dessa situação temporal. O distanciar deste embate temporal é o pensar; mas como fazer com que o pensar não seja necessariamente uma atividade evasiva, mas que numa certa medida se mantenha conectado ao embate temporal, à lacuna aberta no tempo pelo homem? Vejamos a constatação de Arendt.

Obviamente, o que falta à descrição kafkiana de um evento-pensamento é uma dimensão espacial em que o pensar se possa exercer sem que seja forçado a saltar completamente para fora do tempo humano.<sup>61</sup>

Ao nosso ver, e novamente indicando a importância de tratarmos desse ponto para o esclarecimento do tema que nos propomos, fica claro que a necessidade dessa conexão se mostrará na articulação da categoria da aparência, em sua condição de “*primazia*”, e no uso

---

<sup>60</sup> Cf EPF p. 37

<sup>61</sup> EPF p. 38

da faculdade do juízo, como faculdade que mantém o pensamento conectado ao tempo. A descoberta da faculdade do juízo, nos moldes como Arendt a articula, é fundamental contra o que ela chama de *ilusão metafísica*, a fim de considerar as análises sob a perspectiva da pluralidade e da indeterminação das relações humanas. Neste sentido, podemos indicar uma conexão entre a faculdade do juízo e a faculdade de começar.<sup>62</sup>

Hannah Arendt identifica, portanto, nesse movimento das forças, uma mudança de direção no momento dos embates<sup>63</sup>. Assim, no choque entre as forças surge uma diagonal, em outro sentido e com diferenças em relação às duas forças anteriores, do passado e do futuro. A força resultante do choque das duas forças temporais com ELE cria uma distinção: passado e futuro são ambas ilimitadas em suas origens, e limitadas quanto ao sentido, visto que caminham em direções opostas, por isso se chocam. A força diagonal resultante, por outro lado, tem sua origem limitada e seu sentido ilimitado.

A força diagonal, ao contrário, seria limitada no sentido de sua origem, sendo seu ponto de partida o entrelaço das forças antagônicas, seria, porém, infinita quanto a seu término, visto resultar de duas forças cuja origem é o infinito.<sup>64</sup>

Talvez poderíamos afirmar com Arendt que, em termos de temporalidade, passado e futuro ganham sentido com o homem. Isto fazendo jus à sua afirmação de que o homem é um novo começo, é um início. De modo que não há uma absoluta autonomia do tempo sobre o homem, mas o homem - ELE – marca o sentido do tempo.

É neste modo, pensando o homem inserido nesta lacuna temporal, tomando a sua condição de início, de indeterminação, da possibilidade de inserir novidades, e até restaurar,

---

<sup>62</sup> “C’est dans ce sens qu’il faut comprendre à mes yeux la connexion décisive entre la faculté de juger et la faculté de commencer ( faculty of beginning), liée à son tour à la notion de natalité en tant que caractère ontologique central de la pluralité humaine.” CIARAMELLI, Fabio. Op cit. p. 63

<sup>63</sup> EPF p. 38

<sup>64</sup> EPF p. 38

que esta condição temporal significa um ponto fundamental para a compreensão do pensamento de Arendt. Falar de ação como imprevisível é falar de uma ação feita por um ELE que tem uma origem limitada, mas um sentido ilimitado. E na medida que Hannah Arendt traça esta alteração no sentido da linha temporal, como uma diagonal resultante, ensaia com isso uma metáfora para a atividade de pensar<sup>65</sup>, importante para a coisa pública, para o sentido da política. Mas um pensar fora das linhas da tradição metafísica, isto é, um pensar que não perde sua vinculação temporal.

Assim, essa condição lacunar é , conforme nossa autora, própria do modo de estar na terra do homem, ser início; mas são sobretudo atividades mentais, modos como o homem articula a realidade, configura sua visão de mundo, relaciona-se com a realidade.

Para evitar mal-entendidos: as imagens que estou aqui utilizando para indicar, de maneira metafórica e conjetural, as condições contemporâneas do pensamento, só podem ser válidas no âmbito dos fenômenos mentais.(...) apenas na medida em que pensa, isto é, em que é atemporal – ELE, como tão acertadamente o chama Kafka, e não “alguém”.<sup>66</sup>

Novamente criticando a tradição, este espaço intemporal não pode ser herdado, mas cada nova geração inserida nesta lacuna deve descobri-lo.<sup>67</sup>

Assim visualizamos de imediato a grande tarefa de uma faculdade do juízo ao abordarmos um pensamento conectado ao tempo. Com isto, ação e pensamento apresentam características próximas, são ilimitados quanto ao seu sentido. Estão numa lacuna, fora das relações causais. Estabelecem pelo seu agente e pensante, o homem ELE, um corte, uma lacuna no embate temporal. É inserido com isso um novo sentido, um novo percurso. Manter esta possibilidade do sempre inesperado, da lacuna, de cada corte no tempo inserido

---

<sup>65</sup> Cf. EPF p. 38

<sup>66</sup> EPF p. 39

<sup>67</sup> EPF p. 39

por cada humano sem subsumi-lo numa universalidade, numa uniformidade; isto é falar de tensões, manter *diferentes*, pluralidade. Foi nesse sentido que julgamos que falar dessa compreensão do tempo como lacuna era importante para iniciarmos nossa reflexão.

### **2.1.2.O evento como experiência histórica**

Após tratarmos da consideração temporal presente em Hannah Arendt, vamos nos deter agora em um princípio que, ao nosso ver, encontra um certo vínculo com as análises feitas acima. Ao falarmos do evento como experiência histórica, abordamos a concepção do evento e seu sentido a partir de sua particularidade, isto é, no evento como *singular*. A consideração do evento é feita fora da perspectiva da ciência histórica moderna de uma totalidade, onde o sentido dos eventos é percebido não nos eventos em si mesmos, mas como parte de uma causalidade histórica, que os conecta numa totalidade, única fonte de sentido.

Tomando a consideração acerca da temporalidade feita anteriormente, vimos que aquela consideração falava da percepção do tempo que é própria ao homem. Como o homem ao se inserir no tempo como novo começo, como início, abre no tempo uma lacuna, e esta condição da lacuna foi mostrada pela nossa autora como a condição do pensar, da vida do espírito, assim, a condição do homem como começo, como início é própria ao homem em todas as suas faculdades, em todo o seu modo de existência. Até na ação, essa possibilidade de uma indeterminação é possível. Sendo assim, como poderíamos visualizar essa faculdade de iniciar sem a determinação causal na ação? É neste momento da reflexão que localizamos o evento como experiência histórica.

Como já afirmamos no capítulo anterior, o pensamento arendtiano se articula em torno da categoria da pluralidade. Sendo assim, o que é particular é significativo em sua singularidade, isto é, em sua pluralidade. Um outro ponto importante a ser considerado, para esta abordagem que vamos fazer, é justamente o caráter fenomenológico da análise de Arendt. Consideração que a põe fora das abordagens tidas como objetivas da investigação moderna. Esta concepção fenomenológica implica numa consideração do fenômeno, que no sentido invocado aqui, significa um estar fora do complexo causal.

A categoria de causa, indispensável para todo o conhecimento científico, sempre significa a emergência de condições *a priori* de acordo com regras gerais.(...) Causas *a priori* explicam o que sucedem e produzem o que é conhecer na seqüência das coisas. Se causa ou causas são determinadas, o que segue de acordo com a regra geral é entretanto conhecer – o que é, isto não é um fenômeno.(tradução nossa).<sup>68</sup>

Assim, o caráter de fenômeno, que estamos apresentando aqui, diz respeito a eventos que foram originados da ação humana. Ora, ter origem na ação humana é, em certo sentido, carregar consigo aquele grau de novidade e de imprevisibilidade que é próprio da ação, como atividade que se exerce no *entre homens*. Por outro lado, a própria concepção de tempo no qual a vida do espírito transita, é marcada por esse espaço de imprevisibilidade. Tomando como base a parábola de Kafka como uma metáfora de nossa compreensão temporal, e ao propor, a partir de uma hermenêutica arendtiana, a visualização da força diagonal resultante, é possível que a conexão do pensar com a ação, nesta linha temporal que não se desvincula do tempo, seja marcada por essa característica

---

<sup>68</sup> “The category of cause, indispensable to all scientific knowledge, always signifies emergence from prior conditions in accordance with a general rule. Prior cause explains what follows and makes what is to follow something known. If cause or causes are determined, what follows in accordance with a general rule is therefore known – that is, it is not a phenomenon.” VOLLRATH, Ernst. *Hannah Arendt and the method of political thinking*. In: Social Research. Spring 1977. p. 168.

do tempo humano, *ser um início*. Com isso podemos indicar a ação como não determinada por uma relação causal. Assim, falar do evento é falar de fenômeno, no sentido que expressamos aqui, e compreendê-lo implica em visualizá-lo sem submetê-lo a generalizações; é confrontá-lo com sua própria realidade e, de certa forma, manter-se no ambiente da *aparência* sem os preconceitos da tradição.

Compreender não significa negar nos fatos o chocante, eliminar deles o inaudito, ou, ao explicar fenômenos, utilizar-se de analogias e generalidades que diminuam o impacto da realidade e o choque da experiência.(...) Compreender significa, em suma, encarar a realidade sem preconceitos e com atenção, resistir a ela – qualquer que seja.<sup>69</sup>

Assim, o que caracteriza o fenômeno é o sem precedente<sup>70</sup>. Por isso, ao falarmos de fenômeno em Arendt, estamos falando de algo que é produzido no horizonte da faculdade de iniciar do homem. Um iniciar que é parte da condição do existir do homem, a condição de natalidade<sup>71</sup>. Com isto: “*O evento ilumina seu próprio passado, ele nunca pode ser deduzido dele*”<sup>72</sup>. Seguindo esta argumentação, notamos que o evento está intimamente ligado à compreensão da temporalidade, como uma lacuna aberta pelo homem entre o passado e o futuro. Esta lacuna aberta pelo homem abre espaço para a manifestação do fenômeno, como evento histórico.

Feitas essas considerações, passemos agora a analisar, como essa perspectiva insere um tratamento distinto ao evento no ponto de vista de uma hermenêutica histórica. Um dado que é marcante para Arendt, na afirmação de que o fenômeno é um evento sem precedente, é precisamente o fato e a irrupção do evento totalitário.

---

<sup>69</sup> OT p. 12

<sup>70</sup> VOLLRATH, Ernst. Op.cit. p. 168

<sup>71</sup> “*Le Carrefour conceptuel désigné par le recouplement de ces notions – commencement, natalité, pluralité – est le propre de l’action humaine et en même temps la condition de pensabilité et d’exercice du jugement.*” CIARAMELLI, Fabio. Op cit p. 63

<sup>72</sup> Idem.

Se existe uma experiência básica que encontre expressão no domínio totalitário, então, dada a novidade da forma totalitária de governo, deve ser uma experiência que, por algum motivo, nunca antes havia servido como base para uma estrutura política, e cujo ânimo geral – embora conhecido sob outras formas – nunca antes permeou e dirigiu o tratamento das coisas pública.<sup>73</sup>

A concepção histórica de Arendt, dentro dos quadros da pluralidade e da natalidade, implica em ver na ação seu caráter de indeterminação<sup>74</sup>. Essa percepção possibilita um provável resgate da dignidade da ação, no sentido de que há uma saída das perspectivas de fatalidade; como já dissemos anteriormente, o sentido do tempo é redirecionado com a inserção do homem no fluxo temporal. Da mesma forma na história o evento singular, particular, gerado pela ação do homem tem seu sentido também revelado não numa totalidade, inserida num complexo de sucessão causal, mas na condição de sua origem, isto é, na pluralidade<sup>75</sup>. Assim eis a crítica de nossa autora ao modo como os modernos concebem a história:

Para as ciências históricas o antigo padrão de objetividade somente poderia fazer sentido caso o historiador acreditasse em que a história em sua incerteza fosse, ou um fenômeno cíclico passível de ser apreendido como um todo através da contemplação (Vico, seguindo as teorias da Antiguidade tardia, tinha ainda essa opinião), ou guiada por alguma providência divina para a salvação da humanidade, cujo plano foi revelado e cujos inícios eram conhecidos e que, portanto, poderia ser contemplada como um todo<sup>76</sup>.

Quando Arendt fala de um antigo padrão de objetividade, ela se refere ao modo grego de se referir ao evento histórico, considerando uma certa objetividade. Mas a objetividade que

---

<sup>73</sup> OT. p. 513. Ver também o texto: *“Tout ce que nous savons du totalitarisme fait preuve d’une originalité dans l’horreur qu’aucun parallèle historique approximatif ne permet d’atténuer. (...) La terrifiante originalité du totalitarisme ne tient pas à ce qu’une nouvelle ‘idée’ soit venue au monde, mais à des actes en rupture avec toute notre tradition; ces actes ont littéralement pulvérisé nos catégories politiques et nos critères de jugement moral.”* C et P. p. 68

<sup>74</sup> *“Quem quer que inicie um ato deve saber que apenas iniciou alguma coisa cujo fim ele não pode nunca prever, ainda que tão-somente por seu próprio feito já alterou todas as coisas e se tornou ainda mais imprevisível.”* EPF p. 120

<sup>75</sup> Cf. C et P. p. 75

<sup>76</sup> EPF p. 81. Ver também CH p. 217

aqui indicamos não se refere ao modo como essa categoria é abordada pela ciência moderna. O que se quer com esse padrão de objetividade (esse padrão grego) é a grandeza do próprio evento e sua singularidade, pois ao considerar o *extraordinário* do evento, “ (...) *tudo o que existe é único e sui generis*.<sup>77</sup> Assim, independente da vitória ou da derrota<sup>78</sup> do evento, o que interessava ao historiador grego era justamente preservar a grandeza do evento, contra sua dissolução na indurabilidade da ação.

Buscar a imortalidade, está aí uma meta da ação para os gregos, mas pode neste sentido parecer paradoxal, pois como buscar a imortalidade numa atividade que se mostra como efêmera? Assim, é pela recordação que a ação vai ganhando permanência contra sua transitoriedade. A função do historiador e do poeta está, portanto, relacionada a esta permanência da ação. É buscar uma imortalidade numa natureza imortal mas que se estabelece de forma cíclica. O que o evento faz é romper com este ciclo. Para garantir a imortalidade do evento - que rompe o ciclo, inaugurando uma ação de caráter indeterminado - a recordação é uma atividade (essencial) para sair da efemeridade da ação, que dura apenas no instante de sua realização.

O que para nós é difícil de perceber é que os grandes feitos e obras de que são capazes os mortais, e que constituem o tema da narrativa histórica, não são vistos como parte, quer de uma totalidade ou de um processo abrangente; ao contrário, a ênfase recai sempre em situações únicas e rasgos isolados. Essas situações únicas, feitos ou eventos, interrompem o movimento circular da vida diária no mesmo sentido em que a '*bios*' retilinear dos mortais interrompe o movimento circular da vida biológica. O tema da história são essas interrupções – o extraordinário, em outras palavras. (grifo nosso)<sup>79</sup>

---

<sup>77</sup> CH p. 217

<sup>78</sup> EPF p. 81

<sup>79</sup> EPF p 72.



Assim, os gregos encontravam ou buscavam a permanência nas coisas mais fúteis<sup>80</sup>. No plano categorial da pluralidade, o extraordinário como preocupação da história é marca, portanto, de uma história que, de certo modo, é marcada por contingências. A necessidade, quando aplicada aos eventos humanos, retira deles a sua dignidade própria e insere a história, como a ação, numa série irresistível de causalidade e de determinação.

Mas se o caráter de fenômeno é então ignorado e esquecido, encontra-se uma aparência de necessidade, a qual Hannah Arendt analisa em sua crítica da metafísica da história contemporânea. Esta confiança na necessidade (histórica ou qualquer outra) tem conseqüências políticas desastrosas : ela destrói a habilidade humana para agir e com isso o mundo do fenômeno.<sup>81</sup>(Trad. nossa)

Assim nota-se que a irrupção do evento como fenômeno extraordinário está estreitamente, para não dizer diretamente, ligada à capacidade de agir<sup>82</sup>, e isto dentro deste complexo de pluralidade, para o qual desde o início estamos chamando a atenção.

Sendo assim, novamente voltamos a justificar a importância de falarmos desse tópico como uma propedêutica para tratarmos de nosso tema. Ora, eventos particulares, extraordinários, fenômenos conforme a classificação que já explicitamos, exigem ou requerem uma faculdade que os mantenha em sua particularidade e extraordinariedade, isto é, mantenha ou preserve a *tensão*, esta diversidade, pluralidade que é própria da condição humana e do agir. Eventos que têm nos homens a sua origem. Portanto, uma faculdade ou

---

<sup>80</sup> Cf. EPF p. 75

<sup>81</sup> “*But if the character of phenomena is thus ignored and forgotten, one encounters the appearance of necessity, which Hannah Arendt analyzed in her critique of the contemporary metaphysics of history. This faith in necessity (historical or otherwise) has disastrous political consequences: it destroys the human ability to act and hence the world of phenomena.*” VOLLRATH, Ernst. Art.cit. p. 170

<sup>82</sup> “ (... ) *c’est dans l’action qu’on fait tout naturellement fond sur la nouvelle situation créée par l’événement, autrement dit qu’on le considère comme un commencement.*” C et P p. 76

habilidade para tratar estes particulares que se manifestam entre os homens, num espaço entre os homens, ou seja, público. Falamos novamente da faculdade do juízo<sup>83</sup>.

Esta abordagem, portanto, indica uma constatação de Arendt, de que para essa realidade, o modo como a mente funcionava apoiada pela tradição não tem mais eficácia. A sua suspeita com relação à modernidade é baseada numa crítica que alguns modernos fazem à tradição, mas que ainda se mantém nos quadros conceituais da tradição que questionam.

Kierkegaard, Marx e Nietzsche são para nós como marcos indicativos de um passado que perdeu sua autoridade. Foram eles os primeiros a ousar pensar sem a orientação de nenhuma autoridade, de qualquer espécie que fosse; não obstante, bem ou mal, foram ainda influenciados pelo quadro de referência categórico da grande tradição.<sup>84</sup>

O que, portanto, se apresenta é uma busca por uma outra racionalidade para abordar essa situação. Abordar fatos, eventos, fenômenos em seu caráter de extraordinários, sem ter que usar as categorias cristalizadas da tradição. Assim, ao falarmos da temporalidade, em Arendt, já demos um primeiro indício sobre o que entendemos como tensão, a existência e a manutenção de singulares, de particulares, de extraordinários, da diferença sem que se tenha que reduzi-los a uma uniformidade conceitual ou factual.

---

<sup>83</sup> *“Et c’est précisément cette étroite liaison entre jugement et commencement qui pose le problème de la possibilité de formuler dans un discours cela même qui – à cause de son caractère inaugural, initial, inédit, à cause de son eracinement dans l’imprévisible spontanéité du commencement – résiste à la prise du discours et s’avère en quelque sorte indicible; toutefois, c’est précisément à partir de l’exigence à son tour incontournable de le soustraire à l’arbitraire du fait accompli qu’émerge la responsabilité de juger.”* CIARAMELLI, Fabio. art.cit. pp. 63-64

<sup>84</sup> EPF p. 56

## **2.2. Repensando a aparência com Arendt**

Ao pretender falar sobre o tratamento que Hannah Arendt dispensa à aparência, vamos adentrar em um campo repleto de considerações que advém da tradição do pensamento ocidental. Para considerarmos o modo como a aparência foi sendo mirada pela tradição, vamos fazer menção à alegoria da caverna de Platão<sup>85</sup>. Esse texto é paradigmático para Arendt, em se tratando da determinação de uma debilidade ontológica e valorativa em relação à aparência<sup>86</sup>.

O texto de Platão enfoca a aparência como uma realidade de sombras, propícia ao engano, onde a aparência acaba por assumir uma espécie de realidade imprópria ou contraditória à verdade. Há, na ótica platônica, uma hierarquia valorativa mais elevada em relação ao modo de vida que se eleva das sombras da caverna, espaço da aparência, para a luz que tudo envolve e desvela no plano das *idéias*. Na alegoria da caverna, esse plano é representado pelo sol que a tudo ilumina e por isso proporciona o verdadeiro ser das coisas; ver as coisas tais como elas são. Podemos notar uma dupla realidade das coisas, uma é a que aparece em meio às sombras da caverna marcadas por uma debilidade ontológica. Elas necessitam de algo que lhes dê fundamento, que justifique o seu modo de ser, de modo que o ser verdadeiro não é o que aparece na caverna, mas o que está fora dela. Para se chegar ao que está fora da caverna é necessário evadir-se dela, distanciar-se das sombras que envolvem o que aparece. Este é o ofício do filósofo. Ao observar a alegoria pode-se perceber que do grupo que está na caverna apenas um se liberta das correntes e consegue elevar-se até a via que dá acesso à desveladora luz que procede do sol. Na interpretação de

---

<sup>85</sup> PLATÃO, *A república*. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. 7ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993. pp. 317-326

<sup>86</sup> Cf. EPF pp. 148-156

Hannah Arendt, este tratamento que Platão confere à aparência ao colocá-la sob a ótica de uma debilidade valorativa e ontológica indica uma tendência à tirania do filósofo.

O rei-filósofo – a solução de Platão -, cuja “*sabedoria*” resolve os dilemas da ação como se fossem problemas de cognição solucionáveis, é apenas uma – e de modo algum a menos tirânica - variedade de governo de um só homem.<sup>87</sup>

O fato é que, alcançando a suposta luz da verdade que está exterior à caverna, o filósofo está de posse da medida e do fundamento do que aparece nas sombras da caverna, ele está apto para governar.<sup>88</sup> Vamos notar que se empreende um conflito entre os que estão na caverna e aquele que retornou do reino da luz expositora da verdade. O que o filósofo diz não é compreendido, o mundo dos que vivem na caverna é irreal para o filósofo. Um abismo foi aberto e uma tensão foi estabelecida. O que Hannah Arendt irá perceber é que, justamente em torno desta tensão é que está inserido o que ela vinha chamando em suas observações de falácias metafísicas<sup>89</sup>, isto é, afirmar uma primazia das coisas invisíveis acessíveis ao pensamento em relação às coisas que aparecem e que são acessíveis aos sentidos.

Ora a metafísica não oferece somente uma imagem deformada das atividades visíveis do homem, mas também das suas atividades invisíveis, mentais, e do pensamento como referência primeira. Ela( a metafísica tradicional) considera o pensamento como uma contemplação passiva, não discursiva, exercida em uma solidão total e debruçada sobre um conhecimento mudo( silencioso) da verdade (absoluta).<sup>90</sup>

---

<sup>87</sup> CH p. 233

<sup>88</sup> Cf CH p. 238

<sup>89</sup> Cf VE p. 159

<sup>90</sup> “ *Or la métaphysique ne donne pas seulement une image déformée des activités visibles de l’homme, mais aussi de ses activités invisibles, mentales, et de la pensée au premier chef. Elle considère la pensée comme une contemplation passive, non discursive, exercée dans une solitude totale et débouchant sur une connaissance muette de la vérité (suprême)*”. PEETER, Remi. *La vie de l’esprit n’est pas contemplative- Hannah Arendt et le démantèlement de la vita contemplative*. In: *Hannah Arendt et la modernité*. Paris: VRIN; 1992, pp. 10-11

Começa então aqui a nossa reflexão em torno do modo como Arendt compreende a aparência no todo de seu pensamento. Vamos, então, tentar delimitar neste item de nosso trabalho, como no conjunto do pensamento arendtiano, falar da aparência e do que não aparece implica em conferir, a estas duas realidades, um status diferente do que vinham recebendo da tradição. Isto é possível para Arendt, em função da condição por ela identificada da era moderna no aforismo de René Char, já citado por nós, “*Notre héritage n’est precede d’aucun testament*”<sup>91</sup>.

Quando falamos de aparência o que queremos dizer? Arendt constata que há em comum entre todo aquele que nasce, o fato de que sua condição implica em aparecer. Até mesmo o filósofo não é isento desta condição, como humano, simplesmente como homem, aparece.

Os homens nasceram em um mundo que contém muitas coisas, naturais e artificiais, vivas e mortas, transitórias e sempiternas. E o que há de comum entre elas é que aparecem e, portanto, são próprias para serem vistas, ouvidas, tocadas, provadas (...) O mundo das aparências é anterior a qualquer região que o filósofo possa escolher como sua “verdadeira” morada<sup>92</sup>.

Assim antes de especificarmos mais o que desejamos falar, é importante que não se perca de vista que a pluralidade é lei da terra, os homens existem no plural<sup>93</sup>. Alguns comentadores afirmam em Arendt uma primazia da aparência, mas o que queremos propor aqui em função da perspectiva de tensão com a qual estamos trabalhando, é que em Arendt nem mesmo sobre a aparência podemos afirmar uma posição de primazia. Há sim, uma espécie de desmantelamento<sup>94</sup> ou desconstrução do modo metafísico, tradicional, de

---

<sup>91</sup> EPF p. 28

<sup>92</sup> VE p. 20

<sup>93</sup> Cf VE p. 17

<sup>94</sup> Cf AGUIAR, Odílio Alves. *O espectador como metáfora do filosofar em Hannah Arendt*. In: *Transpondo o abismo*. p. 83. Cf também VE p. 159.

consideração das realidades, do que aparece e do que não aparece, e isto possibilita ver nestas categorias novas possibilidades. Assim, pode se ver no passado, no que já fôra pensado, novidades; “ *De início, indico aqui um primeiro denominador comum entre ela mesma e Heidegger, o que consiste num esforço de descobrir a pura (cândida) novidade porque o fio da tradição esta rompido*”<sup>95</sup> (trad. nossa). Falar de uma posição de primazia implicaria, no contexto de nosso trabalho, em uma contradição quanto a nossa afirmação, de que o pensamento de Arendt é permeado por uma *tensão*, e essa se funda na categoria de pluralidade, a qual suporta a diferença. Assim, uma afirmação de nossa autora referente a esta relação nos intriga e nos impulsiona a investigar: “ *Neste mundo em que chegamos e aparecemos vindos de lugar nenhum, e do qual desaparecemos em lugar nenhum, Ser e Aparecer coincidem*”<sup>96</sup>. Nossa pergunta é : Em que sentido podemos afirmar que ser e aparecer coincidem? Coincidir significa ser o mesmo? Está aí uma afirmação que elimina a primazia? Independente de ser ela do ser ou da aparência? É diante desta perplexidade que vamos argumentar.

Essa diferenciação e distinção são percebidas quando falamos, e principalmente no contexto arendtiano, do pensar e do agir. Jacques Taminiaux faz uma análise interessante a respeito dessa relação. A análise de Taminiaux nos leva a pensar numa releitura da relação pensar e agir sem, necessariamente, incorrer numa primazia, ou em outras palavras, falar em aparecer e ser sem incorrer em uma sobrevalorização de um deles. Taminiaux mostra que Arendt percebe a importância do retirar-se para pensar como uma atividade importante para as outras faculdades, e falo mais, importante para a coisa pública. “*Esta*

---

<sup>95</sup> “ *Ceci indique déjà un premier commun dénominateur entre elle-même et Heidegger, qui consiste dans l’effort de découvrir le passé à nouveaux frais précisément parce que le fil de la tradition est rompu.*” TAMINIAUX, Jacques. *La fille de Thrace et la penseur professionnel- Arendt et Heidegger*. Paris:Édition Payot, 1992. p.13

<sup>96</sup> VE p. 17

*interrogação fundada sobre a descoberta de uma espécie de retirada é na realidade essencial para a vida do espírito e necessária para pensar, para querer e para julgar”*<sup>97</sup> (Trad. nossa). Para tornar isto mais evidente podemos afirmar também com as palavras de Hannah Arendt. “*Em contrapartida, nem a vontade nem o juízo, embora dependentes da reflexão preliminar que o pensamento (grifo nosso) faz sobre os seus objeto, ficam presos a essa reflexão.*”<sup>98</sup> Em torno dessas afirmações, o que queremos propor é a compreensão de que quando falamos de *tensão*, pensar o ser e o aparecer, nestes termos, implica em os considerarmos sem uma hierarquia ontológica ou valorativa, em relação à aparência. O que indicamos é a manutenção da diferença sem eliminá-la por uma sobreposição. O conflito do modo de vida do filósofo, e dos que estão envolvidos nos negócios humanos na polis, foi resolvido por Platão, na interpretação de Arendt, com a supremacia do filósofo. Era o saber do filósofo que era afirmado como um princípio de autoridade.

Platão foi o primeiro a introduzir, em lugar do antigo desdobramento da ação em começo e realização, a divisão entre os que sabem e não agem, e os que agem e não sabem, de sorte que saber o que fazer e fazê-lo tornam-se dois desempenhos inteiramente diferentes.<sup>99</sup>

Assim o que vamos percebendo é a ocorrência da necessidade de uma faculdade ou capacidade que articule os diferentes, as fronteiras sem eliminá-las, que faça valer a lei da pluralidade. Há um pensar que se desliga da aparência, da ação, lida com invisíveis e ou quer ser superior e sujeitá-la. Há uma ação que não é atingida pelo “*sopro do pensamento*”<sup>100</sup> e não consegue ser desperta ou visualizar sentido, significados. Assim, talvez já poderíamos afirmar que são modos de vida do homem, e não o homem definido

---

<sup>97</sup> “*Cette interrogation se fondait sur la découverte qu’un tel retrait est en réalité essentiel à la vie de l’esprit et nécessaire pour penser, pour vouloir et pour juger.*” TAMINIAUX, Jacques. Op. cit. p. 34

<sup>98</sup> VE p. 71; Cf também p. 60

<sup>99</sup> CH p. 235

<sup>100</sup> Cf VE p. 131

conforme estes modos de vida isolados. Uma diferença sem articulação, sem um contado, ou uma eliminação gera uma violência; a imposição de um silêncio, uma mudez, incomunicação, ausência de discurso; o conflito da Caverna.

Um dado interessante, que nos chama a atenção no texto de Taminiaux, é a estória que ele coloca para ilustrar a sua reflexão ao leitor que é a “*Fille de Thrace*”<sup>101</sup>. Nesta estória a mulher, uma serviçal provavelmente, ri, debocha de Tales ao vê-lo cair em um “*buraco*”, por estar distante do que de imediato atinge os seus sentidos. Ele está absorvido pela contemplação. Está contemplando os astros. Para nossa reflexão mora aí uma inquietação, ousaria até dizer uma inquietação arendtiana em relação ao “*pensador profissional*”. Perder a realidade é um risco que ronda aquele que se dedica às atividades do espírito, “*(...) uma retirada do mundo que está presente para os sentidos(...)*”<sup>102</sup>, como aconteceu com Tales, na estória a que estamos nos referindo. Um dado é importante, e é bom o termos em mente, se nos conduzirmos pelas considerações da tradição, pela visão de que a aparência é ontologicamente decadente, perder a realidade pode não apenas ser um risco, mas uma meta, ou seja, buscar uma realidade não de sombras esmaecidas, mas de luz e plenitude de ser. “*(...) as Aparências, como disse Kant, “devem ter um fundamento que não seja ele próprio aparência”*”<sup>103</sup>. Contra este *pré-conceito* transmitido pela tradição, já afirmamos que nascemos enquanto homens, primeiramente, e nisto aparecemos. O aparecer é o primeiro fato da vida cotidiana. Enquanto vivos não há como negar o aparecer.

A primazia da aparência é um fato da vida cotidiana da qual nem o cientista nem o filósofo podem escapar, ao qual têm sempre que voltar em seus laboratórios e em seus estudos, e cuja força fica demonstrada pelo fato de nunca ter sido

---

<sup>101</sup> Cf TAMINIAUX, Jacques. Op. cit. p. 11

<sup>102</sup> VE p. 60

<sup>103</sup> VE p. 21



minimamente alterada ou desviada por qualquer coisa que eles tenham descoberto quando dela se afastaram<sup>104</sup>.

Nossa autora afirma com insistência e, em companhia de Kant que o filósofo sempre continua um homem como você e eu<sup>105</sup>. Assim, o que queremos alertar é para o fato de que incorrer numa supremacia, seja de uma ou outra realidade, implica num risco de se perder a humanidade. Manter a pluralidade, a diferença sem suprássumi-la é de certa forma permanecer na humanidade.

Quando acima falamos dos riscos do pensamento, e agora do risco da perda da humanidade, outra alegoria já citada, e voltamos a ela por estar presente no horizonte hermenêutico de Arendt, é a alegoria da caverna. O filósofo da alegoria da caverna retorna à caverna. Porque ele retorna? Enquanto homem não haveria a possibilidade de evadir-se em definitivo das sombras da caverna? É possível que more aí a indicação do que estamos insinuando, esse fato da existência dessas duas realidades sem necessariamente uma hierarquia de uma sobre a outra. Arendt se posiciona fora de uma afirmação de primazia de um desses modos de vida, no caso dos antigos e também de Heidegger, uma primazia do *bios theôrêtikos*<sup>106</sup>. Como nossa condição é de uma lacuna ou de um fio rompido da tradição, podemos nos re-apropriar da alegoria e ver nela, dentro do espírito investigativo arendtiano, a expressão de uma metáfora da condição plural do homem que estamos afirmando. Nela o homem está inserido na ação, nos negócios humanos. Está na aparência, é visto e vê, como espectador está também entre espectadores. Nesta condição ele também se retira, afasta-se do cotidiano, para dialogar consigo; mesmo nesta retirada ainda persiste a pluralidade. O pensar, nestes termos arendtianos, não é uma solidão, é um estar consigo

---

<sup>104</sup> VE p. 21

<sup>105</sup> LFPK p. 114

<sup>106</sup> Cf TAMINIAUX. Op cit. p. 22

mesmo. Assim podemos afirmar novamente, o filósofo é simplesmente um homem. A atividade do pensar tem uma duração, em seguida está-se novamente entre os homens, envolto pelos negócios humanos, aparência entre aparências. Na tradição o que se transmite é uma hierarquia, que acaba por gerar uma desconfiança e uma *desconexão* entre essas atividades e realidades. Note-se que nas duas alegorias tratadas (a caverna e a *Fille de Thrace*), na estória da “*Fille de Thrace*”, Tales é ridicularizado, seu comportamento em relação aos outros é tido como *atípico*, por isso a mulher ri do desligamento que o leva a um tropeço, há uma aparente inabilidade com o que imediatamente lhe está dado aos sentidos. Na alegoria da caverna o conflito é estabelecido, o filósofo não se faz compreender, é agora um estrangeiro em sua pátria.

E se lhe fosse necessário julgar daquelas sombras em competição com os que tinham estado sempre prisioneiros, no período em que ainda estava ofuscado, antes de adaptar a vista – e o tempo de se habitar não seria pouco- acaso não causaria o riso, e não diriam dele que, por ter subido ao mundo superior, estragara a vista, e que não valia a pena tentar a ascensão? E a quem tentasse soltá-los e conduzi-los até cima, se pudessem agarrá-lo e matá-lo, não o matariam?<sup>107</sup>.

É diante desse conflito, que apontamos para o fato de que há um abismo entre o pensar e o agir, entre esse modo de conceber a aparência e o ser. O que indicamos é a necessidade de transpormos o abismo, sem tapar o fosso que há entre os extremos. Os dois lados do abismo existem porque há o outro, fechar o abismo implicaria em fazer com que os lados deixassem de existir. É tendo a pluralidade como horizonte que podemos propor essa interpretação. Assim não falamos de primazia da aparência, mas de Aparência e de Invisível; pensar e agir. O estar entre os homens nos dá a realidade, o retirar para pensar

---

<sup>107</sup> PLATÃO. Op cit . p. 321

nos alerta sobre a realidade<sup>108</sup>. Mas como tornar comunicável o que o pensamento articula? É neste espaço de tensão que visualizamos a faculdade do juízo; por ser esta, via de encontro entre pensamento e ação: “ *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>109</sup>.

A um leitor menos atento pode parecer que o que Hannah Arendt pretende é dar uma primazia à aparência, mas isso seria apenas uma inversão na consideração transmitida pela tradição. Jacques Taminiaux indica, em sua introdução à obra *La Fille de Thrace*, como Arendt vai se reconciliando com a atividade de pensar, e em especial, como isso se dá na obra a *Vida do Espírito*. Um modo, digamos interessante de tratar essa relação entre o que aparece e o que não aparece é a perspectiva do espectador. Para essa consideração do espectador é importante ter em vista que o mundo das aparências, nessa forma de análise, não é necessariamente objetivo. Queremos dizer com isso que não é um mundo apenas de objetos, coisas para serem conhecidas. Mas é um mundo de fenômenos (quebram a seqüência causal) a serem significados. Um mundo que aparece em diversas perspectivas, um modo de percepção plural. Entretanto, cabe salientar que é o próprio aparecer que nos impulsiona a pensar. O modo socrático, visto com bons olhos por Arendt, indica esse modo de um pensamento que é atividade; uma atividade vital, que se afasta para analisar opiniões e o que aparece entre os homens, mas não perde o vínculo com a realidade que está no entre homens.

(...) na verdade o único modo que me ocorre para dar conta da pergunta, é procurar um modelo, um exemplo de pensador não-profissional que unifique em sua pessoa

---

<sup>108</sup> Cf. VE p. 144

<sup>109</sup> VE p. 145

duas paixões aparentemente contraditórias, a de pensar e a de agir. Essa união não deve ser entendida como a ânsia de aplicar seus pensamentos ou estabelecer padrões teóricos para a ação, mas tem o sentido muito mais relevante do estar à vontade nas duas esferas e ser capaz de passar de uma à outra aparentemente com a maior facilidade. (...) em resumo, um pensador que tenha permanecido sempre um homem entre homens (...)<sup>110</sup>.

Pensar não é, portanto, uma atividade cognoscitiva, que impõe uma verdade, mas uma atividade de significação. Aqui vale, portanto, o modo como já tratamos o fenômeno ao falarmos do evento e seu significado histórico. É um aparecer intervalar, descontínuo, de modo que no horizonte da pluralidade pode-se sustentá-la, isto é, manter diferenças<sup>111</sup>. Assim, mudar as perspectivas dessas realidades, do que aparece e do que não aparece, a fim de manter as diferenças sem anulá-las sob o domínio de uma categoria, implica na mudança do status do filósofo e do político. Notando que há ganhos para a coisa pública quando se pensa e, que o contato com a realidade mantém o filósofo na humanidade, a figura que parece despontar é a do espectador: “*O espectador nem visa a um distanciamento completo do mundo para depois adequá-lo à contemplação, nem a substituir o processo de deliberação inerente à esfera pública.*”<sup>112</sup>. O espectador é um modo de ser no qual, pela atividade de pensar e agir, há uma reconciliação com a humanidade, isto é, com seu modo plural de existir.

Afirmamos portanto que ao falarmos de tensão, e para isso considerando a pluralidade como categoria central, o modo de conferir um status superior ao invisível em relação à aparência tem sua estrutura dismantelada por Arendt. O modo arendtiano de consideração toma a aparência e o que não aparece sem um status de superioridade valorativa e ontológica. Mantém-se o abismo, a diferença, mas há uma *ponte* que transpõe o

---

<sup>110</sup> VE p. 126

<sup>111</sup> Cf. AGUIAR, Odílio Alves. Art.cit. p. 90

<sup>112</sup> AGUIAR, Odílio Alves. Art.cit p. 95. Cf. Também VE p. 374

abismo e possibilita o contato. Entre a radicalidade do pensar do filósofo e o agir sem a análise do significado pelo político, está o espectador, que julga, considera os particulares, e assim permanece na pluralidade.

### **2.3.A experiência resistente da polis**

Pode até parecer repetitivo, mas novamente vamos passar de alguma forma pelo modo como Hannah Arendt compreende a experiência temporal. O título é provocativo, *a experiência resistente da polis*. O que pode estar implicado nesta frase? O que pode vir a ser uma experiência resistente? A indicação da polis seria uma espécie de nostalgia política de uma vivência longínqua que já não existe mais? Muitos podem ser os questionamentos e também as críticas, até mesmo dizer que é um pensamento nostálgico. Entretanto, no clima de *tensão*, isto é, da diversidade sustentada vamos tentar expor como a polis, neste caso, não significa necessariamente uma nostalgia, e mais, que ser resistente pode ser muito mais uma novidade do que necessariamente uma permanência do antigo.

Novamente temos que afirmar que o fio da tradição se encontra rompido. E Hannah Arendt se alinha, de forma explícita, com aqueles que se dedicaram a esta desconstrução.

Em outras palavras, juntei-me claramente às fileiras daqueles que, já há algum tempo, vêm tentando desmontar a metafísica e a filosofia, com todas as suas categorias, do modo como as conhecemos, desde o seu começo, na Grécia, até hoje. Tal desmontagem só é possível se aceitarmos que o fio da tradição está rompido e que não podemos reatá-lo.<sup>113</sup>

A obra *A condição humana* expressa, de algum modo e diria até mesmo declarado, uma desconstrução de conceitos enrijecidos pela tradição do pensamento ocidental. A princípio,

---

<sup>113</sup> VE p. 159

Arendt coloca seu modo de compreender em função do que será articulado sobre a *vita activa*.

Com a expressão *vita activa*, pretendo designar três atividades humanas fundamentais: labor, trabalho(fabricação-obra) e ação<sup>114</sup>. Trata-se de atividades fundamentais porque a cada uma delas corresponde uma das condições básicas mediante as quais a vida foi dada ao homem na Terra.<sup>115</sup>

Em seguida nossa autora expõe o sentido e o modo como a *vita activa*, objeto de sua análise, foi tratada pela tradição.

A expressão *vita activa* é perpassada e sobrecarregada de tradição. É tão velha quanto a nossa tradição de pensamento político, mas não mais velha que ela..E essa tradição, longe de abranger e conceitualizar todas as experiências políticas da humanidade ocidental, é produto de uma constelação histórica específica: o julgamento de Sócrates e o conflito entre o filósofo e a polis. Depois de haver eliminado muitas das experiências de um passado anterior que eram irrelevantes para suas finalidades políticas( grifo nosso), prosseguiu até o fim, na obra de Karl Marx, de modo altamente seletivo. A própria expressão que, na filosofia medieval, é a tradução consagrada do *bios politikos* de Aristóteles, já ocorreu em Agostinho onde, como *vita negotiosa ou actuosa*, reflete ainda o seu significado original: uma vida dedicada aos assuntos públicos e políticos.<sup>116</sup>

Hannah Arendt mostra em que consiste, ao seu modo, a *vita activa*, mas mostra também que no desenvolver da tradição algumas experiências foram sendo esquecidas, ofuscadas, principalmente em função das finalidades e conflitos que guiaram a formação dessa tradição. Mas por outro lado é importante voltarmos nosso olhar para a afirmação que ela faz ao final do texto que citamos, ela declara que essa *vita activa* ainda explicita o seu significado original, que é o de uma vida dedicada aos assuntos públicos. Diante dessa constatação, o trabalho de Arendt, neste sentido, foi o de desmontar essas peças conceituais, e a partir do significado original de *vita activa* ir desvelando o que estava

---

<sup>114</sup> Sobre os problemas com a tradução de Roberto Raposo, em relação à distinção entre trabalho e obra (labor/ work) na edição brasileira, ver o comentário de MAGALHÃES, Theresa Calvet. *A categoria de Trabalho (labor) em H. Arendt*. In: Ensaio, n.14 ;1984. p. 134. ver também a nota 7 deste artigo.

<sup>115</sup> CH p.15

<sup>116</sup> CH p.20

ofuscado pela sombra da tradição, e mais ainda, possibilitando a irrupção de novidades a partir das alternativas abertas por esse desmonte.

Novamente nos colocamos ao lado, melhor dizendo, junto ao modo de compreensão da temporalidade de Hannah Arendt. A situação histórica- temporal é a de localizar-se para além da vitória ou da derrota, enfim para voltar-se para o evento, para o fenômeno e para as possibilidades abertas por sua manifestação. O sentimento é o de um tesouro perdido, sem um legado transmitido, uma possibilidade de apropriação. Podemos, então, nos perguntar: onde podemos visualizar a polis nesse contexto? Ora, quando Arendt se coloca numa posição de desmonte da tradição, saindo de suas *sombras* e ofuscamentos de significados e experiências, ela se coloca de frente com o conflito já citado do filósofo com a polis. Seu desmonte, esse olhar a experiência conflituosa entre o filósofo e a polis, lança-a para um *locus* privilegiado para se pensar o sentido da política, sua origem; a polis e seu momento pré-filosófico. É ali, neste *locus* pré-filosófico, que ela verá as possibilidades que foram ocultadas ou esquecidas em função talvez da desconfiança do filósofo em relação aos negócios humanos, enfim seu conflito com a polis.

Pensar à sombra da ruptura da tradição significou, para Arendt, redescobrir as possibilidades de um pensamento crítico que se instituiu como um repensar o passado para chegar até o seu impensado, isto é, para chegar até a origem democrática da política, que a tradição não legara ao futuro.<sup>117</sup>

É neste sentido que visualizamos o significado da polis no pensamento de Hannah Arendt, ir ao ponto de origem da política, e em especial em seu modo democrático, de uma liberdade plural, isto é, uma igualdade na diferença, sustentadora de tensões, onde a palavra

---

<sup>117</sup> DUARTE, André. *Hannah Arendt entre Heidegger e Benjamin – a crítica da tradição e a recuperação da origem da política*. In: MORAIS, Eduardo Jardim de; BIGNOTTO, Newton (organizadores). *Hannah Arendt – diálogos, reflexões, memórias*. Belo Horizonte:Ed. UFMG, 2001. p.69.

é o elemento de articulação das diferenças . E mais, pensar o impensado<sup>118</sup> e tornar possível as possibilidades resistentes e abertas, mas ainda não realizadas.

Um outro ponto nos interessa ao falarmos da polis como um pensamento resistente. Quando falamos da polis pela memória do modo originário de sua organização, temos acesso a um tipo peculiar, se comparado ao modo moderno de organização da sociedade política, de se tratar as esferas pública e privada. Arendt constata que, na modernidade, público e privado tiveram suas fronteiras abaladas. Poderíamos dizer que suas demarcações modernas se assemelham a linhas pontilhadas, onde a distinção é sutil, esmaecida, com seu fim em andamento. Na análise de Arendt o despontar do social<sup>119</sup> e a sua efetiva forma moderna de efetividade representada na figura do Estado nacional, evidenciou um fenômeno novo, que despertou perplexidades em relação à fronteira entre o público e o privado. *“Em nosso entendimento, a linha divisória é inteiramente difusa, porque vemos o corpo de povos e comunidades políticas como uma família cujos negócios diários devem ser atendidos por uma administração doméstica nacional gigantesca.”*<sup>120</sup>. O objetivo de Arendt é uma recuperação da dignidade da política, a fim disso ela assume uma postura crítica contra o modo platônico de conceber a política, numa aura de desconfiança e de

---

<sup>118</sup> Sobre este modo arendtiano de considerar o passado e fazer nele um retorno crítico no sentido de uma abertura de possibilidades, há alguns comentadores que articulam reflexões em torno da influência de Heidegger e Benjamin no modo como Arendt articula a relação com o passado. Para uma análise mais detalhada dessa questão, e que pelo tema que abordamos não nos deteremos nele, sugiro como leitura para iniciar-se nesta análise. TAMINIAUX, Jacques. Op. Cit. ; \_\_\_\_\_Arendt, disciple de Heidegger? Études Phénoménologiques, n. 2, 1985. DUARTE, André. *Pensamento à sombra da ruptura: política e filosofia no pensamento de Hannah Arendt*. São Paulo: Paz e Terra, 2000. Sugerimos também o artigo citado no corpo deste texto. *“(…) Arendt buscou inspiração no gesto filosófico subjacente ao projeto heideggeriano de destruição (Destruction) dos sedimentos metafísicos que tornam a tradição filosófica uma instância de encobrimentos do passado em sua possibilidades primordiais, as quais, entretanto, ainda poderiam ser reapropriadas e repetidas no presente.”*DUARTE, André. In: *Hannah Arendt – diálogos, reflexões, memórias*. p.71. *“Par ces trois traits – déconstruction, mémoire, regard actuel - , il ne fait nul doute à mes yeux que cette démarche phénoménologique s’apparente dans son style à celle que conduisait à l’époque de Marburg Martin Heidegger. Dans son style, mais non poit dans son contenu, comme je l’indiquerai plus loin.”*. TAMINIAUX, Jacques. Op.cit. p. 41

<sup>119</sup> CH p. 37

<sup>120</sup> CH p.37



sobrevalorização ontológica referente aos negócios humanos. Por outro lado, ela identifica esta marca do pensamento platônico no corpo da tradição do pensamento político. Ao ver de Arendt, a indistinção de fronteiras começa quando se identifica fabricação com política, ou fabricação com ação, isto contra o receio e a desconfiança para com a ação, em razão de seu caráter de imprevisibilidade. Assim, manter diferenças ou sustentar determinadas distinções é um ponto chave para compreendermos o pensamento de Arendt, e sobretudo no modo de compreensão que propomos, isto é, a consideração do caráter de tensões que não são dissolvidas.

Diante do modo próprio de nossa autora considerar os eventos históricos vemos que, *“Arendt lidou com o passado, com a história e com a origem do político, denominando sua tarefa hermenêutica como uma ‘Perlenfischerei’ , a pesca das pérolas perdidas no fundo do oceano.”*<sup>121</sup> A polis emerge, portanto, como esta pérola valiosa para o pensamento político, e repleta de um excesso, ou seja um excesso de possibilidades abertas a fim de olharmos para as perplexidades da era moderna, e seu eclipse da esfera pública e da dignidade da política. Desta desconstrução emana uma pérola:

Na experiência da polis que, com alguma razão, tem sido considerada o mais loquaz dos corpos políticos, e mais ainda na filosofia política que dela surgiu, a ação e o discurso separaram-se e tornaram-se atividades cada vez mais independentes. A ênfase passou da ação para o discurso, e para o discurso como meio de persuasão não como forma especificamente humana de responder, replicar e enfrentar o que acontece ou o que é feito. O ser político, o viver numa polis, significava que tudo era decidido mediante palavras e persuasão, e não através de força ou violência. Para os gregos, forçar alguém mediante violência, ordenar ao invés de persuadir, eram modos pré-políticos de lidar com as pessoas, típicos da vida fora da polis(...).<sup>122</sup>

---

<sup>121</sup> DUARTE, André. Art.cit. p.77. Este modo de recuperação histórica segundo o autor que citamos é de certa forma uma herança benjaminiana no pensamento de Hannah Arendt, ou seja , uma influência do modo de concepção histórica de Walter Benjamin. Sobre isso Cf o texto citado, DUARTE, André. *Pensamento à sombra da ruptura: política e filosofia no pensamento de Hannah Arendt*. São Paulo: Paz e Terra, 2000 ; principalmente para ver com mais clareza a influência de Heidegger e Benjamin no pensamento de Arendt.

<sup>122</sup> CH p. 36.

Esta constatação, feita por Arendt, dá-nos o caráter de consideração e importância da polis como esta *pérola*, como assim nos referimos há pouco, como um remexer em destroços que revelam novas possibilidades. Falar de um modo de organização que exorcisme a violência da cena pública é de fundamental importância para Arendt, afinal o totalitarismo representou para ela aquele evento que desautorizou todos os conceitos da tradição política<sup>123</sup>, isto é, um evento ainda nunca ocorrido na tradição. Essa constatação, pode ser o indício de sua admiração por aquela experiência política originária, e daí propor a possibilidade de um espaço sem violência, ou a sua mera insinuação em uma época em que a violência se tornou um instrumento político. Assim, com ela podemos dizer que a violência elimina a política. “ *A violência pode destruir o poder, mas é incapaz de criá-lo*”<sup>124</sup>.

Arendt faz um grande esforço para compreender o evento totalitário, a modernidade, sua experiência e as possibilidades peculiares destes tópicos. Ela afirma que o compreender nos reconcilia com a realidade, ou melhor, nos reconcilia com o mundo, isto é provocativo, reconciliar-se com o mundo talvez possa indicar um estar a vontade no mundo. É possível que isto indique uma tentativa de se sair da postura incômoda que o mundo provoca no filósofo. O estar na polis é incômodo para o filósofo. E mais, compreender é para Arendt uma atividade plural sempre cambiante, é estar num complexo de possibilidades, é estar imerso na diferença. “*É uma atividade sem fim, sempre em mudança e variada, para fixar-nos e nos ajustarmos ao real, nos reconciliar com ele e nos*

---

<sup>123</sup> C et P. p. 68.

<sup>124</sup> DV. p. 31

*esforçar para estar em harmonia com o mundo* (trad. nossa).”<sup>125</sup>. Entretanto, há um detalhe que motiva Arendt a ir remexendo nos destroços da tradição, e que está em relação direta com a atividade de compreensão, pois tentar compreender é uma forma de se lançar na busca por um sentido. Qual o sentido da política? É provável que tenhamos que ir para além da política tal como a vemos, permeada pela burocracia, pela violência e pela participação limitada<sup>126</sup>. Neste caso acionamos novamente a importância de compreender: “*A compreensão precede e prolonga o conhecimento. A pré-compreensão que está na base de todo o saber e a compreensão autêntica que o transcende tem em comum o dar sentido ao saber.* (trad.nossa)”<sup>127</sup> É nesta busca de sentido que Arendt se move e é neste intuito que nos deparamos com a polis. Arendt afirma que o sentido da política é a liberdade, mas onde a visualizamos? A polis, como uma experiência original, estabelece um espaço para a liberdade, um espaço público, a liberdade no espaço público se manifesta no discurso e no agir. O espaço da família, diferentemente da polis, é o espaço da necessidade, da violência. Olhar a política do ponto de vista do social - onde o público e o privado, liberdade e necessidade, violência e poder não têm fronteiras definidas - causa perplexidade em Arendt. A polis com sua experiência específica de liberdade, e seu modo de articular diferenças, pela palavra, é paradigmática para ela.

Se queremos compreender o que especifica aquela polis que é como o “leitmotive”, o a priori do pensamento de Arendt, ela o faz ao sublinhar as condições, a saber a dupla distinção 1) entre a esfera privada e a esfera pública; 2) entre o mundo da fabricação e o mundo da ação. (Trad. nossa)<sup>128</sup>

---

<sup>125</sup> “ *C’est une activité sans fin, toujours changeante et variée, par laquelle nous nous ajustons au réel, nous réconcilions avec lui et nous efforçons d’être en harmonie avec le monde.*” C et P. p. 66

<sup>126</sup> “(...) *embora todo poder emana do povo, ele o detém apenas nos dias de eleições. Depois disso ele se torna propriedade dos governantes.*” DR. p. 189

<sup>127</sup> “ *La compréhension précède et prolonge la connaissance. La précompréhension qui est à la base de tout savoir et la compréhension authentique qui le transcende ont en commun de donner sens au savoir.*” C et P p. 69

<sup>128</sup> “ *Si l’on veut comprendre ce qui spécifie cette polis qui est comme le leitmotiv, l’a priori de la pensée d’Arendt, il faut en souligner les conditions, à savoir la double distinction 1) entre sphere privée et sphere*

Este modo próprio da polis revela para Arendt possibilidades de se tematizar a liberdade como sentido da política, de se resgatar o sentido da política pensando para além da causa ofuscada, e até derrotada, da liberdade na história da tradição política. Neste sentido, as revoluções da era moderna são, para nossa autora, uma manifestação desse retorno sempre novo dessa causa da liberdade. Uma liberdade antiga, perdida ou esquecida pela tradição, mas que como uma *nova novidade* sempre irrompe nesses momentos, onde o espírito revolucionário reivindica a fundação da liberdade. “*É crucial, portanto, para a compreensão das revoluções da idade moderna, que a idéia de liberdade e a experiência de um novo começo sejam coincidentes.*”<sup>129</sup> Mora aí o modo arendtiano de compreensão temporal. Podemos lembrar da parábola de Kafka, passado e futuro ganham nova direção na lacuna aberta pelo homem no fluxo do tempo; as revoluções colocam na cena pública algo inteiramente novo, um novo começo, algo imprevisível e espontâneo pelo curso dos eventos<sup>130</sup>, mas profundamente antigo, o espírito da liberdade política dos antigos. Este espírito presente na polis, não como algo que é dado ao homem como sua natureza, mas como algo que é construído pelo homem, por isso é frágil, necessita de durabilidade, de uma estabilidade que não é como a durabilidade temporal da natureza. A finalidade da revolução era a fundação de um espaço onde a liberdade pudesse aparecer, onde os cidadãos pudessem participar do poder público<sup>131</sup>. Por trás desse novo ideal, desse desejo por liberdade política, uma possibilidade não mais tratada pela tradição, estava diluída nesse contexto, novamente invocamos a polis:

---

*publique; 2) entre le monde de la fabrication et le monde de l'action..”* MOGIN, Olivier. *Du politique a l'esthétique*. In: Esprit. n. 42, juin 1980, p. 99

<sup>129</sup> DR. p. 23

<sup>130</sup> Cf DR p. 23

<sup>131</sup> Cf DR. p. 208

A isonomia assegurava a igualdade, não porque todos os homens tivessem nascido, ou tivessem sido criados iguais, mas , ao contrário, porque os homens eram, por natureza, desiguais, e necessitavam de uma instituição artificial, a polis, a qual, em razão de sua *nomos*, os tornaria iguais. A igualdade existia apenas nesse campo especificamente político, onde os homens conviviam uns com os outros como cidadãos, e não como pessoas privadas.<sup>132</sup>

É assim que podemos ver a polis como algo muito importante no pensamento de Arendt, uma experiência resistente. Que resiste, que retorna mas não como mesma, mas sempre nova. É talvez como a atividade de compreensão , cambiante e variada. Sendo assim, podemos ver que falar da polis, e tê-la como uma experiência resistente nos coloca novamente diante de nosso modo de compreensão do pensamento de Arendt, um pensamento de *tensões*. Neste caso é o antigo que é sempre novo, é a tensão da lacuna temporal; para os gregos “ (...) *os assuntos humanos mudavam constantemente , mas nunca produziam nada inteiramente novo; se alguma coisa nova existia sob o sol, eram os próprios homens que nasciam no mundo.*”<sup>133</sup> Assim o significado da polis para o pensamento de Arendt é de ser um desvelamento de possibilidades muito antigas, mas como os homens que a liberam, inteiramente novas. Portanto, não é mera nostalgia, mas a própria condição moderna, de se poder apropriar de conceitos antigos e deixar que o que se encontrava esquecido venha à tona. Que a liberdade política como uma causa derrotada, no fluxo da tradição pudesse se repetir, mas não como uma mera repetição, mas uma repetição humana, isto é, uma absoluta novidade.

---

<sup>132</sup> DR. p. 25

<sup>133</sup> DR p. 23

## **2.4. Articulações em torno das “tensões”**

O modo como estamos lendo o problema da relação entre o espaço público e o juízo, no pensamento arendtiano, passa por uma proposta de ver o trabalho de Hannah Arendt como uma construção permeada por tensões. O fato de falarmos e abordarmos esse pensamento como envolto por tensões confere a ele uma peculiaridade que deve ser considerada, ao nosso ver, ao tentar compreender a obra de Hannah Arendt, e em especial ao falarmos da relação espaço público e juízo. A princípio a idéia que marca essa afirmação de ser um pensamento em permanente tensão, refere-se à categoria de pluralidade, que já apresentamos em momento anterior, entretanto, articulada às categorias de liberdade e natalidade. Ao nosso ver, são categorias inter-relacionadas e esta interação confere às articulações arentianas esse caráter de permanecerem em tensão.

A pluralidade, como Arendt já afirmara várias vezes e por nós também já citada em inúmeros momentos no corpo de nosso trabalho, é a lei da terra, é a condição do homem na terra. Ao observarmos o modo como nossa autora critica a tradição do pensamento político, bem como sua perplexidade em torno do fenômeno totalitário, podemos perceber uma crítica constante aos procedimentos de ofuscamento da pluralidade. Assim pensar a política, repensar a experiência paradigmática da polis e o próprio fenômeno totalitário é debruçar-se sobre o sentido da política, no horizonte da pluralidade.

Porque então dizer que a pluralidade implica em tensão, ou confere esse caráter tenso ao pensamento arendtiano? Podemos começar com o exemplo grego. Na concepção traçada por Arendt falar de pluralidade, ou da política no horizonte da pluralidade, significa falar de um modo humano de existir. Isso expressa um modo distinto do existir imediato próprio da

natureza. O homem, enquanto animal, é parte de uma espécie natural, integrada aos ciclos da vida biológica e está sob a tirania da necessidade. Entretanto, o homem transcende essa necessidade e pode fundar um *humanismo*, queremos dizer com isso que ele pode se instalar em um *locus* que não é necessariamente natural, mas que é feito por ele. É obra humana. Pode também, e ao mesmo tempo, estabelecer uma condição que não é própria da vida biológica, que é a liberdade.

Como falamos em um tópico anterior, a polis grega representou, aos olhos de Arendt, essa construção humana que tratava de um modo muito próprio essa característica dual do existir do homem, liberdade e necessidade. De início identificamos aqui um existir plural do homem, não é apenas necessidade, nem tampouco somente liberdade, mas liberdade e necessidade. São pois, dois modos distintos; é justamente lutando ou denunciando uma indistinção dessas realidades na modernidade, em especial no conceito de sociedade<sup>134</sup>, mais precisamente sociedade de massa (conceito já articulado no cap.I), que Arendt recorre ao modelo da polis grega para repensar a possibilidade de se sustentar diferenças e extrair a vitalidade que emana dessa relação de diferença, ou seja, a possibilidade sempre dada da ação, contra a perspectiva moderna do mero comportamento.<sup>135</sup> Na polis grega, Arendt identifica um espaço público e um espaço privado, respectivamente da liberdade e da necessidade, distinção que, segundo ela, fôra ofuscada pela modernidade. A visão de Arendt não se adequa ao esquema da dissolução da vontade individual na vontade geral. O próprio fato de compreender o homem como novo começo é uma dimensão fundadora da categoria da pluralidade. É justamente essa categoria de pluralidade, expressa na condição do homem de novo início que insere uma tensão a ser sustentada; a eliminação dessa

---

<sup>134</sup> Cf.CH p. 50

<sup>135</sup> Cf CH p. 50

tensão implicaria na eliminação da própria pluralidade como condição do homem e de seu existir político, eliminaria a própria possibilidade da política .

No exato contraste da versão do republicanismo de Rousseau, no qual o sacrifício do interesse privado significa a imersão do singular num único corpo, o mundo público de Arendt é acima de tudo um espaço público situado entre indivíduos, no qual eles podem mover, falar e agir. Isto significa que quando o cidadão se move do privado para a vida pública ele não está deixando a individualidade atrás. Em vez disso, “em virtude de sua cidadania ele recebe uma espécie de segunda vida acrescida à sua vida privada, e esta segunda vida é atualmente mais plural e aberta, sem pressão pela unanimidade que fica para traz com a vida privada”.<sup>136</sup> (trad. nossa).

Quando falamos da pluralidade, e seu sentido de tensão, falamos então de uma condição que sustenta diferenças, e a esta manutenção de diferenças estamos chamando de tensão. O modo grego com sua peculiaridade é exemplar neste sentido, pois os livres ao mesmo tempo em que eram iguais, eram também únicos, ou melhor, buscavam ser distintos, ter uma singularidade. Há sim, em Arendt, um agir que é pautado por uma associação coletiva, um agir em conjunto para gerar poder, mas uma associação construída por sujeitos singulares, isto é, iguais e diferentes. Gerar poder neste sentido é articular com diferentes sem eliminar diferenças ou a possibilidade da diferença.

O único fator material indispensável para a geração do poder é a convivência entre os homens.(...) A convivência entre os diferentes é geradora de poder. O que mantém unidas as pessoas depois que passa o momento fugaz da ação(...) é o poder. Sua única limitação ( limitação do poder) é a existência de outras pessoas, limitação que não é acidental, pois o poder humano corresponde, antes de mais nada, à condição humana da pluralidade.<sup>137</sup>.

---

<sup>136</sup> CANOVAN, Margaret. *Hannah Arendt – a reinterpretation of her political thought*. Cambridge: Cambridge University Press; 1992 . “ *In Sharp contrast to Rousseau’s version of republicanism, in which the sacrifice of private interest means the submerging of individuals in a single body, Arendt’s public world is above all a public space lying between individuals, in which they can move, speak and act. This means that when the citizen moves from private to public life he is not leaving individuality behind. Instead, ‘by virtue of his citizenship he receives a kind of second life in addition to his private life, and this ‘second life’ is actually more pluralistic and open, less oppressively unanimous than the private life he leaves behind.*” p. 225

<sup>137</sup> CH p.213



O poder, na linguagem arendtiana, é potencialidade<sup>138</sup>, neste sentido falamos da sustentação das potencialidades dessas diferenças. Os diferentes se sustentam e não se anulam por manterem a possibilidade de efetivarem sua diferença, isto é, de falarem e agirem. Sustentar essa diferença implica em sustentar opiniões diversas, enfim, estar aberto ao plano de possibilidades que é o homem na sua condição de natalidade e liberdade. Falar de pluralidade e tensão é falar de uma relação que sempre mantém a possibilidade do imprevisto, do inaudito.

Possibilidade do imprevisto, do indeterminado, novamente estamos falando de tensão. Em relação a isso o modo como Arendt lê Duns Scotus, na obra *A vida do espírito*, ao falar da contingência, ainda que a análise seja da liberdade interior, explicita a liberdade como a representação de possibilidades na relação que se dá no “entre os homens”. “*Por contingente*’, disse Scotus:

não designo algo que não é necessário ou que não tivesse sempre existido, mas sim algo cujo oposto poderia ter ocorrido no momento em que este realmente ocorreu. É por isso que não digo que uma coisa é contingente, mas sim que é causada contingentemente.<sup>139</sup>

O dizer sobre a contingência nos abre o espaço para falarmos da liberdade como espontaneidade, o fato de não estar preso a causas necessárias. A liberdade, neste sentido, é a expressão da condição do homem de ser novo começo. Esta possibilidade é visualizada por Arendt nos antigos.

A palavra grega *árkhein*, que abarca o começar, o conduzir, o governar, ou seja, as qualidades proeminentes do homem livre, são testemunho de uma experiência na qual ser

---

<sup>138</sup> Cf. CH p. 212

<sup>139</sup> VE p. 289.

livre e a capacidade de começar algo novo coincidiam. Como diríamos hoje em dia, a liberdade era vivenciada na espontaneidade.<sup>140</sup>

Assim, quando falamos de tensão, estamos falando de uma pluralidade que é expressa pela diferença. Essa expressão indica que sustentar a diferença implica em sustentar esta condição de liberdade do homem. A liberdade é a condição de manifestação dessas diferenças imprevistas e tornadas sempre possíveis a cada nascimento. Falar de poder neste contexto é, portanto, referir-se a um acordo que associa, mas que está sempre aberto ao desacordo. Que não condena ao silêncio, mas está sempre aberto às possibilidades reveladoras da palavra. O poder é gerado numa situação que não condena ao comportamento, mas é gerado na ação, isto é, preservando dela a sua característica de ser imprevisível. É conviver sem eliminar a possibilidade do sempre novo, imprevisto, como próprio do agir do homem em sua condição de novo começo, ou seja, de liberdade como espontaneidade.

Então, falar de tensão implica em sustentar um estado que é vital para a política, pois isso indica um manter em atividade a pluralidade, isto é, o estar em conjunto sem ser Uno; é ser diferente, singular. É Sustentar a diferença, a singularidade, a diversidade de opiniões, de discursos e ações. O isolamento, o tornar a política um conjunto de *ações* previsíveis, determinadas, no âmbito de indivíduos que se comportam mas não agem, é eliminar a possibilidade de recuperação da dignidade e do sentido da política.

Assim, quando falamos em um sentido de se falar em tensão, no pensamento de Hannah Arendt, a proposta é de um pensamento que não se fecha. É uma atividade que não cessa. A tendência da tradição ocidental foi, na visão de Arendt, uma tentativa de eliminar esse foco de tensão deste espaço entre os homens.

---

<sup>140</sup> EPF p. 214

Tanto os homens de ação quanto os pensadores sempre foram tentados a procurar um substituto para a ação, na esperança de libertar a esfera dos negócios humanos da acidentalidade e da irresponsabilidade moral inerente à pluralidade dos agentes.<sup>141</sup>

Como já afirmamos, para ela, a partir da filosofia de Platão, percebe-se uma constante tentativa de dar a esse caráter imprevisível da ação um tom de previsibilidade. Uma tentativa de transferir a previsibilidade da fabricação para a ação, eliminando a tensão entre os diferentes, com sua insistente possibilidade do novo e imprevisto. Conseqüentemente seguir-se ia e talvez seja essa a imagem que nossa autora tem da vida política moderna, uma eliminação dessa tensão e a provável extinção da pluralidade, fato que culmina com uma perda da autonomia e da dignidade da política, e poderíamos dizer mais, da legitimação da violência como instrumento de interação política.

Todas as calamidades da ação resultam da condição humana da pluralidade, que é a condição *sine qua non* daquele espaço de aparência que é a esfera pública. Conseqüentemente, a tentativa de eliminar essa pluralidade equivale sempre à supressão da própria esfera pública.<sup>142</sup>

O que propomos com o título deste tópico, ao nos voltarmos para o sentido de se falar em tensão, é que sustentar a tensão, a possibilidade da diferença, do imprevisto, do novo, isto é, da manutenção desse caráter de abertura, implica em manter em pleno vigor a categoria, que ao nosso ver é vital ao modo arendtiano de conceber a política, a pluralidade. Neste sentido urge a necessidade de uma faculdade, ou um modo de pensar ou abordar essas diferenças sem eliminá-las. Uma atividade que sustente a permanente tensão do espaço público, que sustente a idéia de poder, esclarecida por Arendt, de ser uma constante potencialidade, enfim de não ser uma violência, um ato de força a reduzir a pluralidade a

---

<sup>141</sup> CH p. 232

<sup>142</sup> CH p. 233

uma unanimidade estéril. É assim que vamos indicando que o sentido de falarmos em tensão, em Arendt, indica e sinaliza para uma recuperação da dignidade da política, mas que para isso uma lacuna especulativa fica aberta; há a necessidade de uma faculdade, de uma racionalidade própria que aborde essa tensão sem dissolvê-la. E assim insistimos novamente, a faculdade para tratar essas tensões do espaço público sem eliminá-las é a faculdade do juízo. Que será nosso tema no próximo capítulo.

Após então, de tudo o que foi dito até agora, fica posta a possibilidade de mostrarmos em linhas gerais a relação que estamos propondo. A forma como apresentamos este tópico nos possibilitou mostrar como a dimensão da tensão é algo próprio e constitutivo do espaço público. Entretanto, ficou evidenciado que o modo como esta tensão foi tratada pela tradição do pensamento ocidental foi marcado por uma tentativa de eliminá-la.

O modo como Hannah Arendt articula seu pensamento é, portanto, marcado por uma racionalidade que conserva essa tensão originária do espaço público. Como seu intuito é a recuperação da dignidade da política, a especificidade como ela articula seus conceitos implica em um estilo que sustenta e mantém as tensões, isto é, o exercício feito por Arendt em suas metáforas e seus outros recursos é a expressão de uma atividade infinita, imprevisível, aberta às possibilidades que a imprevisibilidade traz.

Sendo assim, ao observarmos o juízo reflexionante de Kant e o modo como Arendt se apropria dele (vamos especificar esses detalhes no capítulo seguinte), podemos ver nele características procedimentais que o torna hábil para abordar as tensões sem suprassumi-las. Ele capacita o homem no seu estar entre os homens, o espaço público, um espaço marcado por tensões, a poder gerar poder. Falamos isso para indicar que o gerar poder implica em uma faculdade que articule e consiga lidar com diferentes e diferenças, sem

eliminá-las, sem banir da cena pública a própria possibilidade de diferenciação, a antiga dimensão agonística da polis, sem a violência como modo de suprimir as diferenças.

Então, quando nos referimos ao espaço público e ao juízo em permanente tensão, queremos colocar em foco que para pensarmos a política e recuperarmos a sua dignidade, temos que falar de política sem violência. Banir a violência implica capacitar os homens ao poder, a gerar poder, e isto quer dizer saber compreender as diferenças, associar-se sem forçar violentamente a uma igualdade de massa. Impor a violência, a fabricação em substituição ao poder e à ação é eliminar a capacidade do homem iniciar novos começos, é obliterar a pluralidade e aprisionar a liberdade.

É contra essa postura que o pensamento arendtiano, e em especial essa relação que propomos do juízo e do espaço público se levanta e apresenta, como uma postura própria a tratar o tema da política. O modo que destacamos e que será explicitado na relação entre juízo e espaço público é a permanência na tensão. Permanecer em tensão é e será sustentar diferenças e alimentar a vitalidade da faculdade humana de poder iniciar. Está dada aí, portanto, a categoria da pluralidade e a condição da liberdade, dimensões fundamentais para a recuperação da dignidade da política.

## **CAP III A compreensão do espaço público e do juízo**

### **Parte I: O espaço público**

No capítulo que há pouco findamos, tentamos mostrar o sentido de se falar em tensão no pensamento de Hannah Arendt. Quando por várias vezes afirmamos, com ela, que o sentido da política é a liberdade, posicionamos-nos na defesa da opinião de que são fundamentais para a afirmação da liberdade, como sentido da política, as tensões que anunciamos.

Assim, quando falamos da relação entre espaço público e juízo, vem-nos à mente que essa interação possibilita visualizar e atualizar a liberdade como sentido da política. Mas para isso teríamos que mostrar primeiro que a tensão, base da relação que afirmamos, está presente no pensamento de Hannah Arendt, e assim seríamos autorizados e ao mesmo tempo seríamos coerentes ao propor ver na relação espaço público e juízo, que ao nosso ver é envolta em tensões, a medida da possibilidade da liberdade como sentido da política - o que já fizemos no capítulo anterior, ao abordar o sentido de se falar em tensão no pensamento arendtiano.

Passemos, então, para o que é objeto de nosso estudo neste capítulo, no qual vamos num primeiro momento apresentar o *locus* da tensão: o espaço público. Vamos mostrar que o espaço público é o local das tensões em sentido político e como algumas dimensões políticas da modernidade eliminam a possibilidade dessas tensões, até a radicalização desse processo no isolamento, o qual ocorre no totalitarismo. Em seguida vamos expor o que Arendt entende por faculdade do juízo, como ela se apropria desse conceito kantiano, e como aquela se mostra apta para tratar e abordar as tensões do espaço público sem

dissolvê-las. Assim, no capítulo anterior falamos dos elementos no pensamento arendtiano que nos permitem tematizar as tensões em seu pensamento, agora vamos localizar essas tensões e indicar a faculdade do juízo como a que é apta a relacionar-se com essas tensões.

### **3.1. A compreensão de espaço público**

O espaço público, na forma como é compreendido por Hannah Arendt, apresenta e traduz o seu espanto com relação ao totalitarismo<sup>143</sup> como evento de absoluta novidade, bem como um olhar para a experiência política dos antigos<sup>144</sup>, em especial da polis, a fim de pensar, ou melhor, tentar compreender esse evento. Falar do espaço público, tematizá-lo tendo em foco essas duas experiências, indicará uma concepção que reivindica uma autonomia da política e ao mesmo tempo mostra suas fragilidades frente ao modo de vida e de organização social que se dá na modernidade. Ao mesmo tempo, quando nos voltamos para a experiência grega - perplexos com a situação política gerada pelo totalitarismo, isto é, o risco da extinção da experiência política e a conseqüente perda do seu sentido originário, que é a liberdade - vamos percebendo que dimensões vitais e fundamentais do

---

<sup>143</sup> CANOVAN vê que o modo como Arendt concebe o espaço público está ligado à sua perplexidade política surgida com o advento do totalitarismo, principalmente em relação ao fato do isolamento e a perda da realidade. “ *This concern with the disclosure of reality needs to be read in two contexts, both of them connected with totalitarianism, though one more directly than the other. The most obvious connection is of course with Arendt’s meditations on the ideological fictions of the totalitarian movements, and on the need for a free public sphere if modern masses are to escape from the twilight of fiction into the bright light of reality.*” CANOVAN, Margaret. *Hannah Arendt – A reinterpretation of her political thought*. p. 111

<sup>144</sup> Para Canovan, Arendt se volta para a polis e para o pensamento político grego por ver neles um modelo de concepção política que, concebe o espaço público a partir de uma distinção do espaço privado. Esta distinção é importante para Arendt, no intuito de mostrar a indistinção dessas duas esferas ocorridas na modernidade pela ascensão do social. “*For one thing, Athens was the place where ( in the terms of her debate with Heidegger) the discovery was made that reality discloses itself in the space formed by discourse between plural men. For another, the distinction between ‘political’ and ‘social’ “that she wanted to make was partly a distinction between Greek and Latin terminology . In the Sharp Greek separation between the public life of the polis and the private life of the household, Arendt found a vivid model of the distinction which the rise of ‘society’ has blurred.*” CANOVAN, Margaret. *Hannah Arendt – A reinterpretation of her political thought*. p. 116

espaço público, na forma como ele é compreendido por Arendt, foram sendo desconstruídas. É nesse sentido que vemos a força e a importância de falarmos em tensão, e nesse caso podemos ver as tensões localizadas no espaço público. Mas nossa interpretação ousa ir mais além ao afirmar que essas tensões são vitais para o espaço público e neste sentido fundamentais para a política.

### **3.1.1.O espaço público como “ *locus*” da aparência**

Pode até parecer repetitivo tematizarmos novamente a aparência, pois, fizemos uma leitura do modo como Arendt entende a aparência e quais as conseqüências conceituais dessa compreensão, bem como das possibilidades que são abertas por esse modo de compreender. Entretanto, o que vamos fazer agora é tematizar a aparência especificamente no espaço público, ver em que sentido podemos dizer, com nossa autora, que o espaço público é o espaço da aparência. Vamos observar com isso, uma relação intrínseca entre pluralidade e aparência, isto é, a pluralidade é a condição do espaço da aparência que é a esfera pública.

Como já afirmamos, em momento precedente, a idéia de fenômeno para Arendt - como aquilo que aparece, que se mostra em sua unicidade - é muito importante. Assim, o espaço público, na forma como ele é compreendido pela nossa autora - e aqui estamos falando de um “*inter hominis esse*”, isto é, um estar entre os homens - é o espaço onde os homens aparecem entre si, vejo e sou visto. Para Hannah Arendt, a polis tem uma representação paradigmática na sua tentativa de pensar e compreender o espaço público.

A polis 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>145</sup>

O espaço público é, pois, o espaço da aparência, isto significa dizer que é o espaço propício para provocar a tensão, é o espaço onde os que são iguais e ao mesmo tempo diferentes se encontram<sup>146</sup>. É importante termos em vista que para Arendt a igualdade construída no espaço público é uma igualdade que possibilita a diferença<sup>147</sup>; no sentido acima exposto pela citação, a aparência é em termos políticos um modo de ser. Além disso, quando falamos do espaço público como espaço da aparência, tratamos da aparência com toda a riqueza e diversidade que essa categoria apresenta. O que aparece é passível de ser visto, *espectado* de diversos ângulos e perspectivas diferentes. Uma mesma aparência pode ser percebida sob vários aspectos, sem que com isso deixe de ser o que é, isto é, sem que perca a sua identidade<sup>148</sup>. Pode-se concluir, então, que a aparência é um modo de ser que pressupõe a pluralidade. Em nossa argumentação estamos seguindo e nos mantendo no horizonte inspirador de nossas reflexões, a pluralidade. A diversidade de perspectivas é uma característica do mundo comum<sup>149</sup>, isto é, público. É um aparecer comum, mas a posição dos inúmeros espectadores da arena pública é diversa, e com isso temos a diversidade de perspectivas. Para nós há, de fato, um indício de que neste espaço a tensão, no modo em que a estamos compreendendo, está presente.

Tratar da questão da aparência em um mundo comum, entre os homens, seguindo os passos de nossa autora, indica falar de realidade, pois, o que aparece sob diversos

---

<sup>145</sup> CH p. 211

<sup>146</sup> Cf. CH p. 212

<sup>147</sup> “(...) *igualdade da polis: trata-se, portanto, de uma igualdade de pessoas não-iguais por natureza que necessitam dessa “igualização” para fins específicos, Mas esta igualdade não pode ser concebida como uma redução ao idêntico, ao invariável; ao contrário, ela deve autorizar a distinção.*” MAGALHÃES, Theresa Calvet. Ação e Poder em H. Arendt e J. Habermas. In: Ensaio 15/16. p.186; Cf também CH p. 227

<sup>148</sup> Cf. CH p. 67

<sup>149</sup> Cf. CH p. 68

aspectos, e mesmo assim mantém sua identidade<sup>150</sup> indica um senso de realidade. Pensar o espaço público, como espaço da aparência, é tratá-lo como espaço que requer sempre a presença dos outros, para confirmar e nos dar a realidade. A própria idéia de aparência, como já fôra tematizada, requer espectadores para que, em relação a eles, a aparência seja de fato uma aparência, pois o aparecer aparece para um espectador, que vê, que *especta*. Digamos então que, realidade enquanto um termo referente à vida pública diz respeito à aparência<sup>151</sup>, a esse aparecer plural mas de identidade preservada, sustentada.

O termo público(...) Significa, em primeiro lugar, que tudo o que vem a público pode ser visto e ouvido por todos e tem a maior divulgação possível. Para nós a aparência – aquilo que é visto e ouvido pelos outros e por nós mesmos – constitui a realidade.<sup>152</sup>

Sendo assim, a primeira consequência que tiramos desta constatação do espaço público como *locus* da aparência é a garantia da realidade.

Para os homens, a realidade do mundo é garantida pela presença dos outros, pelo fato de aparecerem a todos: pois chamamos de existência aquilo que aparece a todos; e tudo o que deixa de ter essa aparência surge e se esvai como um sonho – íntima e exclusivamente nosso mas desprovido de realidade.<sup>153</sup>

---

<sup>150</sup> Arendt no ensaio *Filosofia e política*, trata do modo como Sócrates compreendia a *doxa*, e como esta compreensão está vinculada a aparência e aos múltiplos modos do aparecer sem ser necessariamente um falseamento. “ Para Sócrates, como para seus concidadãos, a *doxa* era a formulação em fala daquilo que *dokei* moi, daquilo que me parece. (...) compreendia o mundo como ele se abre para mim. Não era, portanto, fantasia subjetiva e arbitrariedade, e tampouco alguma coisa absoluta e válida para todos. O pressuposto era de que o mundo se abre de modo diferente para cada homem, de acordo com a posição que ocupa nele; e que a propriedade do mundo de ser o “mesmo”, o seu caráter comum (...) reside no fato de que o mesmo mundo se abre para todos e que a despeito de todas as diferenças entre os homens e suas posições no mundo – e conseqüentemente de suas *doxai* ( opiniões) - , “tanto você quanto eu somos humanos”. A palavra *doxa* significa não só opinião, mas também glória e fama. Como tal, relaciona-se com o domínio político, que é a esfera pública em que qualquer um pode aparecer e mostrar quem é.” DP p. 97

<sup>151</sup> Cf. DP p.102

<sup>152</sup> CH p. 59

<sup>153</sup> CH p. 211

Afirmamos, seguindo nossa autora, que este comum, esta aparência que se localiza no entre os homens, uma aparência partilhada, onde se vê e é visto, é uma indicação contra o solipsismo que em diversas circunstâncias ronda a filosofia moderna. É dizer contra a tradição metafísica, que afirma a realidade como constituída por uma visão unívoca, uma verdade. Entretanto, no caso de Arendt, na forma como o estamos tratando aqui, falar de realidade é falar da diversidade, da pluralidade, de uma variante de perspectivas partilhadas com os outros. É nesta dimensão de ir neste *partilhado com os outros*, que se abre ao nosso ver mais uma brecha no espaço público - este espaço marcado pelos outros e por suas respectivas opiniões e visões plurais - para indicarmos a importância articuladora do juízo, em especial como um ensaio de uma racionalidade intersubjetiva.

Podemos ver no que acima afirmamos, que a condição moderna chamada por Arendt de alienação do mundo, o voltar-se para dentro de si, já é um indício do declínio da esfera pública, visto que a esfera pública é esse espaço que está entre os homens; quando se deixa o público e se volta para o privado, mas não no sentido dos antigos, onde eram esferas distintas e complementares, mas se volta para a intimidade, temos essa despreocupação como o mundo, com o comum, com o entre nós, o público. Perde-se a possibilidade de se ter algo em comum <sup>154</sup>. Estamos incorrendo no risco de perdermos a realidade; a realidade se expressa, pois, não como o mesmo, mas como o diverso. Isto indica um fato muito expressivo para nossa autora, principalmente quando ela faz uma análise do processo do isolamento como estratégia de domínio total do totalitarismo.

A atomização social e a individualização extrema precederam os movimentos de massa(...) Os movimentos totalitários são organizações maciças de indivíduos atomizados e isolados(...) Posso estar isolado- isto é , numa situação em que não posso agir porque não há ninguém para agir comigo- sem que esteja solitário.<sup>155</sup>

---

<sup>154</sup> Cf. CH p. 296

<sup>155</sup> OT pp. 366,373,527

A estabilidade e a permanência do mundo perdem, cedem lugar a um devorar, a um consumir o mundo, o que está entre os homens, mergulhados no frenético e inevitável movimento *laboral*, da vida biológica, de despreocupação com a mundaneidade;

(...) permanece ligado ao princípio de alienação do mundo do qual resultou; o processo só pode continuar se a durabilidade mundana e a estabilidade não interferirem, e se todas as coisas mundanas, todos os produtos finais do processo de produção o realimentem a uma velocidade cada vez maior. Em outras palavras, o processo de acúmulo de riqueza, tal como o conhecemos, estimulado pelo processo vital e, por sua vez, estimulando a vida humana, é possível somente se o mundo e a própria mundaneidade do homem forem sacrificados.<sup>156</sup>

Na perspectiva de Arendt, a vida pública, política de certa forma, se interessa por uma estabilidade, por uma permanência, no sentido de se alcançar uma imortalidade. Ao nosso ver, no modo como nossa autora articula a questão da estabilidade do espaço público, podemos dizer que a estabilidade desse espaço é posta em relação à busca da imortalidade. Uma estabilidade numa vida transitória e fugaz. Um espaço que tivesse sua estrutura garantida e durasse, a fim de também conferir durabilidade e *permanência* em uma *região* efêmera: a da ação e do discurso, que duram apenas no momento de sua execução. A ação e o discurso são elementos constituidores do espaço público e em certo sentido conferem ao espaço público também uma fragilidade temporal<sup>157</sup>.

Esta imortalidade, esse ser lembrado não se refere à sobrevivência, objeto da vida privada, familiar, mas à vida pública. É uma imortalidade alcançada em um aparecer, uma glória manifesta no espaço da aparência. Quando apontamos a intimidade, esse voltar-se para si, como manifestação moderna de uma postura que nossa autora chama de *alienação do mundo*, insinuamos um despreocupar-se com *o entre os homens*, o mundo público, e a

---

<sup>156</sup> Cf. CH p. 268

<sup>157</sup> Cf. CH p. 210

partir daí um dedicar-se exclusivamente ao processo laboral da sobrevivência. A vida pública neste sentido, vivida no espaço público (mas é bom lembrar, com nossa autora, que uma vida exclusivamente pública é insuportável<sup>158</sup>) é uma vida de coragem:

Quem quer que ingressasse na esfera política deveria, em primeiro lugar, estar disposto a arriscar a própria vida; o excessivo amor à vida era um obstáculo à liberdade e sinal inconfundível de servilismo.<sup>159</sup>

Enfim, a coragem - virtude da vida pública - passa por esse preocupar-se com esse mundo comum entre os homens<sup>160</sup>, fato que é contrário à iniciativa econômica e laboral<sup>161</sup>.

Entretanto, esse mundo comum, o espaço da ação, é marcado por uma fragilidade, como a pouco afirmamos, que permeia os negócios humanos, a ação, o que ocorre diretamente no entre os homens. Há uma instabilidade, no entanto a solução grega para essa instabilidade passa por um tratamento *pré-político*<sup>162</sup> (o ato do legislador)<sup>163</sup>, através de uma necessidade de se estabelecer os limites, o *locus* da liberdade e da aparência. Essa delimitação era feita pelo legislador, a lei se caracterizava como o princípio estabilizador, traçando uma certa durabilidade contra a fugacidade da ação.

---

<sup>158</sup> Cf. CH p. 81

<sup>159</sup> CH p. 45

<sup>160</sup> André Duarte analisa essa perspectiva da coragem como a capacidade de colocar o mundo com centro das preocupações. “*Acima de tudo, a coragem que se exige do ator político não é uma qualidade que deva ser creditada ao seu destemor, não diz respeito a ele como indivíduo único e singular capaz de arriscar a vida, mas sim a sua capacidade de colocar o “mundo” como centro de suas preocupações políticas, e não os seus interesses privados e vitais ou o seu próprio desejo de reconhecimento.*” Cf. DUARTE, André. *O pensamento à sombra da ruptura*. p.234. Cf. também. CH p.199 e EPFp.203.

<sup>161</sup> Cf CANOVAN. Op.cit. pp 215 - 216

<sup>162</sup> Em nota Arendt, na obra “A condição humana” (nota 21 cap VI Ed brasileira p. 207), indica a inspiração Aristotélica dessa afirmação indicando a citação da “*Ética a Nicômaco*” 1141b25. De fato nesta passagem indicada, Aristóteles esboça uma distinção de dois modos de sabedoria: “*A sabedoria política e a prática são a mesma disposição mental, mas sua essência não é a mesma. Da sabedoria que diz respeito à cidade, a sabedoria prática que desempenha um papel controlador é a sabedoria legislativa, enquanto a que se relaciona com os assuntos da cidade como particulares dentro do seu universal é conhecida pela denominação geral de ‘sabedoria política’ e se ocupa com a ação e a deliberação, pois um decreto é algo a ser executado sob a forma de um ato individual.*” ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*. Trad. Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. Abril Cultural – Coleção pensadores, 1973, p.347.

<sup>163</sup> Cf CH p. 207

(...) é como se os muros da polis e os limites da lei fossem erguidos em torno de um espaço público preexistente mas que, sem essa proteção estabilizadora, não duraria, não sobreviveria ao próprio instante da ação e do discurso.<sup>164</sup>

Contudo, o fato de se ter uma lei estabilizadora não é garantia de unicidade e estabilidade, ou uma unificação das percepções plurais inerentes ao espaço público. A própria lei é legítima quando também é atingida pela novidade e imprevisibilidade, própria da categoria de natalidade.

A fragilidade das leis e instituições humanas e, de modo geral, de todo assunto relativo à coexistência dos homens, decorre da condição humana da natalidade, e independe inteiramente da fragilidade da natureza humana.<sup>165</sup>

Há sempre o risco, a possibilidade da transgressão, do dissenso. Como um espaço que é marcado pela ação, o espaço público é frágil, “*é justamente porque o espaço público é frágil que ele necessita ser alicerçado na lei.*”<sup>166</sup>. Novamente podemos ver neste espaço a indicação das tensões, ser a natalidade esse elemento que deixa sempre aberta a possibilidade de uma *desestabilização*, de uma novidade não prevista; isto é para nós um indício de tensão. A morte, como fôra nas tradições metafísicas, não é a base da reflexão de Arendt, mas a natalidade, essa constante novidade que invade um mundo já habitado, é uma constante possibilidade da diferença. Há sempre o risco possível do dissenso, pois “*As limitações legais nunca são defesas absolutamente seguras contra a ação vinda de dentro do próprio corpo político.*”<sup>167</sup> Portanto, se amparados por essa perspectiva quisermos ir indicando o modo arendtiano de pensar a política e o que está na cena pública, notar-se-á a

---

<sup>164</sup> CH p. 210

<sup>165</sup> CH p. 204

<sup>166</sup> Cf. MAGALHÃES, Theresa Calvet. Ação e Poder em H. Arendt e J. Habermas. In: Ensaio 15/16, p. 189

<sup>167</sup> CH. p 204

possibilidade de termos que articular sempre com o diferente. A unanimidade <sup>168</sup> não é uma marca do pensamento político de Arendt, não é a sua meta. A própria perspectiva articuladora do juízo nos conduz a essa afirmação e assim indicarmos a capacidade de abordar o particular sem subsumi-lo a um universal.

Por outro lado, quando nos posicionamos nesta compreensão do espaço público como espaço da aparência, vem-nos à mente também, e isto em relação a algo que já fora dito, a busca da imortalidade. O aparecer e o alcançar a máxima divulgação possível, como já afirmado, referem-se ao ser lembrado, ser rememorado e assim imortalizado pela via da divulgação do que aparece, do modo como se aparece. Ocorre, pois, o ser lembrado pelas palavras e atos; ditos e feitos na esfera pública, que é o espaço da aparência onde se pode ser visto e ouvido e assim pretender ser lembrado. “ *A estatura do Aquiles homérico só pode ser compreendida quando se o vê como o autor de grandes feitos e o pronunciador de grandes palavras*”<sup>169</sup>. Alcançar essa publicidade notória é um modo de se falar na distinção (tornar a liberdade aparente talvez seja uma forma de se distinguir), uma distinção que tem sua sustentação conceitual na categoria de natalidade. Uma natalidade que é própria do homem. Buscar essa imortalidade é uma forma de se afirmar e efetivar essa categoria de natalidade. Por outro lado, a natalidade, como essa possibilidade e efetiva entrada de “ *novos começos*” na esfera pública, do já existente, é um modo de fazer da vida ordinária um fato extraordinário: “ *o principal objetivo da polis era fazer do extraordinário uma ocorrência comum e cotidiana*”<sup>170</sup>.

---

<sup>168</sup> “*For among people who share a common world of institutions, unanimous conviction is not necessary for practical agreement. Where there is a mutual commitment to the continuance of the same public world, differences can be settled through purely political means.*” CANOVAN, Margaret. *A case of distorted communication – A note on Habermas and Arendt*. In: *Political Theory*. Vol 11 n. 1, February 1983, p112. Cf também CANOVAN, Margaret. *Hannah Arendt – A reinterpretation of her political thought*. p.227.

<sup>169</sup> CH p. 34

<sup>170</sup> CH p. 209

Vai sendo desvelado, com isso, o espaço público da aparência em seu caráter agonístico, isto é, do mostrar-se, do destacar-se, da excelência dos feitos e palavras, uma dimensão que de certo modo representou um fator de decadência para a polis<sup>171</sup>, em termos de radicalização dessa postura. A excelência, o destacar-se necessitava da presença dos outros, mas não uma presença fortuita, como a familiar, uma presença social, inevitável em função da necessidade que rege a sociedade e a família. A presença almejada era a presença pública do *entre os homens*, dos pares, neste espaço do aparecer e nele alcançar a imortalidade, ou seja, ser lembrado pelas virtudes<sup>172</sup>. Era um igualar para um diferenciar, o igualar para assumir uma outra vida, a vida pública. Assim nos localizamos no espaço da aparência, que é apto para acolher os modos do aparecer do homem, cidadão neste espaço, o discurso e a ação. Nos encontramos agora no momento de abordarmos o espaço público em sua oscilante tensão entre a dimensão agonística e associativa. Destarte, vamos pensar em que sentido é importante abordarmos isso para falarmos de tensão.

### **3.1.2.Uma forma tensa de conceituar espaço público**

Quando, no capítulo precedente, apontamos para o sentido de se falar em tensão no pensamento arendtiano, fizemos referência à sua metodologia de trabalho, em que chegamos a perceber que a sua forma de conceituar sustenta tensões. Queríamos dizer que o conceito não se fecha em uma determinação definitiva, mas permanece em tensão, em oscilação entre termos diferentes. Assim, nesta nossa tentativa de apresentarmos uma idéia do espaço público na perspectiva arendtiana, foi sendo deixada no *entre linhas* essa tensão. Um espaço público que se constitui no *entre homens*, requer uma “*associação*”, um estar junto, um fato que se dá pelo poder, esta potencialidade que gera a possibilidade

---

<sup>171</sup> CH p.209

<sup>172</sup> Cf. CH p. 58



da ação, o agir em conjunto, plural. Entretanto, a busca pela imortalidade, o ser lembrado, o poder distinguir-se, bem como a natalidade, dão ao espaço público uma perspectiva agonística, de distinção. No intuito de justificarmos nossa forma de mirar a idéia de tensão no espaço público, faz-se mister percebermos que a própria conceituação de espaço público, no contexto do pensamento arendtiano, é marcada por uma *tensão conceitual*. Tensão conceitual que referida ao espaço público, implica em abordar a articulação de alguns conceitos que se entrelaçam na constituição do que vem a ser a idéia deste espaço.

Em vários momentos da obra arendtiana vemos ser expresso que a ação constitui o espaço público, de modo que, neste contexto de análise, referimo-nos indiretamente às idéias de natalidade, liberdade e poder. Arendt chega a afirmar uma certa identidade entre ação e liberdade, “(...) pois ser livre e agir são uma e mesma coisa”<sup>173</sup>. Os homens, na perspectiva arendtiana de uma liberdade política<sup>174</sup>, são livres enquanto efetivamente agem<sup>175</sup>. A liberdade surge na realização. Entretanto, a liberdade tem como característica ser indeterminada. Ao identificar ação e liberdade, a ação se mostra envolta por aquela qualidade. A perspectiva, digamos essencial da liberdade, indica uma condição incondicionada, isto é, estar livre de motivos, objetivos e determinações. Uma situação dessas indica um claro nível de imprevisibilidade, a “ausência” de um horizonte teleológico. (Obs: a ausência de teleologia aqui, refere-se ao modo como a teleologia é compreendida no plano de uma racionalidade instrumental)

---

<sup>173</sup> EPF p. 199.

<sup>174</sup> Arendt compreende a liberdade não como uma escolha entre opções pré-dadas, mas como um intervir, um iniciar algo novo imprevisível e fora das determinações causais. É realmente um poder participar efetivamente. Uma forma arendtiana de mostrar essa perspectiva da liberdade é através dos eventos revolucionários da modernidade. “*Her own paradigm of freedom made visible is of course revolution; (...) The point about Arendt’s concept of freedom, by contrast, is her stress on our capacity not just to choose between prescribed alternatives but, with the help of our fellows, to call entirely new possibilities into existence.*” CANOVAN, Margaret. Op.cit. p.214

<sup>175</sup> Cf. EPF p. 199

*Para ser livre, a ação deve ser livre, por um lado, de motivos e, por outro, do fim intencionado como um efeito previsível.(...) a ação é livre na medida em que é capaz de transcendê-los<sup>176</sup>.*

A idéia que estas reflexões nos conduzem é a de iluminar e dar ênfase a uma autonomia da política. Seria dizermos, seguindo o raciocínio de nossa autora, que a ação tem um fim em si mesma<sup>177</sup>. De algum modo nossa autora se alinha com Aristóteles e seu conceito de *energeia*:

Esta insistência no ato vivo e na palavra falada como as maiores realizações de que os seres humanos são capazes foi conceituada na noção aristotélica de *energeia* (efetividade) com a qual se designavam todas as atividades que não visam um fim (que são *ateleis*) e não resultam numa obra acabada ( não deixam *par autas erga*) atividade que esgotam todo o seu significado no próprio desempenho.”<sup>178</sup>

A ótica de uma postura que se afasta de uma teleologia da ação<sup>179</sup>, na argumentação arendtiana nos parece girar em torno da idéia de princípio. Ela diz que não é um motivo<sup>180</sup>, uma *intenção*, uma direção pré-determinada que conduz a ação. Mas surge de algo que se

---

<sup>176</sup> EPF, p. 198

<sup>177</sup> “ Em nosso contexto, não importa que Aristóteles visse na contemplação e no pensamento, *theoria e nous*, a maior possibilidade de “efetividade” e não no discurso ou na ação” Nota de Hannah Arendt em CH p.218, nota 36 (obs: nota já citada na p.30 deste trabalho). “Os dois conceitos aristotélicos, *energeia* e *entelecheia*, são intimamente relacionados entre si( *energeia... synteinei pros ten entelecheian*) : a plena efetividade ( *energeia*) nada realiza ou produz além de si mesma, e a plena realidade ( *entelecheia*) não tem outro fim além de si mesma.(Cf. também. *Metafísica* 1050<sup>a</sup>22-35).Nota 37 CH p.218

<sup>178</sup> CH pp218 Obs. Na nota 35 desta mesma página há uma referência à “*Ética a Nicômaco*” de Aristóteles-1094 a 1-5. “(...) Mas observa-se entre os fins uma certa diferença: alguns são atividades, outros são produtos distintos das atividades que os produzem.” Entretanto Aristóteles continua: “ Onde existem fins distintos das ações, são eles por natureza mais excelentes do que estas.” ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Trad. Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Abril cultural (Coleção pensadores). 1973. p.249. Em relação a essa postura de Aristóteles na continuação da citação que indicamos, Arendt faz pois uma ressalva já expressa na nota que fizemos acima, nota anterior, nisto podemos ir vendo que a leitura que Arendt faz de Aristóteles é de algum modo direcionada no sentido de pensar a política num âmbito de autonomia.

<sup>179</sup> Alguns comentadores vêem na obra de Arendt uma tentativa de reler a práxis aristotélica, porém saindo de uma postura teleológica. “(...) a teoria da ação política de Arendt deve ser lida como uma tentativa consistente de pensar a práxis fora do esquema teleológico. O seu argumento é o de que as considerações teleológicas da ação são irreconciliáveis com a liberdade nascida da pluralidade humana e do espaço público.” Cf. DUARTE, André. Op.cit.p. 223

<sup>180</sup> Cf. CH p. 218

manifesta no próprio exercício da ação, como já afirmamos ela segue a compreensão aristotélica de *energeia*. Não é algo que emana do interior do agente, da vontade ou do intelecto, mas é algo que ganha realidade na visibilidade de sua execução no espaço público. É uma atividade que reivindica autonomia quanto ao direcionamento da intenção, por isso é imprevisível, escapa à causalidade.

Princípios não operam no interior do eu como o fazem motivos – “a minha própria perversidade”, ou meu “justo equilíbrio”- , mas como que inspiram do exterior, e são demasiado gerais para prescreverem metas particulares, embora todo desígnio possa ser julgado à luz de seu princípio uma vez começado o ato.<sup>181</sup>

O princípio localiza-se fora de uma visão de meios e fins, ele não é , pois, indicado ou determinado de antemão, mas é gerado no próprio executar da ação. A ação revela um princípio e com isso o espaço da aparência, onde a ação se faz visível, é o espaço desvelador do que Arendt convencionou chamar de princípio.

Hannah Arendt centra a ênfase na própria ação, enquanto momento efetivo da liberdade, com isso, o espaço público, onde a liberdade pela ação se manifesta, é um espaço diverso daquele que comporta a atividade instrumental de meios e fins . Ao afirmar que a ação é livre, dizemos que a sua execução, enquanto tal, é o fundamento e a base de todo juízo que se faça sobre ela. O foco do juízo não está em uma teleologia, no sentido do alcance de metas pré-estabelecidas (principalmente metas externas à política), de modo que a ação seria apenas um meio para o alcance dessas metas ou objetivos. O horizonte do juízo não é a interioridade sombria e de acesso restrito, mas aquilo que na execução da ação aparece, é visível aos demais, é público e com isso ganha realidade<sup>182</sup>. O princípio está

---

<sup>181</sup> EPF pp. 198-199.

<sup>182</sup> “Nenhuma permanência, nenhuma perseverança da existência podem ser concebidas sem homens decididos a testemunhar aquilo que é e que lhes aparece porque é.” EPF p. 285

no *inter hominis esse*, de algum modo ganha realidade na *audiência* pública . O princípio coloca a ação, em sua imprevisibilidade, no ambiente da comunicabilidade, pois a ação quando executada por princípio é julgada também a partir dele, ela sustenta uma comunicabilidade possível por poder ter uma certa generalidade e *universalidade*, por não ser uma manifestação da sombria região da interioridade.

(...) o princípio inspirador torna-se plenamente manifesto somente no próprio ato realizador;(...) diferentemente de seu motivo, a validade de um princípio é universal, não se ligando a nenhuma pessoa ou grupo em especial<sup>183</sup>.

Nesta argumentação podemos ver que, no modo peculiar com que Arendt concebe a política - uma atividade fora da relação instrumental meios e fins, uma faculdade que julgue de modo diverso tanto da cognoscibilidade como da moralidade vai sendo necessária para abordar a política em sua autonomia pretendida por nossa autora. Estamos mais uma vez indicando a faculdade do juízo, que na avaliação de nossa autora julga o cometimento e não as motivações subjetivas.

A arte política ensina os homens a produzir o que é grande e luminoso – *ta megala kai lampara*, nas palavras de Demócrito; enquanto existir a polis a inspirar os homens a ousarem o extraordinário, tudo estará seguro, se sucumbir, tudo estará perdido. Por mais puros ou grandiosos que sejam, as razões e objetivos jamais são únicos; como as qualidades psicológicas, eles são típicos, característicos de diferentes tipos de pessoas. A grandeza, portanto, ou o significado específico de cada ato, só pode residir no próprio cometimento, e não nos motivos que o provocaram ou no resultado que produz.<sup>184</sup>

Arendt explicita aqui, então, de forma clara o critério de ajuizamento da ação política. Vemos pois já indicada a ótica *tensa*, em termos de maior e menor peso, da relação agonística e associativa. Insinua-se a existência da constante possibilidade do

---

<sup>183</sup> EPF p.199

<sup>184</sup> CH p. 218

extraordinário, mas por outro lado a sua vinculação, seja para a efetivação da realidade quanto para um ato de juízo valorativo, com o público, o associativo, o entre homens.

Estas análises que fizemos indicam a importância do espaço público no sentido de dar à ação política livre, realidade durável. Contudo, voltemos à nossa análise inicial desse tópico. Como havíamos dito a ação é uma efetivação da liberdade, enquanto está fora da previsibilidade das séries causais e é incondicionada, por ter seu sentido revelado não em uma meta pré-determinada, mas em sua própria execução ” .<sup>185</sup>

Assim, poderíamos dizer que *ontologicamente* a base dessa indeterminação e imprevisibilidade está na categoria da natalidade. Transpor a compreensão da ação e da condição do existir político do homem, da morte ou de uma vida boa, para a natalidade<sup>186</sup>, já implica numa radical mudança de foco. A natalidade, na forma como Arendt conceitualmente a articula, não está na série causal. A natalidade é um novo início, é a possibilidade da espontaneidade. Conceber o homem e seu agir a partir dessa espontaneidade, compete em assumir uma evasão de uma teleologia, onde o próprio modo de existir em comum dos homens se torna uma realidade articulada na perspectiva de meios e fins. Falar de natalidade como base de compreensão do homem e de seu agir nos conduz a vê-lo como fim em si mesmo, e a ação como sua atividade, também marcada por essa característica. Natalidade, sob esta ótica, implica pluralidade<sup>187</sup>, uma ação imprevisível,

---

<sup>185</sup> CH p. 219

<sup>186</sup> CH p. 17

<sup>187</sup> Canovan comenta que a natalidade como base “ontológica” da pluralidade cria as condições para o discurso e, com isso também para o espaço público; nesta perspectiva o espaço público, bem como o discurso, são gerados pela constante tensão que advém dessa base fundamental da natalidade e da pluralidade. “ *It means that human affairs are in constant flux from the continual irruption of new initiatives and new ideas; it means that each individual is unique, and suffers the consequent pathos of mortality; but what it means in the present connections is that, being plural, human beings can gather to form a space amongst themselves, and in that space can see their common world from different points of view and therefore talk about their common affairs. Arendt assumes (with or without ethological justification) that only human beings can do this. If sheep could talk, they would be able to use words to express their feeling and to report information, but they would not be able to discuss anything because they would all have the same point of*

indeterminada. Mas pluralidade não é individualismo, pluralidade é a consideração dos diversos, das diversas opiniões, das visões que aparecem na cena pública, no entre os homens. O individualismo não é uma postura da pluralidade na ótica pretendida por Arendt, o individualismo, se visto pelas categorias de análise arendtianas, está para a moderna interioridade, ocupa-se com uma vida privada que não libera para uma vida livre, a vida pública, mas dissolve essa distinção a ponto de obliterá-la. O individualismo não sustenta a perspectiva de um mundo comum entre os homens, pois ela sempre afirma que não é o homem que habita a terra, mas são os homens no plural, que vivem na terra, e isso acarreta ao pensamento de Arendt toda a sorte de implicação<sup>188</sup>, isto é, permeia todo o seu pensamento, e sair da perspectiva da pluralidade é sair da retomada do sentido da política, inquietação constante dos textos de Arendt.

O individualismo levado a extremos pode garantir a possibilidade do isolamento, da perda desse comum entre os homens que é garantia da realidade. O individualismo possibilita muito mais a formação de uma sociedade numérica de massa, que um espaço público que se pauta pela pluralidade. A pluralidade, no modo como é articulada no pensamento político arendtiano, liga-se à idéia articulada na faculdade do juízo de “*mentalidade alargada*”, ou seja, ter os outros presentes por representação, um pressuposto básico para uma racionalidade intersubjetiva, apta para a vida pública.

O espaço público enquanto essa articulação plural, de visões plurais, não elimina esse espaço comum que está aberto à novidade plural, às visões plurais, mas sustenta essa possibilidade que é, digamos, o fundamento de sua constituição. Tanto que o que mantém o

---

*view. Human beings, however, are not simply members of a herd, and their plurality makes possible a public space between them.*” CANOVAN, Margaret. Op.cit. p.111

<sup>188</sup> “Of all Arendt’s political ideas, the most fundamental is her observation, platitudinous but philosophically revolutionary, that human beings are plural: “men, not Man, live on the earth and inhabit the world”, This has all sorts of implications” ( grifo nosso) CANOVAN, Margaret. Op.cit pp. 110-111

espaço público é o poder. Já falamos e analisamos de passagem a idéia de poder, e na compreensão arendtiana, o poder é uma potencialidade, é a acolhida da novidade, do diverso, e da possibilidade sempre dada de se poder revelar pela ação *nova*, o quem (who) ; é também nessa visão que os homens se mantêm neste espaço público. Não é um espaço que dissolve as diferenças, mas as sustenta, garante a possibilidade sempre dada delas. Na nossa análise, enquanto potencialidade, o poder como essa possibilidade de manter o corpo político sem violência, isto é, apenas pela persuasão e sem eliminar a possibilidade da novidade, que é própria da ação, é o poder agir juntos.

Pensamos o poder em Arendt, como atividade, é nesse sentido que tematizamos essa possibilidade de ver no conceito de poder traçado por ela, não um substantivo como força, mas uma atividade-verbo. O poder se mostra no constante exercício da ação, da ação que requer uma pluralidade, tanto para empreendê-la como para dar a ela realidade, pela visibilidade plural. O poder existe quando os homens agem juntos<sup>189</sup>, e se desfaz quando eles se dispersam. O agir em conjunto sem subjugar os outros a uma unanimidade e a uma impossibilidade de diferenciar-se é poder, é agir por persuasão e não por violência. Entra aí o papel do discurso como revelador da ação, do dar significado à ação, entretanto, acompanha a ação e o discurso a necessidade de uma faculdade que auxilie na articulação dessa pluralidade geradora de poder, novamente está indicada a faculdade do juízo. O Espaço público, na visão de Arendt, sustenta-se não somente pela lei, mas pelo poder. Para gerá-lo nos moldes da não violência e da não utilização da força, uma faculdade que

---

<sup>189</sup> “*Instead it is something that ‘springs up in between men’ when they act together.*” CANOVAN, Margaret. Hannah arendt – a reinterpretation of her political thought. p. 208. Cf. Também. BENHABIB, Seyla. *Models of Public Space: Hannah Arendt, the liberal tradition, and Jürgen Habermas*. In: CALHOUN, Craig. *Habermas and the Public Sphere*. Cambridge: The Mit Press, Cambridge, Massachusetts, and London, England, 1999. “*Power, however, is the only force that emanates from action, and it comes from the mutual action of a group of human beings: once in action, one can make things happen, thus becoming a source of a different kind of force.*” p.78

capacite para uma comunicabilidade mais ampla, para um acordo que suporte e tenha sua vitalidade sustentada pela possibilidade sempre aberta e efetiva do desacordo. Projeta-se, pois, a importância, para o espaço público e para a liberdade política, da faculdade articuladora do juízo.

Como já havíamos dito, essa conceituação do espaço público ocorre numa tensão, e acreditamos que é próprio do pensamento arendtiano, por sua própria metodologia, sustentar tensões, principalmente conceituais. Assim na dimensão agonística, que por vários comentadores é tida como uma postura individualista, a ótica dessa dimensão recai sobre o peso do aparecer público. O revelar o quem (who) implica em como esse quem se faz revelar para os outros da cena pública. A própria realidade desse quem, que se revela no aparecer público, é garantida por essa pluralidade de espectadores. Há sim uma dimensão *individual* na categoria da natalidade, enquanto possibilidade sempre dada de um novo começo. Buscar a imortalidade é uma forma de afirmar a natalidade, entretanto, a imortalidade não se sustenta sem uma esfera pública da aparência. A individualidade, neste sentido, é o que ganha a cena pública, o que alcança a dignidade e a glória de ser visto e lembrado neste espaço, o que considera a perspectiva e a visão possível dos outros. A ação, modo de manifestação da liberdade, de se distinguir, requer o agir em conjunto.

A ação requer a publicidade para adquirir realidade efetiva, não é um ato isolado, de um mundo e motivações privadas, mas é pública, tem seu sentido na execução pública; isso na perspectiva dos princípios, que são públicos e não subjetivos, íntimos, pois dependem da visibilidade pública. Daí, a posse de realidade desses princípios passa pela *expectação* pública. Como a ação não possui um sentido teleológico, ao modo da fabricação que tem na efetivação de seu produto a marca de seu sucesso, ela, como fim em si, funda a sua finalidade nela mesma, na própria execução; a ação é a execução. Mas a



execução só é reconhecida quando é visível e assim ganha realidade, pois não há nenhum produto, nada além dela que lhe dê significado, sendo assim não seria livre.

Partindo do que já afirmamos sobre a ação, podemos dizer também da existência de *produtos*, situações resultantes da ação, entretanto, o seu julgamento é pelos princípios, que são fundados na visibilidade da execução da ação. De forma muito sutil insinua-se aí uma teleologia, contudo, é uma teleologia que privilegia a autonomia da política. Uma teleologia assim concebida não se lança para fora da política, mas se concentra no cerne da atividade política, a ação. Caso falemos de um sentido da política, e dando assim um tratamento teleológico, o que se pensa é uma teleologia que parte da distinção precisa feita por Arendt entre fabricação e ação. Se a ação não deixa nada depois de si e sua realidade se verifica na realização, seu sentido não se encontra fora dela, mas nela mesma.

Assim, compreender o espaço público implica em compreender essa articulação de tensões, de pluralidade. O espaço público não é uma delimitação topográfica<sup>190</sup>, mas é constituído numa relação intersubjetiva, por uma potência individual para iniciar (agonística) e por uma disposição comum para agir (associativa).

O nosso modo de compreender essas tensões, no pensamento de Hannah Arendt, conduz-nos a indicar o juízo, como o ponto onde a dimensão agonística e associativa do espaço público recebem um tratamento que articula essas tensões conceituais e práticas desse espaço, sem eliminá-las. Pensando talvez, como Kant pensava a faculdade do juízo, ou seja, uma faculdade que projeta num horizonte a harmonia entre as faculdades

---

<sup>190</sup> “ *On this model, public space is the space ‘where freedom can appear’. It is not a space in any topographical or institutional sense: a town hall or a city square where people do not act in concert is not a public space in this Arendtian sense. But a private dining room in which people gather to hear a samizdat or in which dissidents meet with foreigners become public space; just as a field or a forest can also become public space if it is the object and location of an action in concert, of a demonstration to stop the construction of a highway or a military air base, for example These diverse topographical locations become public space in that they become the sites of power, of common action coordinated through speech and persuasion.*” BENHABIB, Seyla. Op. cit. p. 78

cognoscitivas e práticas. As diversas visões são o grande *insight* da política. É em torno dessa capacidade do juízo reflexionante de articular diferenças sem eliminá-las, como compreende Arendt, que transitamos na condução de nossas análises dessas tensões, a fim de ver nelas um elemento vital para o espaço público, e por elas repensar o sentido da política.

## **Parte II : O Juízo**

### **3.2.A COMPREENSÃO DO JUÍZO REFLEXIONANTE**

Em torno do que estamos chamando de tensões, e principalmente da relação entre espaço público e juízo pensados em constante tenção, faz-se importante para o nosso objetivo delimitar o que Kant estabelece como juízo reflexionante, pois, é esse domínio da faculdade do juízo que será apropriado por Arendt em suas reflexões e aproximações políticas do juízo estético kantiano.

No desenvolvimento do sistema kantiano vai sendo construída uma noção de juízo que aos poucos vai ganhando contornos que vão conferindo a esta faculdade um espaço entre as faculdades superiores de conhecimento. O juízo, ainda quando tratado pela primeira crítica, diz respeito a uma atividade de caráter lógico, a princípio determinante, de conexão de um predicado a um objeto, enfim na determinação de um conhecimento, onde há a aplicação do conceito ao particular. Entretanto, a imensa, para não dizermos *infinita*, multiplicidade de coisas, fenômenos, enfim de particulares que em determinadas circunstâncias escapam à generalidade do conceito, e neste caso, tem-se o particular à mão mas não o universal, ou seja, o conceito dado ao qual numa operação gnosiológica se

subsumiria o particular àquele. A essa situação peculiar, mas não pouco corriqueira, Kant percebe a necessidade de uma faculdade judicativa, mas que seja capaz de articular um movimento oposto, isto é, diverso do movimento de conexão do juízo determinante. A faculdade do juízo, nessa situação, é reflexiva, pois não possui um universal ao qual um particular deveria ser subsumido, mas possui apenas o particular, para o qual um universal deverá ser encontrado. Ao juízo, atuando nestas condições dá-se o nome, no sistema kantiano, de juízo reflexionante.

A faculdade do juízo em geral é a faculdade de pensar o particular como contido no universal. No caso deste ( a regra, o princípio, a lei) ser dado, a faculdade do juízo, que nele subsume o particular, é determinante ( o mesmo acontece se ela, enquanto faculdade de juízo transcendental, indica a priori as condições de acordo com as quais apenas naquele universal é possível subsumir). Porém, se só o particular for dado, para o qual ela deve encontrar o universal , então a faculdade do juízo é simplesmente reflexiva.<sup>191</sup>

Para podermos compreender, e até tentarmos justificar o modo ou talvez, podendo ser uma atitude pretensiosa de nossa parte - dar elementos que tornam o juízo reflexivo em seu uso estético atrativo a Arendt - vamos indicar algumas características, que julgamos de grande importância para uma apropriação política dessa faculdade em seu uso estético.

Como vimos há pouco, a faculdade do juízo tratada por Kant na terceira crítica, de início torna evidente a existência de dois domínios dessa faculdade, o determinante e o reflexivo<sup>192</sup>. Entretanto, o juízo reflexivo é uma definição geral de juízo que a princípio

---

<sup>191</sup> CFJ (Ed. brasileira) pp. 23 – XXVI(Ed. alemã). A indicação da edição alemã será referida conforme observação do tradutor da Ed. brasileira que estamos utilizando. Conforme o tradutor a tradução brasileira “baseou-se no texto da segunda edição de 1793, reeditado no vol.V Kants Werke, Akademie Text-Ausgabe, Berlin, Walter de Gruyter & Co. 1968, Hrsg. Von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Band V, Berlin 1908/13, S. 165-485.” Os números que colocamos na seqüência das páginas da Ed. brasileira, referem-se “ àquela segunda edição original, extraída do texto da Academia.” CFJ(Ed. brasileira) p.7

<sup>192</sup> A compreensão de juízo em Kant pode, portanto ser tida sob essas duas perspectivas, o determinante que articula com conceitos e o reflexivo que compara e analisa representações. “*Judgment can be regarded either as mere[ly] an ability to reflect, in terms of a certain principle, on a given representation so as to [make] a*

prescinde de seus dois usos distintos, o estético e o teleológico, sendo que o estético ainda se subdivide em juízo do belo e do sublime. A faculdade do juízo simplesmente como faculdade do juízo reflexivo, trata exclusivamente com a multiplicidade dos particulares. É esta a preocupação de Kant, de modo que a relação com esse número imenso de particulares requer, portanto, no sistema da crítica kantiana uma faculdade que os trate, que lide com eles.

A primeira crítica nos deu a possibilidade de conceituar pelo estabelecimento do processo das condições de possibilidade do conhecimento. A segunda crítica evidenciou a liberdade, e com isso a possibilidade da moralidade a partir de um outro uso da razão, não o teórico, mas o prático. Entretanto, a multiplicidade fenomênica é marcada por inúmeras particularidades, que não são necessariamente abordadas na universalidade do conceito<sup>193</sup> construído pela razão teórica, ou seja, subsumido pelo juízo determinante.

Ao estar fora desse princípio de universalização conceitual, a faculdade judicativa que lida com particulares e sua multiplicidade fenomênica, não pretende estabelecer um procedimento teórico, gnosiológico, mas como Kant a define, uma reflexão. Neste sentido o juízo reflexivo, como elemento constitutivo do sistema da crítica kantiana, reivindica para a sua possibilidade um princípio a priori, isto para que possa ser legítima sua atividade, como

---

*concept possible, or as an ability to determine an underlying concept by means of a given empirical representation. In the first case it is the reflective, in the second the determinative faculty of judgment".* Citado de ( FI 20: 211, 399-400)."In: ALLISON, Henry E. *Kant's theory of taste – a reading of the critique of Aesthetic judgment*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001. p15

<sup>193</sup> Sobre a atividade da faculdade do juízo reflexivo é muito elucidativa a seguinte passagem que consta na segunda parte da crítica, "O juízo teleológico": " *Contudo a faculdade de juízo reflexiva deve subsumir sob uma lei que ainda não está dada e por isso é na verdade somente um princípio da reflexão sobre objetos, para os quais e de um modo objetivo nos falta totalmente uma lei ou um conceito de objeto que fosse suficiente, como princípio, para os casos que ocorrem (...) a faculdade do juízo reflexiva terá em tais casos que servir de princípio a si mesma: este - já que não é objetivo e não pode apresentar um fundamento de conhecimento suficiente para a intenção ( Absicht) – deve servir como mero princípio subjetivo para o uso conforme a fins das faculdades de conhecimento, nomeadamente para refletir sobre uma espécie de objetos".* CFJ(Ed. brasileira). p. 227

faculdade autônoma em seu exercício, e ao mesmo tempo interativa com as faculdades teóricas e de apetição.

Estabelecer e delimitar o princípio a priori do juízo reflexivo é marcar a base de sua atividade, e com isso definir juízo reflexivo em geral. Em síntese, a faculdade do juízo reflexivo em geral, ao nosso ver, tem por princípio a priori a harmonia do diverso, visto que sua atividade é entre a multiplicidade de fenômeno sem um conceito universal ou geral pré-estabelecido. Vejamos o que diz Kant na segunda introdução à crítica da faculdade do juízo.

Ora, este princípio não pode ser senão este: como as leis universais têm o seu fundamento no nosso entendimento, que as prescreve à natureza ( ainda que somente segundo o conceito universal dela como natureza) têm as leis empíricas particulares, a respeito daquilo que nelas é deixado indeterminado por aquelas leis, que se consideradas segundo uma tal unidade, como se igualmente um entendimento ( ainda que não o nosso ) as tivesse dado em favor de nossa faculdade de conhecimento, para tornar possível um sistema de experiência segundo leis da natureza particulares. Não como se deste modo tivéssemos que admitir efetivamente um tal entendimento ( pois é somente à faculdade de juízo reflexiva que esta idéia serve de princípio, mas para refletir, não para determinar ) pelo contrário, desse modo, esta faculdade dá uma lei somente a si mesma e não à natureza.<sup>194</sup>

Refletir, no sentido que o texto citado trata a expressão, dá-nos a idéia de que não implica em determinar, isto é, conectar conceito e objeto, refletir trata da experiência possível mesmo em meio a uma multiplicidade de fenômenos, em outras palavras da experiência coerente, de uma harmonia que possibilite a compreensão e de algum modo indique um sentido, uma teleologia. A reflexão não determina a natureza efetivamente, mas dá uma lei a si mesma, é simplesmente uma reflexão, não uma determinação. A reflexão ao não ser determinante não liga um conceito a um objeto, ora, neste caso prescinde da existência efetiva do objeto, mas reflete sobre a razoabilidade e harmonia

---

<sup>194</sup> CFJ (Ed .brasileira.) p.24 . Ed alemã XXVII

possível de uma pluralidade da natureza com o entendimento. Uma unidade refletida não é uma unidade determinada, mas possível.

Neste ponto de nossa análise é importante percebermos e indicarmos a localização que Kant confere a esta faculdade. A faculdade do juízo reflexionante é uma faculdade medianeira<sup>195</sup>, está entre a faculdade teórica e a da apetição. É uma faculdade que articula o livre jogo entre as faculdades. A princípio duas faculdades que tratam de domínios demarcados e distanciados por um abismo. Liberdade e natureza, razão e entendimento: uma relação difícil, um encontro estruturado em antinomias.

Só que na família das faculdades de conhecimento superiores existe ainda um termo médio entre o entendimento e a razão. Este é a faculdade do juízo, da qual se têm razões para supor, segundo a analogia, que também poderia precisamente conter em si a priori, se bem que não uma legislação própria, todavia um princípio próprio para procurar leis;(...)<sup>196</sup>

A faculdade do juízo reflexivo, no entorno do sistema crítico kantiano, opera uma espécie de idéia *regulativa*, que torna razoável e projeta como razoavelmente possível a unidade harmoniosa entre natureza e liberdade. Daniel Dumouchel, em um texto primoroso sobre a gênese do juízo reflexivo de Kant, vê como elementos fundamentais para compreender o papel articulador da faculdade do juízo reflexiva, a relação entre três termos: reflexão, a faculdade de julgar e a finalidade (teleologia). “*Pois a gênese da faculdade do juízo reflexionante não estará completa se não indicarmos como se produz*

---

<sup>195</sup> “*La judiciaire, elle ne prescrit rien à la réalité comme le font l’entendement avec ses catégories et la sensibilité avec ses structures, elle ne prescrit rien à l’homme agissant; mais située entre entendement et raison, reliée au principe de l’appréciation qu’est le sentiment du plaisir, elle pourra, précisément a cause de sa faiblesse quand il s’agit de commander, permettre d’élucider ce passage entre la théorie et la praxis, entre la connaissance et la décision, que constitue, s’il peut être justifié, le concept de la fin réalisée, de la finalité présent et immédiatement perçu.*” WEIL, Eric. *Problèmes Kantiens*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin; 1970. p. 65

<sup>196</sup> CFJ (Ed. brasileira) p. 21. Ed. alemã XXII

*a ligação entre a reflexão, a faculdade de julgar e a finalidade.*”<sup>197</sup> A faculdade do juízo reflexionante tem o seu princípio a priori, como há pouco afirmamos, na harmonia possível dos múltiplos (de algum modo apontar isto indica a interação entre reflexão, faculdade de julgar e finalidade). Contudo, Kant utiliza a expressão conformidade a fins para expressar esse princípio a priori da faculdade do juízo reflexivo. E fala também de uma conformidade a fins sem fim, ou seja, um fim como uma *idéia regulativa*, possível, não determinada como ocorre entre o entendimento e a natureza. Entretanto, ter como razoavelmente possível essa conformidade a fins, já indica uma provável harmonia e encontro entre natureza e liberdade.

Ora, este conceito transcendental de uma conformidade a fins da natureza não é nem um conceito da natureza, nem de liberdade, porque não acrescenta nada ao objeto (da natureza), mas representa somente a única forma segundo a qual nós temos que proceder na reflexão sobre os objetos da natureza como objeto de uma experiência exaustivamente interconectada, por conseguinte é um princípio subjetivo (máxima) da faculdade do juízo.<sup>198</sup>

É, a princípio, uma conformidade que se pressupõe entre a multiplicidade das leis da natureza, ou multiplicidade fenomênica da natureza com as leis do entendimento. Na parte VI da introdução, Kant trata desse problema constatando a existência de uma multiplicidade fenomênica que ultrapassa as capacidades do entendimento, mas que requer uma ordem, uma harmonia entre este e esta multiplicidade, enfim uma relação das partes com um *todo*. Contudo, essa ordem e essa multiplicidade são articuladas pela faculdade do juízo, que na realidade nada acrescenta à natureza nem a ela prescreve regras, mas torna razoável e dá a condição a priori subjetiva para a unidade entre o entendimento e essa

---

<sup>197</sup> “ *Mais la genèse de la faculté de juger réfléchissante ne sera complète que se l’on indique comment s’est produite la liaison entre la réflexion, la faculté de juger et la finalité.*” DUMOUCHEL, Daniel. *La découverte de la faculté de juger réfléchissante – Le rôle heuristique de la Critique du goût la formation de la Critique de la faculté de juger.* In: Kant-Studien 85 Jahrg., n4; 1994. p. 439.

<sup>198</sup> CFJ (Ed. brasileira) p.28. Ed. alemã XXXIV

multiplicidade da natureza, entretanto, como possível e não como determinada.<sup>199</sup> De fato, a faculdade do juízo reflexionante articula a possibilidade de uma harmonia da infinita particularidade fenomênica num todo, e de algum modo faz uma indicação de finalidade, e como já dissemos, de uma teleologia.

O conceito de uma coisa, enquanto fim natural em si, não é por isso um conceito constitutivo do entendimento ou da razão, mas no entanto pode ser um conceito regulativo para a faculdade de juízo reflexiva, para orientar a investigação sobre objetos desta espécie segundo uma analogia remota com a nossa causalidade segundo fins em geral, e refletir sobre o seu mais alto fundamento, o que não serviria para o conhecimento da natureza ou do seu fundamento originário, mas muito mais do conhecimento daquela nossa faculdade racional prática com a qual, por analogia, nós considerávamos a causa daquela conformidade a fins.<sup>200</sup>

Afirmamos há pouco, a partir da perspectiva e leitura de Daniel Dumouchel, sobre a necessidade de compreendermos a articulação entre reflexão, faculdade de julgar e finalidade para entendermos a gênese do juízo reflexionante. A noção de reflexão, na nossa análise do juízo reflexionante e principalmente na leitura política que Arendt faz deste, é de grande importância. Ao falarmos da reflexão e a distinguindo da atividade judicativa de determinar, vemos que na ausência do universal, do conceito ao qual o objeto deveria ser subsumido, tem-se apenas a representação recebida do fenômeno, do meramente particular. A atividade reflexiva, portanto, volta-se para a representação dos objetos. Concentra-se nessa representação, o refletir aponta a possibilidade do conceito, ou seja, a possibilidade do *entendimento*, de uma certa unidade em meio a uma grande multiplicidade, de leis da natureza e de *objetos particulares*. A reflexão é uma *comparação* de representações sobre a produção de um conceito possível.<sup>201</sup> Comparar representações ou percepções, sem a

---

<sup>199</sup> CF. CFJ (Ed. brasileira) p. 31. Ed. alemã p. XXXIX

<sup>200</sup> CFJ (Ed. brasileira) p. 218. Ed. alemã p. 294 -295

<sup>201</sup> Cf ALLISON, Henry E. *Kant's theory of taste – a reading of the critique of Aesthetic judgment*. Cambridge University Press, 2001. “To reflect or consider is to hold given representations up to, and



perspectiva de uma conexão de conceito e objeto, da subsunção de um particular a um universal retira desta faculdade o ofício de produzir conhecimento, isto é, determinar. Esta faculdade apenas reflete. Importante:

Mas, porque na mera reflexão sobre uma percepção não se trata de um conceito determinado, mas de modo geral somente da regra para refletir sobre uma percepção em função do entendimento como uma faculdade dos conceitos; vê-se bem que em um juízo meramente reflexionante, imaginação e entendimento são considerados na proporção em que têm de estar no juízo em geral em relação um ao outro, comparada com a proporção em que efetivamente estão, em uma percepção dada.<sup>202</sup>

A preocupação de Kant, dada a constatação dessa imensa multiplicidade, que escapa à universalidade e à unidade do entendimento como faculdade teórica, é uma possível razoabilidade, uma ordem, uma harmonia entre os diversos, uma espécie de possibilidade de compreensão que dá *unidade* aos distintos domínios dessas faculdades e às antinomias. A apreensão da percepção, da representação, é exercida pela imaginação; sem um conceito já dado o que resta é um número imensurável de percepções, de possibilidades. Ora, como é possível a compreensão nestes termos, sem uma unidade? Como fôra dito acima na afirmação de Kant, a faculdade do juízo não determina, isto é, não produz conhecimento, “(...) *um juízo meramente reflexionante, imaginação e entendimento são considerados na proporção em que têm de estar no juízo em geral em relação um ao outro(...)*”. Constatada a inumerável diversidade das leis da natureza, da natureza que se especifica<sup>203</sup>, é buscado um jogo harmônico entre o entendimento e a imaginação, a reflexão, a comparação dessas representações diversas ao apontar para a possível harmonia

---

*compare them with, either other representations or one's cognitive faculty, in reference to a concept that this [comparison] makes possible*” p.45

<sup>202</sup> Primeira Introdução à CFJ p. 56. In: TERRA, Ricardo. *Duas introduções à crítica do juízo*. São Paulo: Ed. Iluminuras, 1995.

<sup>203</sup> Cf Primeira introdução CFJ. In: TERRA, Ricardo. Op.cit. p. 51

entre essas duas faculdades, lança luz para a possibilidade de uma razoabilidade entre essa diversidade - o que Kant entende como um sistema, uma unidade possível que torna provável a comunicação e a compreensão dessas multiplicidades. Esta é a pressuposição do princípio a priori.

(...) é uma pressuposição transcendental subjetivamente necessária que aquela inquietante disparidade sem limite de leis empíricas e aquela heterogeneidade de formas naturais não convém à natureza, mas pelo contrário que esta, pela afinidade das leis particulares sob as mais universais, se qualifique a uma experiência, como sistema empírico<sup>204</sup>.

Ao modo da revolução copernicana, que Kant realizou na primeira crítica, vemos aqui na faculdade do juízo reflexionante a condição dada a priori, subjetiva, para a possibilidade de uma unidade em relação à multiplicidade presente na natureza, que se especifica e escapa à universalidade.

Por fim cabe salientar, em função de nossa análise da leitura feita por Arendt desta faculdade, que a faculdade do juízo na ótica do desenvolvimento da crítica kantiana possui uma certa autonomia em relação às outras faculdades, e a esta autonomia Kant chama de Heautonomia<sup>205</sup>. É uma lei dada a si mesma por esta faculdade, mas não é uma lei que determina os objetos da natureza, mas uma lei que marca o próprio procedimento dessa faculdade. “(...) *Portanto, ela própria deve indicar um conceito pelo qual propriamente nenhuma coisa é conhecida, mas que serve de regra somente a ela própria(...)*”.<sup>206</sup> Ora, esta lei dada à faculdade do juízo por ela mesma, é dada a fim de refletir sobre a capacidade da natureza de se especificar, isto é, de especificar suas leis e apresentar com isso uma multiplicidade infinita, que sem uma possível unidade estaria evidenciada à dificuldade do

---

<sup>204</sup> Primeira introdução CFJ. In: TERRA, Ricardo. Op.cit. p. 45

<sup>205</sup> Sobre a *heautonomia*, Cf. ALLISON, Henry E. *Kant's theory of taste – a reading of the critique of Aesthetic judgment*. Cambridge University Press, 2001. p.41.

<sup>206</sup> CFJ (Ed. brasileira) p.13. (Ed alemã) pp VII; Cf também pp. 29-30 Ed. alemã pp. XXVII/XXXVIII

conhecimento em perceber uma ordem que integra essas realidades<sup>207</sup>. A faculdade do juízo reflexionante, a partir de si, estabelece uma lei não para determinar a natureza, mas para refletir sobre ela, e o princípio que fundamenta esse procedimento é o princípio subjetivo a priori dessa faculdade de juízo reflexionante, que pressupõe a concordância da natureza com a faculdade de conhecimento<sup>208</sup>. A faculdade do juízo reflexionante, a partir do seu princípio a priori, estabelece o procedimento para si própria, isto é, refletir sobre os múltiplos da natureza sem um conceito, tendo em vista a possibilidade dada a priori de uma conformidade a fins entre natureza e entendimento. É um procedimento restrito à faculdade do juízo, que estabelece este procedimento e perspectiva apenas a si própria, enfim não determina de forma objetiva os elementos e múltiplos da natureza, indica apenas em caráter transcendental a sua possibilidade.

Assim, quando iniciamos por apontar e tentar esboçar o que se compreende por juízo reflexionante, tentamos tratar da especificidade dessa faculdade, que é muito vinculada à perspectiva *teleológica*. Entretanto, a apropriação arendtiana dessa faculdade é em seu uso estético; a dimensão estética do juízo reflexivo é um primeiro modo de abordagem do problema teleológico, dentro do quadro do sistema kantiano. Citando novamente Daniel Dumouchel, notamos que Kant chega a essas perspectivas do juízo teleológico a partir de uma evolução de sua compreensão do juízo estético, ou juízo de gosto<sup>209</sup>. Contudo, não podemos negar que em se tratando de especificação e de uma inumerável variabilidade e dificuldade para uma possível unidade, falar sobre o gosto é de

---

<sup>207</sup> Cf. CFJ (Ed. brasileira) p. 29. (Ed. alemã) p. XXXVI

<sup>208</sup> Cf. CFJ. (Ed. brasileira) pp. 29-30. (Ed. alemã) pp. XXXVII - XXXVIII

<sup>209</sup> DUMOUCHEL, Daniel. *La découverte de la faculté de juger réfléchissante – Le rôle heuristique de la “Critique du goût” dans la formation de la Critique de la faculté de juger.* In: Kant-Studien 85.jahrg. N.4. “Nous avons montré que la ‘Critique du goût’ possède une valeur heuristique intrasystémique indubitable dans la philosophie critique, dans la mesure où c’est précisément la réflexion sur la fondation transcendantale du goût qui a conduit à l’élargissement du projet critique, et qui a rendu possible, sous la forme d’une “critique de la faculté de juger”, d’en espérer l’achèvement.” p. 440

grande conveniência. Num primeiro momento, a análise do gosto indica a existência de um juízo reflexivo estético e que, no caráter reflexivo, possui uma dimensão teleológica. A inumerável variedade e a multiplicidade do gosto, a princípio incomunicável e caótica, recebe um ordenamento e uma possibilidade de harmonia no princípio regulativo do *sensus communis*. Assim, enquanto reflexivo, o juízo estético evidencia também uma dimensão teleológica, uma possível comunicabilidade, uma harmonia do diverso dada como possível. De modo que enquanto juízo reflexionante, o uso estético desse juízo é guiado não necessariamente pelo gosto, mas sim pela teleologia.

(...) A problemática estética fora retomada no interior de uma perspectiva teleológica geral renovada e dominada pela figura da faculdade do juízo reflexionante, cuja reflexão estética não fora mais que uma especificação reflexiva. O conceito central da teoria estética de Kant, desde então, não é mais o “gosto”, mas o juízo reflexionante, cujo gosto permanece somente um exemplo, mesmo se ele constitui aos olhos de Kant sua manifestação paradigmática.(tradução nossa)<sup>210</sup>

Assim, o gosto se apresenta como um objeto adequado a uma análise no âmbito desse horizonte de diversidade. Kant inicia, portanto, a terceira crítica fazendo uma análise do juízo de gosto, e em função de ser este uso a base das análises arendtinas é que passamos agora a fazer uma apresentação de algumas características e particularidades desse uso, que julgamos importantes para compreendermos a apropriação que Hannah Arendt faz dessa faculdade, com objetivos de uma teoria política.

---

<sup>210</sup> DUMOUCHEL, Daniel. Art.cit.. “(...) *la problématique esthétique était ainsi reprise à l’intérieur d’une perspective téléologique générale renouvelée et dominée par la figure de la faculté de juger réfléchissante dont la réflexion esthétique n’était désormais que l’une des spécifications réflexives. Le concept central de la théorie esthétique de Kant, dès lors, n’est plus le ‘goût’, mais le ‘jugement réfléchissant’, dont le goût rest seulement un exemple, même s’il constitue aux yeux de Kant sa manifestation paradigmatique.*” Nota 3 . p. 420

### **3.3.A apropriação arendtiana do juízo reflexionante estético**

Neste ponto que agora iniciamos, partimos de uma primeira delimitação e determinação do que Kant compreende por juízo reflexivo, de forma a mostrarmos que na própria compreensão da idéia de juízo reflexionante já se encontram características dessa atividade, muito interessantes para as exigências políticas das categorias arendtianas, e que por sinal já vínhamos indicando deste o início deste trabalho. Contudo, é sabido que Arendt se detém e cita por várias vezes a sua apropriação do juízo reflexionante, mas não necessariamente o juízo reflexionante em geral, mas o juízo reflexivo em seu uso estético ou o juízo de gosto<sup>211</sup>. Sendo assim, vamos observar algumas peculiaridades desse juízo e iniciar uma leitura que nos possibilite visualizar o modo, ou até mesmo, indícios que “justifiquem” a apropriação feita por Arendt num intuito político.

#### **3.3.1.O juízo reflexionante estético**

Quando Kant se refere ao juízo reflexionante, ele se refere, como já dito, a dois modos desse juízo: o estético e o teleológico. Como alguns comentadores afirmam, o fundamento do juízo reflexionante é a finalidade, no entanto, para se chegar à finalidade indicada por Kant, isto é, a possibilidade de uma harmonia, de uma ordem, enfim de uma unidade projetada entre natureza e liberdade, o filósofo das *críticas* inicia pelo juízo de gosto.

---

<sup>211</sup> “(...) É essa capacidade de uma ‘mentalidade alargada’ que habilita os homens a julgarem; como tal, ela foi descoberta por Kant na primeira parte de sua crítica do juízo, embora ele não reconhecesse as implicações políticas e morais de sua descoberta.”EPF p. 299

Ao nosso ver, iniciar pelo juízo de gosto indica começar por um campo envolto numa série de dificuldades de compreensão e harmonia. Afinal, o que poderia nos parecer como mais estritamente particular, e de difícil conciliação que o gosto? Há uma harmonia possível na facticidade inumerável do gosto? Ter um conceito, estabelecer um conceito universal ao qual submeter o gosto, constituir, em linguagem e compreensão kantianas, conhecimento a partir de sentimentos, enfim de gosto, o que seria uma tarefa marcada por contra-senso. Na realidade, Kant mostra um primeiro nível da faculdade do juízo reflexionante, isto é, um primeiro nível de uma *idéia regulativa* de harmonia dos diversos; no caso do gosto a *idéia* de um *sensus communis*. Vimos que, o princípio a priori do juízo reflexionante é a possibilidade dada subjetivamente da conformidade *a fins sem fim*, (Entenda-se a expressão *fim sem fim* como a possibilidade e não a determinação objetiva). Ora, Kant busca mostrar, num primeiro momento da análise da faculdade do juízo reflexionante, como no seu uso estético está pressuposta a possibilidade de uma conformidade a fins, dos inúmeros particulares, isto é, dar a possibilidade do belo. “*Belo é o que apraz universalmente sem conceito*”<sup>212</sup>

Quando falamos da forma ou do modo de se chegar no belo, isto é, no entorno de um juízo estético, estamos falando de uma dada possibilidade de nos entendermos sobre o que a princípio é de difícil conciliação, entendimento e comunicação, enfim dar razoabilidade a um discurso dessa ordem. Entretanto, a condição dessa possibilidade, transita por um princípio a priori, que é condição de possibilidade dessa *universalização*, ou melhor, do poder reivindicar que outros aceitem ou cheguem a essa universalização. O juízo de gosto é assim definido por Kant:

---

<sup>212</sup> CFJ (Ed. brasileira) p. 64. Ed. alemã p. 32

Gosto, a faculdade de ajuizamento de um objeto ou de um modo de representação mediante uma complacência ou descomplacência independente de todo interesse. O objeto de uma tal complacência chama-se belo.<sup>213</sup>

O que vemos acima é a definição de um ajuizamento de gosto, ou estético, e neste caso o juízo de gosto é o ajuizamento de uma representação ou objeto, mediante uma complacência ou descomplacência; grifamos esta passagem para destacar a base de análise do ajuizamento estético, a complacência ou melhor dizendo a satisfação independente de todo o interesse.

Aparece aí para nós algo de fundamental para começarmos a perceber como esta faculdade atrai a atenção de Arendt num sentido político. Como ajuizar sobre um dado muito diverso, como é a satisfação, ou prazer e desprazer. Assim, o que Kant irá demonstrar é a existência de uma condição a priori na qual é fundada esta faculdade, a ponto de possibilitar uma comunicação e uma compreensão desse sentimento. Ou seja, o belo seria o que poderia ser reconhecido ou ajuizado a partir desse princípio a priori, com fundamento subjetivo e não objetivo<sup>214</sup>. É neste sentido que o filósofo fala da ausência de todo interesse, ou seja, daquilo que não é passível de se universalizar, do que não é a priori, não está dado na condição de possibilidade. O peculiar e importante nesta análise é que o juízo de gosto requer uma *universalidade*, ou uma possível comunicabilidade<sup>215</sup> desse

---

<sup>213</sup> CFJ (Ed. brasileira) p.55. Ed alemã p. 16

<sup>214</sup> O fundamento da universalidade do gosto é subjetivo, ou seja, é dado a priori no sujeito e não no objeto, esse princípio subjetivo é o que possibilita a universalização ou a possibilidade de comunicação dos sentimentos de prazer ou desprazer. “ *Le jugement de goût, dans lequel nous avons conscience d’être tout à fait désintéressés, peut donc à juste titre réclamer une valeur universelle, quoique cette universalité n’ait pas son fondement dans les objets mêmes, en d’autres termes il a droit à une universalité subjective.*” SOURIAU, Michel. *Le jugement réfléchissant dans la philosophie critique de Kant*. Paris; Librairie Félix Alcan, 1926. p. 90. Cf também, §6 CFJ.

<sup>215</sup> No dicionário de filosofia Abagnano vê-se: “ *Para Kant o gosto é uma espécie de senso comum(V) é assim o senso comum no seu significado mais exato porque se pode definir como “a faculdade de julgar aquilo que se torna universalmente comunicável, sem a mediação de um conceito, o sentimento suscitado de uma determinada representação ( Critica Facul. Do juízo§40).Portanto a universalidade do juízo de gosto não é aquela do juízo intelectual porque não se baseia no objeto, mas na possibilidade da comunicação com*

sentimento sem se fundar em um conceito<sup>216</sup>, ou seja, sem uma determinação prévia, em sentido objetivo; isso, dentro do contexto geral do juízo reflexivo é indicação de uma teleologia, a comunicabilidade do gosto (algo diverso) como possível. O juízo de gosto ajuíza segundo uma regra, que a própria faculdade judicativa se dá a si mesma, e como já dito, ela é objeto de si mesma. É a forma a priori do ajuizar que é tematizada.

(...) é preciso convencer-se inteiramente de que pelo juízo de gosto (sobre o belo) imputa-se a qualquer um a complacência no objeto, sem contudo se fundar sobre um conceito (pois então se trataria do bom) ; e que esta reivindicação de validade universal pertence tão essencialmente a um juízo pelo qual declaramos algo belo(...) uma universalidade que não se baseia em conceitos de objetos (ainda que somente empíricos) não é absolutamente lógica, mas estética, isto é, não contém nenhuma quantidade objetiva do juízo, mas somente uma subjetiva, para a qual também utilizo a expressão validade comum (*gemeingültigkeit*) a qual designa a validade não da referência de uma representação à faculdade de conhecimento, mas ao sentimento de prazer e desprazer para cada sujeito.<sup>217</sup>

O alcance dessa universalidade ou da comunicabilidade do sentimento de prazer ou desprazer passa , na argumentação kantiana, pelo jogo harmonioso das faculdades do conhecimento. Entretanto, essa harmonia não é uma tentativa de construir um conhecimento teórico, mas de poder comunicar o sentimento estético, o que a princípio é incomunicável dada a suposta idiosincrasia do sentimento de prazer e desprazer. Afirma-se que essas faculdades têm entre si uma tensão<sup>218</sup>, que pelo juízo de gosto são articuladas em função da possibilidade de uma comunicabilidade.

---

os outros. Em outros termos o juízo de gosto somente é universal porque se fundamenta na comunicabilidade ( *crit. Do juízo* §39. Cf. ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. São Paulo: Ed. Mestre Jou, 1982. p. 463.

<sup>216</sup> A fonte da universalidade do gosto não está fundada no conceito, “(...) *Mais cette universalité n’a pas sa source dans des concepts. Car il n’y a point de passage des concepts au sentiment du plaisir ou de la peine(...)*” SOURIAU, Michel. *Le jugement réfléchissant dans la philosophie critique de Kant*. Paris; Librairie Félix Alcan, 1926. p. 90

<sup>217</sup> CFJ (Ed. brasileira) pp. 58-59. Ed. alemã pp. 22-24

<sup>218</sup> “(...) *the ‘friendship’ between imagination and understanding is not without a certain tension, which results from the fact that they pull in opposite directions: the understanding toward universality and the*



O que se articula em função de uma harmonia que ponha a priori a possibilidade da comunicabilidade dessa multiplicidade presente no sentimento de prazer e desprazer, e conseqüentemente um acordo no belo, é o jogo harmonioso entre imaginação e entendimento. Esse jogo harmonioso entre essas duas faculdades é a possibilidade de se estabelecer a comunicação entre os diversos. O que se busca é um sentido ou *sensus communis*, a fim de a partir dele poder se chegar a uma perspectiva estética, ou seja, no que se refere ao sentimento de prazer ou desprazer, a um ponto onde a multiplicidade possa ser comunicada, ou ter uma unidade, neste caso estético, sobre o belo.

(...) e esta disposição não pode ser determinada de outro modo senão pelo sentimento (não segundo conceitos). Ora, visto que esta própria disposição tem que poder comunicar-se universalmente e por conseguinte também o sentimento da mesma (em uma representação dada), mas visto que a comunicabilidade universal de um sentimento pressupõe um sentimento comum(...) <sup>219</sup>

Enfim, o juízo de gosto tem como ponto alto a busca da possível comunicabilidade desse sentimento estético. Esta busca está pois alicerçada no jogo harmonioso entre imaginação e entendimento, entretanto, sem o amparo determinante do conceito. Na linguagem da crítica seria dizer uma conformidade a fins sem fim, isto é , sem uma determinação objetiva, sem interesse na existência objetiva de tal. O que se coloca é a possibilidade dada a priori, ou seja , subjetivamente. Uma conformidade a fins subjetiva, ou seja, sem a determinação de uma perfeição do objeto, ou até mesmo do caráter utilitário do objeto é, ao nosso ver, de fundamental importância para as pretensões políticas de Arendt.

---

*imagination toward specificity*". In: ALLISON, Henry E. *Kant's theory of taste – a reading of the critique of Aesthetic judgment*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001 p. 48

<sup>219</sup> CFJ (Ed. brasileira) p.84. Ed. alemã p. 66.§21

O formal da representação de uma coisa, isto é, a concordância do múltiplo com uma unidade (seja qual for), de modo nenhum dá por si a conhecer uma conformidade a fins objetiva; pois uma vez que se abstrai desta unidade como fim (o que a coisa deva ser), não resta senão a conformidade a fins subjetiva das representações no ânimo do que intui; essa conformidade presumivelmente indica certa conformidade a fins do estado de representação no sujeito, e neste uma satisfação para captar uma forma dada na faculdade da imaginação, mas nenhuma perfeição de qualquer objeto, que aqui não é pensado por nenhum conceito de fim.<sup>220</sup>

Esta perspectiva que indicamos diz respeito, ao nosso ver, à constante tentativa de Arendt de sair ou evadir de uma racionalidade instrumental que, na visão de nossa autora, desde os primórdios da filosofia política, já com Platão, invadiu e subverteu o sentido da política. A possibilidade de uma racionalidade que não seja instrumental, ao lidar com a pluralidade e articular suas tensões, nós a visualizamos na leitura que Arendt faz da crítica da faculdade do juízo de Kant.

Podemos então dizer que a crítica da faculdade do juízo reflexionante estético, apresentada por Kant, aqui tratada em linhas muito gerais, apresenta características que estimulam Arendt a ver nela a possibilidade de se pensar uma racionalidade apta a tratar a política tendo a sua frente o horizonte da pluralidade, com as tensões que lhe são próprias e vitais. A faculdade do juízo reflexivo estético, que ora tentamos mostrar, articula uma indeterminação objetiva, que ao nosso ver soa como uma dimensão não instrumental. A leitura dessa faculdade kantiana tem como base a possibilidade pressuposta e projetada de uma comunicação através de um “*sensus communis*”, uma possibilidade anterior às individualidades idiossincráticas, a fim de se poder comunicar particularidades e sobre elas se entender. Enfim, o poder e ter a capacidade de se tematizar o particular é um dado e uma característica dessa faculdade que, ao nosso ver, desponta como um fator de grande importância para o trato e articulação das tensões do espaço público. Feitas estas análises e

---

<sup>220</sup> CFJ (Ed. brasileira) p.73 Ed. alemã pp. 45-46 §15

observações referentes à faculdade do juízo de Kant, vamos nos deter em alguns pontos dos quais Arendt se apropria e ao seu modo os interpreta com um olhar político, mirando a pluralidade que é a lei da terra, e neste caso apontando para a liberdade.

### 3.3.2.O status de apropriação

Muitas controvérsias podem ser vistas e indicadas, principalmente por parte de comentadores, em relação ao modo como Arendt se apropria e lê o juízo reflexionante estético de Kant. O fato é que Arendt afirma, como já dissemos, que este juízo é das faculdades a mais política de Kant. “(...) gostaria de me apoiar na primeira parte da crítica do juízo, de Kant, que contém, enquanto “Crítica do juízo estético”, talvez o maior e mais original aspecto da Filosofia Política de Kant.”<sup>221</sup>

Entretanto, Kant não a concebe e nem a compreende num sentido político. A faculdade do juízo reflexivo estético kantiano, de forma mais precisa a *Crítica da faculdade do juízo*, é escrita com um cunho teleológico e numa forma de encenar um fechamento, ou acabamento do sistema crítico por ele erigido. No entanto, Hannah Arendt não se posiciona numa perspectiva teleológica (ao modo como esta dimensão é abordada pela *crítica da faculdade do juízo*), melhor, ela busca evadir-se dessa ótica. Sua postura, em função de suas categorias básicas e fundamentais como a pluralidade, não se propõe a desenvolver um sistema. Isto, ao nosso ver, é tudo o que ela não pretende.

Arendt se centra na primeira parte da crítica, isto é, no juízo estético. Em sua análise ela o desloca do quadro sistemático, em que essa faculdade se situa na filosofia crítica de Kant, para uma análise exclusivamente política. Partindo da compreensão de uma

---

<sup>221</sup> EPF p. 273 (Crise da cultura)

ruptura moderna com a tradição, ela se vê autorizada a se apropriar e reler, de forma autônoma, *sui generis*, conceitos já consagrados pela história da filosofia. Sua metodologia nos permite ver, em sua obra, um apego à autonomia de pensamento, contra o mero exercício de erudição. Seu modo de análise e de apropriação pode ser assim expresso, em suas palavras: “(...) *o fio da tradição está rompido, e temos de descobrir o passado por nós mesmos – isto é, ler seus autores como se ninguém os houvesse jamais lido antes.*”<sup>222</sup>

Hannah Arendt, dando-se liberdade hermenêutica ao se deparar com esse “*fio rompido*”, vê em diversos aspectos do juízo reflexionante estético características que a possibilitam estabelecer uma analogia a um possível juízo político. Um juízo político que considere e tenha como fundo o horizonte da pluralidade e as demais categorias que a acompanham. Nossa autora observa que Kant, ao descrever os juízos de gosto ou juízos estéticos, aponta para elementos que são profundamente políticos, enfim que se referem constantemente à dimensão e âmbito do público. O que em perspectiva arendtiana se percebe disso é que há uma filosofia política - *não escrita* - em Kant e esta filosofia política não escrita estaria presente na *Crítica da faculdade do juízo*, e de forma mais precisa na primeira parte da crítica, ou seja, no juízo reflexionante estético.

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 (grifo nosso)<sup>223</sup>.

Grifamos o termo análogo para daí apontarmos a direção e o modo como Arendt se apropria do juízo reflexionante estético de Kant. Um texto que julgamos de grande

---

<sup>222</sup> EPF p. 257

<sup>223</sup> LFPK p.79

importância para essa justificativa é *Crise da cultura*, que consta no conjunto de ensaios de Hannah Arendt intitulado *Entre o passado e o futuro*. Neste texto, nossa autora trata da cultura e da arte (gosto), numa tentativa de aproximar arte e política, ou melhor, mostrar um lugar comum entre os dois. Entretanto, quando nos referimos à analogia uma afirmação de Arendt pode parecer paradoxal: “*Que a capacidade para julgar é uma faculdade especificamente política(...)*”<sup>224</sup>. No contexto em que Arendt afirma essa frase, ela tem no cerne de sua argumentação que o político, ou o que confere a característica de político ao juízo é a dimensão do público, do mundo comum, “*O elemento comum que liga arte e política é serem ambos, fenômenos do mundo público.*”<sup>225</sup> Neste ensaio, nota-se uma organização das idéias que visa mostrar um conflito que afeta política e arte, em relação à idéia de cultura de massa e sociedade. E na afirmação da autora, fenômenos datáveis ou seja, modernos<sup>226</sup>. O que na realidade é mostrado neste ensaio é que a crise política e artística em relação à sociedade e a cultura está centrada num desmantelamento do público. A arte necessita de um espaço de aparência, um espaço público, assim como a política. Arte e política lidam com a necessidade de tornar comunicáveis o que *individualmente* se processa, ou seja, há a necessidade de ajustar-se a um mundo comum.

A crise na cultura é esboçada como a perda ou degradação do mundo comum. O exame dessa degradação orbita em torno da perda da durabilidade, do perder a capacidade de deixar um legado<sup>227</sup>. A postura que se nota é a do consumo, uma atividade exclusiva do *labor*. O estabelecimento do *comum*, se encontra ameaçado pelo irresistível ciclo vital, que a tudo consome e devora. A durabilidade da cultura, o processo de criação de um

---

<sup>224</sup> EPF p. 275

<sup>225</sup> EPF p. 272

<sup>226</sup> Cf. EPF p. 250

<sup>227</sup> Cf. EPF pp. 257-264

mundo comum, o legado espiritual de uma geração se subverte ao ser processado pela indústria da cultura de massas. Em lugar de uma produção de cultura, com durabilidade, produz-se entretenimento, feito para ser consumido, o que por suas características não traz à tona a luminosidade de um mundo comum.

São dilemas que se agigantam aos olhos de Arendt, e é a partir deles que ela aproxima arte e política e se vê autorizada a encontrar nas características públicas do juízo estético, características políticas. A seu modo, em uma *analogia* ela aproxima juízo estético e político. O dilema é esse:

Crer que tal sociedade há de se tornar mais “cultivada” com o correr do tempo e com a obra da educação constitui, penso eu, um fatal engano. O fato é que uma sociedade de consumo não pode absolutamente saber como cuidar de um mundo e das coisas que pertencem de modo exclusivo ao espaço das aparências mundanas, visto que sua atitude central ante todos os objetos, a atitude do consumo, condena à ruína tudo em que toca.<sup>228</sup>

Arendt está em decisão aberta de afastar-se das posturas do *animal laborans*; quando ela aponta para a perda da durabilidade, designa algo que fatalmente afeta o espaço público. O ato da fundação do espaço público visa conferir-lhe durabilidade, introduzir no público a dimensão do consumo e a relação instrumental de meios e fins provoca, na visão política de Arendt, a sua obliteração assim como a da arte. O que vemos, pois, é que essa aproximação de arte e política autoriza nossa autora a se apropriar do juízo estético de Kant, em função de uma analogia possível entre eles, por terem entre si um lugar comum.

---

<sup>228</sup> EPF p. 264

### 3.3.3.Elementos políticos da faculdade do juízo

Quando afirmamos que Arendt identifica elementos políticos na faculdade do juízo reflexionante estético, podemos, então, nos perguntar: porque ela não vê ou não indica dimensões políticas na *Crítica da razão prática*? No ensaio que citamos (*Crise da cultura*), a autora tece uma justificação mostrando que a princípio o que vemos na filosofia prática de Kant e em especial no *imperativo categórico*, é a pressuposição, não nova mas antiga, de um acordo consigo mesmo.

Para vermos a faculdade do juízo em sua perspectiva apropriada e compreendermos que ela implica uma atividade mais política que meramente teórica, é mister recordar em poucas palavras o que habitualmente se considera como sendo a Filosofia Política de Kant, ou seja, a *Crítica da Razão Prática*, a qual trata da faculdade legislativa da razão. O princípio da legislatura, como estabelecido no “imperativo categórico – “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>229</sup>.

O que a faculdade do juízo estético, então, pressupõe não é pensar simplesmente em acordo com o *eu* mas com o pensamento alargado “*a fim de pensar no lugar de todas as demais pessoas*”<sup>230</sup>, e nisso podemos, pelas palavras de Arendt, dizer mais: decidir “*em antecipada comunicação com outros com quem sei que devo afinal chegar a algum acordo*”<sup>231</sup>. Na análise de Arendt o juízo repousa sobre um **possível** acordo com outrem.

Arendt cita o § 40 da crítica, entretanto em vários momentos daquela, Kant afirma essa

---

<sup>229</sup> EPF p. 274

<sup>230</sup> EPF p. 274 Cf. também, na mesma obra, o ensaio *Verdade e política*. “*Quanto mais posições de pessoas eu tiver presente em minha mente ao ponderar um dado problema, e quanto melhor puder imaginar como eu sentiria e pensaria se estivesse em seu lugar, mais forte será minha capacidade de pensamento representativo e mais válidas minhas conclusões finais, minha opinião.*”EPF p. 299

<sup>231</sup> EPF p.274

peculiaridade do juízo, ou seja, a pretensão do assentimento dos outros, mas simplesmente como pretensão e possibilidade, não uma determinação, como em momentos anteriores já frisamos. “ *O juízo de gosto determina seu objeto com respeito à complacência ( como beleza) com uma pretensão de assentimento de qualquer um, como se(grifo nosso) fosse objetivo*”<sup>232</sup>. O juízo não parte de generalidades, de universalidades pré-determinadas, mas dos próprios particulares, essa é a sutileza do raciocínio político de Arendt. O juízo de gosto, nestes termos, não é impositivo como os juízos objetivos determinantes, ou seja, juízos cognitivos pois “(...) *não existe nenhum argumento empírico capaz de impor um juízo de gosto a alguém.*”<sup>233</sup> Como dito, pode se ver que entre o juízo estético e o juízo político há uma particularidade a mais, na visão de Arendt, que é o fato de serem persuasivos e não determinativos, pois o acordo é dado como possível, quer dizer, não é determinado, “ *eles têm em comum com as opiniões políticas o serem persuasivos*”<sup>234</sup>.

Há um fato muito importante, ao nosso ver, que dá uma contribuição significativa para tentarmos compreender a apropriação arendtiana da *Crítica do juízo* e não da *Crítica da Razão prática*. Nossa autora ao identificar a faculdade do juízo como uma faculdade autônoma, de algum modo visualiza isso também em Kant. Contudo, a dimensão de autonomia que ela vê na faculdade do juízo se aplica pois a esse, como uma faculdade política, tendo em vista a independência da política. Assim, a faculdade do juízo como uma faculdade política, não dita a norma, não emite imperativos, mas ao contrário lida com possibilidades, com uma inumerável série de diferenciação, porém, com um acordo **possível**, não pré-estabelecido. Nessa situação a operação fundamental não é a operação legislativa ou imperativa da vontade, mas a reflexão, que está num terceiro uso da razão a

---

<sup>232</sup> CFJ (Ed brasileira) p.128. Ed alemã p.136 §32

<sup>233</sup> CFJ (Ed. Brasileira) p.131. Ed alemã p. 141 §33

<sup>234</sup> EPF p. 277 Cf Também CFJ (Ed. brasileira) p. 83. Ed. alemã pp.63-64 §19



*judiciária*<sup>235</sup>. É dentro desse uso que Hannah Arendt, então, indica a possibilidade de uma filosofia política que leve em conta a questão da pluralidade, pois o juízo é uma faculdade distinta da vontade e sendo assim distinto da razão prática.

Pois o julgamento do particular – isso é belo, isso é feio; isso é certo, isso é errado – não têm lugar na filosofia moral Kantiana. O juízo não é a razão prática; a razão prática “raciocina” e diz o que devo e o que não devo fazer; estabelece a lei e é idêntica à vontade, e a vontade profere comandos; ela fala por meio de imperativos. O juízo, ao contrário, provém de um “prazer meramente contemplativo ou satisfação inativa [ untätiges Wohlgefallen]”<sup>236</sup>

Ainda justificando o fato de se perceber dimensões políticas na *Crítica da faculdade do juízo* e não na *Crítica da razão prática*, um dado que soa forte para Arendt é a forma como Kant, no entender de nossa autora, direciona a *Crítica*. Na segunda *Crítica* Kant fala da razão prática como uma faculdade para todo o ser racional, entretanto, na *Crítica da faculdade do juízo* ela visualiza em Kant uma orientação voltada não para todo o ser racional, mas especificamente para o homem<sup>237</sup>. E na ótica arendtiana a terceira crítica se dirige aos seres plurais que estão na companhia uns dos outros<sup>238</sup>, são marcados por sentimentos e são dotados de um *sensus communis*. Nas palavras de Kant podemos visualizar a possibilidade dessa interpretação e apropriação de Arendt.

Amenidade vale também para animais irracionais; beleza somente para homens, isto é, entes animais mas contudo racionais, mas também não meramente enquanto tais (por exemplo, espíritos), porém ao mesmo tempo enquanto animais, o bom, porém vale para todo ente racional em geral;<sup>239</sup>

---

<sup>235</sup> A forma como Eric Weil traduz o título da terceira crítica (*Crítica da Judiciária*), dá o tom dessa desta distinção em relação à razão prática. A judiciária indica um terceiro uso da razão, distinto do agir e do conhecer. Cf. PERINE, Marcelo. *Filosofia e violência (Sentido e intenção da filosofia de Eric Weil)*. São Paulo: Ed. Loyola, 1987. p. 74 nota 23

<sup>236</sup> LFPK p. 22-23

<sup>237</sup> LFPK p. 21 e p. 37

<sup>238</sup> “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, mas em sua mais alta faculdade, o espírito humano, que não funcionaria fora da sociedade humana. ‘Companhia é indispensável para o pensador’.” LFPK p.18

<sup>239</sup> CFJ (Ed. brasileira) pp.54-55. Ed. alemã p.15 §5

Quando Arendt, então, foca e destaca esta indicação kantiana, a sua apropriação se dá no sentido de estar pensando o sentido da política no horizonte da pluralidade. Esse falar do homem não como meramente racional, mas como homens, isto é, que se especificam, e mais precisamente instauram e estão em pluralidade, é a base da análise de Hannah Arendt.

Quando falamos da pluralidade, a idéia fundamental é a compreensão do particular<sup>240</sup> que é gestado neste contexto de pluralidade – Kant fala de uma pluralidade fenomênica numa natureza que se especifica. É dentro desse ambiente e da possibilidade do novo e inaudito, ligados à natalidade, isto é, essa especificação ou individuação do Homem em homens, que o particular faz sentido numa direção política, no contexto do pensamento arendtiano. As ações, numa compreensão política de Arendt, estão marcadas por essas características dos homens no plural, a natalidade, de serem especificamente particulares, plurais. Quando fora das relações necessárias e previsíveis da causalidade são contingentes, assim, livres. “(...) a faculdade do juízo lida com particulares que, “como tais contêm algo contingente em relação ao universal”<sup>241</sup>. Afirma-se com isto mais uma evidência da importância do juízo reflexionante em seu uso estético, para Arendt, ou seja, o fato de lidar com particulares.

Quando Arendt fala e analisa a ação e seu caráter de imprevisibilidade, está falando da ação neste horizonte marcado pela pluralidade e natalidade do homem, ou seja, a faculdade de iniciar algo novo. O evento, como já afirmamos, é um dado que escapa às previsibilidades, ao determinismo do conceito, do universal. A possibilidade do iniciar coloca em foco que no âmbito da ação, no espaço público um espaço que como já

---

<sup>240</sup> Cf LFPK pp. 119-120

<sup>241</sup> VE p.370

mostramos é comum (salvo diferenças específicas dessas atividades) à arte e a política há a necessidade de uma faculdade que esteja apta a se relacionar com os particulares, com os novos que adentram o mundo, sem subjugar-los a uma uniformização ou universalização, próprias das faculdades teóricas. O que Arendt busca é uma faculdade que tenha habilidade para tratar, de início, com a imprevisibilidade (característica da ação); que vise, então, abrir-se para a *tensão* que não se elimina, em função da pluralidade e da natalidade. Neste sentido as pretensões levantadas, sejam as do acordo ou da compreensão possível de um evento, são postas como possibilidade, e não como pré-determinadas.

Arendt identifica em Kant um aceno à condição plural do homem. O gosto é uma faculdade que se exerce em sociedade, e aqui sociedade não tem a conotação dada por Arendt, significa ser exercitado em coletividade, em meio a outros, no tentar e pretender fazer-se entender pelos outros “ (...) *quando julgamos, julgamos como membros de uma comunidade*”<sup>242</sup>. A pluralidade no gosto se constitui tanto no estar entre os homens, como também pela imensurável possibilidade advinda da liberdade criativa dos gênios. Este estar em comunidade para Arendt é importante, pois indica sair do isolamento, enfim, propor a possibilidade de uma atividade, que se exerça tendo em vista o estar com e entre os outros. Uma tendência que apresenta as marcas e perplexidades do totalitarismo, principalmente em relação ao isolamento provocado por esta forma degenerada de política<sup>243</sup>, e que de algum modo se mantém como um risco possível frente às sociedades de massa. Kant ao falar do juízo estético dá a entender ser a *comunidade* seu *locus* de exercício.

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

---

<sup>242</sup> LFPK p.93

<sup>243</sup> Cf. OT p. 590

sociabilidade, 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 uma 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>244</sup>

Outro elemento que atrai Arendt e possibilita uma analogia com um possível juízo político é a comunicabilidade, principalmente vista a partir da percepção de que o juízo se exerce em comunidade. Para tal, Kant aponta para um fato que politicamente é de grande importância para Arendt, principalmente em sua teoria política pautada pela pluralidade e natalidade. A característica que destacamos é a comunicabilidade e seu pressuposto de “*desinteresse*”<sup>245</sup>.

No destaque feito acima e na citação extraída da *Crítica da faculdade do juízo* de Kant, vimos que ao final o filósofo enfatiza e delimita uma compreensão de gosto, como *uma faculdade de ajuizamento de tudo aquilo pelo qual se pode comunicar mesmo o seu sentimento a qualquer outro*, esse aspecto da faculdade do gosto de poder comunicar aos outros e fazer a pretensão de um acordo comum é de grande importância para Arendt em termos políticos.

Como já vimos, o espaço público é marcado por uma pluralidade, é o espaço da palavra e da ação. A ação é essencialmente marcada pela natalidade própria de seu agente enfim por uma pluralidade, que a coloca na via da imprevisibilidade. Assim como o gênio necessita do gosto, como uma medida que o possibilita comunicar e dar entendimento a sua atividade criativa aos outros, a absoluta novidade que é o homem, no executar a ação há a necessidade também de um sentido comum que a torne comunicável, e até possível de ser

---

<sup>244</sup> CFJ (Ed.brasileira) p.143. Ed.alemã pp.162-163 §41

<sup>245</sup> “*O próprio processo de formação de opinião é determinado por aqueles em cujo lugar alguém pensa e utiliza sua própria ment, e a única condição para esse exercício da imaginação é o desinteresse, a liberdade dos interesses privados pessoais.*” EPF p. 299

consensuada, saindo com isso de um ciclo de idiosincrasia, individualismo e incompreensão. O que é vital neste processo é o estar conectado com um comum entre os homens, com uma realidade que, ainda que vista de posições diversas, seja comum, compartilhada: “ *O julgamento é uma, se não a mais importante atividade em que ocorre esse compartilhar-o-mundo*<sup>246</sup>”.

Ademais, há um outro elemento na vida política que se liga, e muito, com essa tendência e pressuposição de comunicação presente no juízo de gosto, é o fato de que no falar, no discurso o agente revele o seu *quem* (who). Como tornar esse quem comunicável? Esta pergunta está aos olhos de Arendt, na mesma linha da reivindicação do juízo de gosto de tornar comunicável os sentimentos estéticos, ou seja, o prazer e o desprazer. Além disso o discurso, a fala, o contar a história da perspectiva do espectador desinteressado, daquele que não é afetado pela passionalidade do ator, requer essa medida de comunicabilidade, e mais ainda, como Kant já indicava no juízo de gosto, um certo *desinteresse*. O contar a história confere sentido, significado, entretanto essa postura do espectador é fundamentalmente, na forma como Arendt a descreve, uma postura desinteressada, enfim sem idiosincrasias e passionalidade.

O que ele vê é o que mais conta; ele pode descobrir um sentido no curso tomado pelos eventos, um sentido ignorado pelos atores; e o fundamento existencial para o seu vislumbre é o desinteresse, sua não participação, seu não envolvimento.<sup>247</sup>

O olhar do espectador, com todas essas características do juízo já elencadas, é um olhar desinteressado, portanto desprovido da relação meios e fins. É o modo arendtiano, e de certa forma amparado no juízo reflexionante estético de Kant, de tematizar a aparência sem necessariamente um status de primazia. Essa é uma constante tentativa de Arendt no

---

<sup>246</sup> EPF p. 276

<sup>247</sup> LFPK p. 17 ver também VE p. 374

sentido de resgatar o sentido da política, isto é, sair da ótica legada pela tradição da filosofia política de pensá-la no âmbito da fabricação. A tentativa de sair desse ciclo de meios e fins é buscada numa forma de tematizar a aparência sem um status de primazia, ou seja, é o olhar desinteressado do juízo sem determinar um fim, neste sentido ser e aparência podem de algum modo coincidir.

No ato de recontar a história há um desvelamento de sentido e significado, mas não uma determinação de fim ou utilidade. Ser e aparecer coincidem na coincidência entre “*storitelling*” e “*espectador*”. Quando o *storitelling* rememora e reconta a história, como representação, isto é, coloca-a em uma situação onde é possível sobre ela refletir, e daí como espectador olhar sem ser necessariamente e objetivamente afetado, tem-se um olhar desinteressado, o olhar do espectador. É com este sentido que ser e parecer podem coincidir; a aparência na representação é passível de desvelamento de sentido sem a parcialidade do ator afetado, sem um fim pré-determinado; o desinteresse ao postular a possibilidade da comunicação de um sentido e significado desvelado também põe essa representação sob a égide da liberdade, isto é, livre de uma determinação instrumental objetiva. É nesse sentido que se visualiza essa *coincidência distinta*, ao modo de nossa tematização da tensão, conciliar mantendo diferenças. É no recontar, no pôr em representação, que o espectador visualiza sentido.<sup>248</sup>

O desinteresse que está presente nestas atividades é uma marca do juízo estético kantiano. Ele se apresenta, aos olhos de Arendt, como uma característica que torna viável e motiva a sua busca por esse sentido da política, que se mostra alheio à relação instrumental, ou baseada na idéia da fabricação de meios e fins. Um juízo desinteressado é um juízo fora dessa relação, o olhar do espectador é “*um olhar por olhar(...) mais*

---

<sup>248</sup> Cf, VE p. 378

*fascinados pelo espetáculo em si*<sup>249</sup>”. Ora, esse tipo de ajuizamento, na visão com que estamos lendo a apropriação de Arendt, aparece insinuado no juízo estético de Kant. O juízo estético de Kant possui uma conformidade a fins sem fim, isto é, não há uma determinação, há sim uma possibilidade, o juízo de gosto lida com o sentimento de prazer e desprazer gerado por uma representação, e mais, não define nenhuma perfeição de objeto, ou seja, é sim um olhar desinteressado.

(...) essa conformidade presumivelmente indica certa conformidade a fins do estado da representação no sujeito, e neste uma satisfação para captar uma forma dada na faculdade da imaginação, mas nenhuma perfeição de qualquer objeto, que aqui não é pensado por nenhum conceito de fim. Como, por exemplo, quando na floresta encontro em relvado, em torno do qual as árvores estão em círculo e não me represento aí um fim, ou seja, de que ele deva porventura servir para a dança campestre, não é dado pela simples forma o mínimo conceito de perfeição.<sup>250</sup> (obs: citação parcialmente feita na pp 91, nota 196)

Aqui poderíamos indicar pois, um ponto em que a analogia de Arendt se faz visível. Tanto o juízo estético, como o juízo pretendidamente político vão se posicionar diante de elementos que possuem um fim em si mesmos. A arte na perspectiva kantiana, como já evidenciamos, possui um fim em si e não está ligada a uma ótica de utilidade nem mesmo a de uma finalidade instrumental. Seguindo este raciocínio, podemos fazer referência à ação, *objeto* de juízo - da atividade judicativa política- pois a ação, no contexto do pensamento de Arendt, também é compreendida como um fim em si mesma. A atividade estética, bem como a atividade da ação são pois, marcadas por um estado de liberdade. O que a atitude do desinteresse, na articulação estética kantiana, indicará é uma possível lucidez a partir da possibilidade de se estar conectado com a realidade a partir do “*sensus communis*”. Em Arendt, essa possibilidade de conectar-se com a realidade, ou melhor a um mundo comum é

---

<sup>249</sup> EPF p. 273

<sup>250</sup> CFJ (Ed.brasileira) p.73. Ed.alemã p.46 §15

de fundamental importância, principalmente em relação à sua postura de introspecção da era moderna, que em alguns momentos ela chama de alienação do mundo. Isto é, a perda cada vez maior da realidade pela perda do mundo comum<sup>251</sup>. Uma racionalidade pautada nessa introspecção e previsibilidade perde-se do horizonte político, e submete à violência as ações e tendências imprevisíveis da atividade política.

A pretensão é ver no juízo a possibilidade, ao se falar de sua comunicabilidade e de um “*sensus communis*” (este *sensus communis* dá a possibilidade de serem compreendidos e adquirirem sentido sem serem idiosincraticamente incomunicáveis as novidades advindas da ação), de propor uma relação que não se perca da realidade. Ora, perder a realidade em termos arendtianos implica sair da pluralidade, imergir na solidão, no isolamento, e na absoluta introspecção, marcas da era moderna e ademais experimentadas pelos regimes totalitários. Um risco que ronda os homens de pensamento, os filósofos profissionais; entretanto, Arendt faz uma interessante comparação do juízo estético como um *sensus communis*, com a *phrónesis* grega<sup>252</sup>. A comparação é de um senso que nos mantém ligados à comunidade dos homens, uma espécie de *ethos*, “*como uma capacidade mental extra (...) – que nos ajusta a uma comunidade. O “entendimento comum dos homens ...é o mínimo que se pode esperar de qualquer um que se diga homem*”<sup>253</sup>”.

Este *sensus communis* alcançado pelo exercício do desinteresse é um exercício de abstenção das idiosincrasias, ou seja, busca-se chegar a um *geral*, e sendo geral possível de ser comunicado. É bom ter em mente que este geral do juízo não é um universal dado, como no juízo determinante de cunho teórico. Este geral é de cunho reflexivo, ou seja, tem-se apenas o particular ou os particulares, e busca-se por meio da reflexão sobre a

---

<sup>251</sup> Cf. CH pp. 296-297

<sup>252</sup> Cf. EPF p.275

<sup>253</sup> VE p. 379



representação atingir um geral, ou seja, em linguagem kantiana, uma aproximação da liberdade da imaginação com a ordem do entendimento, a fim de torná-lo comunicável aos outros. Pensar desta maneira, em termos arendtiano, e também kantiano, é falar de uma mentalidade alargada, isto é, este geral é o pensar no lugar do outro, projetar e representar por meio da imaginação a possível visibilidade do outro em função de tal representação. O pensar alargado é um pensar com os outros por representação, não é conformar-se aos outros, mas tornar as idéias, a liberdade criativa comunicável, dar ao indizível das idéias o caráter de comunicabilidade. É, ao nosso ver, o ensaio de uma possível racionalidade intersubjetiva, é uma racionalidade que oferece uma pré-condição para o discurso na cena pública, que não perde a presença constante e possível dos outros; o estar com os outros é a garantia da realidade. É no pensar alargado, que se decide o que deve ou não ganhar publicidade, ou seja, o que pode ser e é passível de comunicação no mundo público. Esse caráter de definir o que deve ou não vir a público, dentro dessa situação da mentalidade alargada, isto é, pensar no lugar e com o outro implica em ter presente uma visão de mundo, o que é a realidade.

Em primeiro lugar, ouvimos distintamente que é a polis, o domínio da política, quem determina os limites ao amor à sabedoria e à beleza, e visto que, como sabemos, os gregos pensavam ser a polis e a “política” (e de modo algum realizações artísticas superiores) o que os distinguiu dos bárbaros, devemos concluir que tal diferença era também ‘cultural’, uma diferença do seu modo de relacionamento com coisas “culturais”, atitude diversa ante a beleza e a sabedoria, as quais só poderiam ser armadas dentro dos limites impostos pela instituição da polis<sup>254</sup>.

---

<sup>254</sup> EPF p.268

Arendt observa, em nota, ao citar a semelhança entre juízo e a *phrónesis*, que em Aristóteles distingue-se dois tipos de sabedoria, a do sábio *filósofo* e o sábio *político*<sup>255</sup>. O que queremos destacar é, pois, que o sentido, dentro deste contexto, de se falar da *phrónesis* tem lucidez ao se pressupor o contexto da polis. O partilhar um mundo comum, um *sensus communis*, uma realidade que é feita no estar com os outros. O *sensus communis* ao estar ligado à atividade judicativa que permite ser compreensível ou, dá a possibilidade de vir a público, implica sim um mundo partilhado no qual o belo faz sentido e o político ganha significado, e é até possível aceitação. Indica-se, com isso, que o *sensus communis* é também plural, ele não se refere ao Homem, mas aos homens.

Enfim, o que é público é iluminado nessa atividade do pensar alargado. Distingue-se o que é público e o que é privado, e assim o que pode ou não adentrar a esfera pública. É um ensaio de uma racionalidade intersubjetiva, pois estabelece uma condição, um pressuposto que é necessário para o debate e para o diálogo na esfera pública, onde questões de ordem privada e mesmo da intimidade não são temas nem objetos passíveis de comunicabilidade, dadas as idiossincrasias e o alto grau de envolvimento e passionalidade.

O pensar alargado não é uma conformação, mas pré-condição intersubjetiva para o debate, para o desenvolvimento das tensões da arena pública. É a projeção de um possível acordo, porém sempre ameaçado e marcado pela constante possibilidade efetiva de um desacordo, de uma novidade, de um novo início, e que pela conexão ao *sensus communis* à realidade, se torna passível de comunicação, entendimento e até de convencimento no desenrolar vital do debate público.

Conclui-se disso que a publicidade é, pois, elemento regulador da atividade livre da política, ou seja, sem a determinação de fins pré-estabelecidos, isto é, sem uma

---

<sup>255</sup> EPF p.275, nota 14

determinação moral. É o modo areditano de preservar a imprevisibilidade e liberdade da ação . Poder tornar-se público, poder ser divulgado e comunicado é o critério *regulativo* da atividade política. O juízo é neste contexto, como em Kant, uma atividade mediadora, porém aqui sua mediania é entre o pensamento e a ação. Ele mantém o pensamento conectado à realidade e à ação abre a possibilidade de sentido e significado. E neste ínterim, com ela, podemos afirmar que o pensar traz ganhos para a coisa pública.

## CAP IV O SENTIDO DA POLÍTICA É A LIBERDADE

Quando iniciamos a redação deste trabalho, partimos de uma explicitação da compreensão da categoria de pluralidade, desta análise nos dirigimos ao pensamento arendtiano a fim de ver nele uma tensão que perpassa suas tentativas de articulação, ou como seria interessante dizer a partir da Arendt de “*A vida do espírito*”, dos seus exercícios de pensamento. O fato é que, tomando a categoria de pluralidade como uma categoria que permeia toda a reflexão política arendtiana, podemos perceber que suas tentativas de compreensão do fenômeno político, ora articulando categorias de análise, ora se voltando para fatos da história política do ocidente, é um exercício que, pela pluralidade, funda-se em uma *tensão*. Assim, justifica-se a nossa tentativa de delimitar a compreensão arendtiana de espaço público e juízo, como conceitos que respectivamente se apresentam como o locus político da manifestação das *tensões*, e o juízo como a faculdade do espírito apta a se relacionar com as *tensões* do espaço público e da vida política. É por esta relação que as luzes são lançadas sobre a possibilidade da liberdade política no espaço público. Consciente dessa possibilidade, Hannah Arendt proclama em vários momentos de sua obra e de sua reflexão, que o sentido da política é a liberdade.

Nosso empreendimento, ao seguir a afirmação acima, passa por uma hermenêutica que visa ver na categoria de pluralidade - como categoria que torna legítimas as *tensões*, e ao mesmo tempo as considera como vitais para o espaço público- a categoria que, se bem articulada, possibilita a retomada da liberdade como sentido da política. Nossa proposta tenta evidenciar que a relação estabelecida entre espaço público, *locus* das *tensões*, e juízo, faculdade articuladora das *tensões* sem eliminá-las, é uma relação fundamental para essa

retomada do sentido da política anunciada por Arendt. Entretanto, é bom salientarmos no início deste capítulo, que tentará evidenciar esta relação que anunciamos há pouco, que as articulações feitas aqui tratam muito mais de um exercício de pensamento, ao estilo socrático, do que de um procedimento pragmático de estabelecimento da liberdade política. O que neste capítulo se faz é pensar o sentido da política, voltar-se para seus fundamentos e despertar uma perplexidade sobre ela, a democracia enfim, tirar-nos da inércia e da indiferença, a ponto de continuarmos a perguntar se o que vemos e chamamos de política e de democracia são os únicos modos possíveis de as compreendermos.

#### **4.1. Das tensões à liberdade**

A idéia que tem perpassado todo o nosso trabalho é a idéia da *tensão*. A relação que queremos elucidar é a relação de espaço público e juízo, como uma relação em permanente *tensão*. O que estamos chamando de tensão está vinculado à categoria da pluralidade. A presença constante dessa categoria, na obra arendtiana, reflete uma preocupação de Arendt, qual seja, essencialmente com a política e em especial a partir de perplexidades em relação à política realizada no ocidente e seu sentido, mediante a ocorrência histórica do evento totalitário. Para falarmos das tensões que perpassam o pensamento arendtiano, fizemos um itinerário por elementos de seu pensamento, que nos autorizam a falar de tensão. Um dos elementos sob o qual nossa atenção foi desperta é a *aparência*.

A categoria da aparência é localizada no espaço público. O espaço público (conforme as reflexões arendtianas) é o espaço da aparência, das palavras e das ações; é por excelência o espaço da liberdade política. Ora, quando falamos de pluralidade, falamos

de uma inumerável variedade, de possibilidades e de particulares. O que aparece são os particulares, não os universais. Nesse sentido é importante termos em vista a reflexão que fizemos no segundo capítulo sobre o status da aparência no complexo do pensamento arendtiano; podemos até arriscar a dizer que de um ponto de vista *ontológico* falar do aparecer é articular uma categoria essencial do *ser político*. A liberdade política, diferentemente da liberdade interior, de algum modo é tangível<sup>256</sup>, visível, *aparece*, e assim retomar em certa medida a categoria da aparência se mostra como importante para a questão da liberdade política.

Arendt, ao falar da aparência e dar um novo status ao particular, busca uma forma de sair seja da tendência clássica de, e por ela identificada na postura filosófica de Platão, reduzir a ação à fabricação, seja da tendência moderna do *animal laborans*<sup>257</sup>, no complexo organizacional da ascensão da sociedade. A questão a ser observada é que Arendt nota, nestas experiências políticas, modos de atividade que impedem ou até mesmo destroem a pluralidade como a condição sob a qual os homens vêm à Terra e adentram o mundo humano, e mais ainda, como a condição fundamental da política. Contudo, parece ser uma forma própria de ler e desenvolver um problema apontado por Arendt ao se perguntar como o homem que vive numa polis pode viver fora da política<sup>258</sup> e que no percurso da história e

---

<sup>256</sup> No ensaio *O que é liberdade?* Arendt faz notar que a liberdade política requer visibilidade, principalmente quando o que se torna objeto de juízo, pois não são as metas, mas a realização como *virtuosismo*, neste sentido o espaço da aparência é requerido para que a liberdade política de fato tenha realidade. Pois, a liberdade política ao contrário da liberdade interior (filosófica) fundada na vontade, não é um simples querer, mas é um “*levar a cabo*” ( *prátein*), um realizar espontaneamente em conjunto e nisto é tangível, visível. “*Se entendemos então o político no sentido da polis, sua finalidade ou raison d’être seria estabelecer e manter em existência um espaço em que a liberdade, enquanto virtuosismo, pudesse aparecer. É este o âmbito em que a liberdade constitui uma realidade concreta, tangível em palavras que podemos escutar, em feitos que podem ser vistos e em eventos que são comentados lembrados e transformados em histórias antes de se incorporarem por fim ao grande livro da história humana.*” EPF p. 201 Cf. também EPF pp. 217-218

<sup>257</sup> “*When Marx made labor the most important activity of man, he was saying, in terms of tradition, that not freedom but compulsion is what makes man human.*” MWPT p. 286.

<sup>258</sup> “*The problem then arose of how man, if he is to live in a polis, can live outside of politics; this problem, in what sometimes seems a strange resemblance to our own times, quickly became the question of how it is*

do pensamento político foi recebendo várias leituras e modos de ser experimentado e vivido.

Os homens, ao virem ao mundo, aparecem, essa é a condição primeira com a qual nos deparamos. Aparecer é, pois, plural. Aparece-se sob diversas perspectivas, modos; o que aparece, o que ganha o mundo comum humano não é o universal, mas o particular. Na perspectiva ontológica que acima indicamos, a coincidência entre ser e aparecer não conduz a uma unidade, *UNO*, mas a uma pluralidade. O espaço público é, nesta análise arendtiana, o espaço propício para o aparecer, há espectadores para verem e pluralidade de visões a serem consideradas. Podemos verificar nisto, uma primeira e importante idéia que configura o pressuposto da *tensão* – a diferença. O ponto de coincidência entre ser e aparecer numa *ontologia política* passa pela diferença. Esta consideração leva em conta o tipo de racionalidade esboçada, pela compreensão arendtiana, da faculdade do juízo.

Quando, no contexto das obras que analisamos, fala-se de aparência e sua multiplicidade é importante voltarmos à “*Condição Humana*” e destacarmos a compreensão do homem como indivíduo singular, isto é, igual e distinto. Nesta condição (de singular) a singularidade do homem se efetiva em sua capacidade de revelar o seu *quem* (who), isso é indicado por Arendt pela capacidade do discurso, que nesse caso é revelador. A revelação, ainda que pelo discurso, requer um espaço público da aparência, pois o discurso revela o *quem* expresso na ação (realização); ação que aparece, que é particular, enfim não é um dado de uma igualdade ou uniformidade numérica, nem tampouco uma verdade gnosiológica, mas única enquanto atividade do homem vinculada à sua faculdade de dar início (*árkhein*). Sendo assim, a ação não possui um universal pré-estabelecido, ao qual

---

*possible to live without belonging to any polity, that is, in the state of apolity, or what we today would call statelessness.*” MWPT p. 280.

deve ser subsumida para ganhar o podium da compreensão, é um particular entre outros e vários particulares, neste sentido há uma *tensão*. Politicamente a ação é uma expressão de espontaneidade. Isto quer dizer que a ação não está inserida em uma série causal (na compreensão arendtiana é próprio do homem em sua acepção de *initium* quebrar a série causal)<sup>259</sup>, como também não se adequa a uma teoria que lhe confere previsibilidade. A ação é um fim em si mesma.

O que aparece se mostra como particular, e em Arendt o particular para a política, para a ação tem o caráter de fenômeno. Os que estão no espaço público recebem impressões de fenômenos; fazer uma *fenomenologia* da ação, neste caso, é fazer, pois, uma descrição desta experiência com particulares, desta multiplicidade, que na perspectiva de Arendt é repleta de eventos únicos, é de certo modo estar com o fio da tradição rompido e seguindo a máxima husserlina ir “às coisas elas mesmas”, assim, aos fenômenos eles mesmos, isto é, tentar compreendê-los por eles. Os agentes são únicos, as ações são únicas, enfim como tornar comunicável, compreensível, como sair desta absoluta *individualidade* e proporcionar uma ação efetiva, ou seja, que em conjunto se realize algo, sem a pressão da violência? Ou melhor, sair de uma condição volitiva e alcançar uma outra atividade tão autônoma como a primeira, mas que para sua efetividade política requer um assentimento para sua realização? É em torno desse questionamento que localizamos a relação espaço público e juízo. Ao nosso ver, estabelece-se uma “*tensão*” entre vontade e ação, que de algum modo é articulada pela faculdade do juízo; a chave de leitura para esta compreensão

---

<sup>259</sup> É afirmando a possibilidade do imprevisto, que Arendt conclui de modo esperançoso o ensaio *O que é a liberdade?* .Veja: “A diferença decisiva entre as ‘infinitas probabilidades’ sobre as quais se baseia a realidade de nossa vida terrena e o caráter miraculoso inerente aos eventos que estabelecem a realidade histórica está em que, na dimensão humana, conhecemos o autor dos ‘milagres’. São homens que os realizam – homens que, por terem recebido o duplice dom da liberdade e da ação, podem estabelecer uma realidade que lhes pertence de direito.” EPF p. 220



é a mentalidade alargada, o ter os outros representados; a princípio isto é apenas uma indicação.

Entretanto, eliminar essa condição do espaço público, a pluralidade – tensão a presença constante do imprevisível e da indeterminação, descaracterizaria o espaço público como espaço da liberdade. A imprevisibilidade da ação, o caráter plural da aparência, seja das leituras dos inúmeros espectadores, seja da insegurança que a princípio este estado gera, foram tratadas com desconfiança pelos pensadores da política. Contudo, antes de tratarmos da solução arendtiana, é bom colocarmos às claras como das *tensões*, essas que estamos anunciando, chega-se à liberdade.

Falamos de diversos aspectos que evidenciam a nossa perspectiva de *tensão*, em especial sobre esses aspectos que estão presentes na compreensão de espaço público. É interessante notar na obra “*A vida do espírito*”, na segunda parte que trata da *vontade*, como o problema da liberdade vai sendo tratado e como vai recebendo leituras diversas através da história das idéias. Aquelas leituras mostram como a compreensão de liberdade vai se modificando, até ser a vontade percebida como o órgão espiritual da liberdade.

Há, decerto, uma ‘história das idéias, e seria bem fácil traçar a história da idéia de liberdade: como deixou de ser uma palavra indicativa de um status político (grifo nosso)– aquele do cidadão livre e não o do escravo – e de uma circunstância física factual – aquela de um homem saudável, cujo corpo não estivesse paralisado e fosse capaz de obedecer ao espírito – e passou a ser uma palavra indicativa de uma disposição interior através da qual um homem podia sentir-se livre quando era na, verdade, um escravo, ou quando não era capaz de mover seus membros.<sup>260</sup>

Ao tentarmos falar sobre o itinerário das tensões à liberdade, deparamo-nos, pois, com esta análise da vontade, no complexo da história das idéias, que, ao nosso ver, marca

---

<sup>260</sup> VE p. 191

e reforça a idéia de tensão. A faculdade da vontade é, na análise arendtiana, a *fonte* da ação, e com isso confere à ação suas características.

(...) a vontade se experimenta como um agente causativo. É esse aspecto da Vontade que enfatizamos quando dizemos que “a Vontade é a fonte da ação”, ou, na linguagem escolástica, que “nossa vontade” ...é produtora de atos.(...) <sup>261</sup>.

Em momento anterior deste trabalho, já nos referimos à obra *Entre o passado e o futuro* no ensaio intitulado *O que é a liberdade*, onde Arendt já alertava para a suposta identidade entre a ação e a liberdade. Contudo, o que queremos destacar nesta análise são justamente três aspectos que Arendt apresenta e que julgamos importantes para a percepção da articulação que propomos. Primeiro, a vontade é plural e conflitiva, segundo, a contingência como o preço pago pela vontade como liberdade e terceiro, o espaço público como o espaço da efetivação da vontade, isto é, ação - liberdade. Entretanto, é necessário indicar novamente como já o fizemos há pouco que, para se sair da interioridade do querer e passar para a efetividade plural do poder, isto é, o agir em consenso, o meio de se articular essa tensão e extrair vitalidade política dela, passa-se pela compreensão arendtiana da faculdade do juízo.

Quando afirmamos, neste primeiro aspecto, que a vontade é plural e conflitiva, estamos nos posicionando dentro do quadro teórico traçado por nossa autora, em especial por uma inspiração agostiniana <sup>262</sup>, de que a vontade se divide, é um querer e um não-querer. Queremos dizer que a vontade é uma atividade conflitiva, entra em conflito consigo mesma; diferentemente do pensamento que almeja estar em acordo consigo mesmo, a vontade se exerce neste desacordo a princípio consigo mesma. “*Em todo ato de vontade há*

---

<sup>261</sup> VE p. 291

<sup>262</sup> AGOSTINHO. *Confissões*. Trad. Maria Luiza Jardim. São Paulo: Ed Paulinas. 1984. Ver Livro VIII;cap 9.

um 'eu-quiero' e um 'não-quiero' envolvidos.”<sup>263</sup> A vontade, nestes termos, é expressão de *tensão*; ao mesmo tempo é expressão de liberdade, de uma indeterminação. Com a divisão da vontade, as possibilidades dadas são o indício da espontaneidade, da indeterminação que citamos. Contudo, há um dado importante que é a passagem dessa indeterminação para a efetivação de uma das possibilidades.

Em outras palavras, a vontade humana é indeterminada, aberta a contrários, e, portanto, fragmentada somente à medida que sua única atividade consiste em formar volições; no momento em que pára de querer e começa a agir conforme uma das posições da vontade, ela perde sua liberdade- (...)<sup>264</sup>

Perder a liberdade, no sentido que aqui se indicou, significa apenas sair do querer indeterminado e efetivar uma determinação por um querer, isto é, *agir*. Indicar este conflito da vontade é um dado interessante para perguntarmos: O que proporciona a tomada de uma das possibilidades indeterminadas? Ou melhor, o que possibilita a tomada de posição sem eliminar a liberdade? Quer dizer, a condição indeterminada da vontade?

As análises que Arendt faz de Agostinho e Scotus nos indicam dois elementos marcantes, que são o Amor e a vinculação de um eu-quiero a um eu-posso. Em Agostinho, Arendt identifica o Amor<sup>265</sup> como o que possibilita a unificação da vontade e daí a saída deste *velle* e *nolle* e com isso o agir. Enfim, sair e deixar a condição de dilaceramento que

---

<sup>263</sup> VE p. 252

<sup>264</sup> VE pp291-292

<sup>265</sup> Na obra “*O conceito de Amor em Santo Agostinho*” que é a tese de doutoramento de Arendt, notamos um conceito que se desenvolve em torno de uma tensão entre um mundo transitório e por isso dilacera nosso desejo e se constitui em cobiça, e a eternidade que é uma quietude em um fruir o que se ama. E mais o próprio homem é concebido em torno do paradigma existencial de uma condição plural e tensa, de uma origem do criador (eterno) e de Adão (a transitoriedade). O amor é de certa forma uma reivindicação de liberdade, que é um voltar-se para si e encontrar Deus, ‘liberdade em relação aos objetos do mundo que geram uma inquietude, um constante medo da perda. “*A liberdade-de da caridade é assim, uma vez mais, uma liberdade futura, e para que ela seja de novo livre na terra, terá de pertencer ao objeto desejado comunicado pelo amor. A realização da cobiça está precisamente ligada ao medo contínuo, que a impele de um objeto para outro na dispersão, e que a conduz irremediavelmente a uma escravatura, uma servidão.*” CAA. p.39.

acomete o ato da vontade, dilaceramento que é tensão, é conflito; é um conflito mais radical do que o pensamento, pois no pensamento há sim um diálogo, enquanto que na vontade um conflito de fato<sup>266</sup>.

Devemos reter o seguinte: primeiro, a cisão dentro da Vontade é um conflito, não um diálogo, e independe do conteúdo daquilo que se quer.(...) A vontade, ao dirigir-se a si mesma, desperta a contra-vontade, porque o intercâmbio se dá completamente no espírito; uma competição só é possível entre iguais.<sup>267</sup>

A liberdade é expressa pela vontade, pela situação de *tensão* que neste caso é evidenciada pela vontade. A liberdade é essa indeterminação prévia, que é um estado de *tensão*, e a condição dessa indeterminação é a *pluralidade*; a vontade expressa também a *pluralidade* (interior). Quando Arendt afirma, pela perspectiva de Agostinho, que é o Amor<sup>268</sup> que unifica a vontade, ou seja, quando se inicia a ação, não se elimina com isso a liberdade como condição da vontade; a vontade enquanto se determina a si mesma quando volta a querer, encontra-se novamente nesta condição de indeterminação, “*Transformada em amor, a inquietação<sup>269</sup> da vontade é abrandada mas não extinta(...)*”<sup>270</sup>. Por outro lado, há também a noção do eu posso, a vontade que é também potência, capacidade operativa de realização e daí se passa do querer ao agir. Esse eu posso, na perspectiva de Scotus, é a percepção de que a própria vontade *se sabe* limitada. As atitudes, as decisões não podem ser simultâneas, ou se decide por uma ou por outra e “*O modo normal que o homem tem de*

---

<sup>266</sup> Cf. AGOSTINHO. *Confissões*. Trad. Maria Luiza Amarante. São Paulo: Ed. Paulinas;1984. Livro XIII, Cap9, p.208

<sup>267</sup> VE p. 256

<sup>268</sup> Cf. p. 261

<sup>269</sup> O amor, como notamos, é pois a quietude buscada, que ao contrário do desejo, se evade da insegurança da posse e se posiciona no fruir o que é amado. Entretanto como homem, na terra a relação de quietude não é plena é, pois, marcada pelas conseqüências do desejo e por ele “*Toda a vida humana é aqui na terra, determinada pelo amor e pelo temor.*” CAA p.39

<sup>270</sup> VE p. 294

*escapar à sua liberdade é simplesmente agir conforme as proposições da vontade.*<sup>271</sup>” Ou seja, se levarmos às últimas conseqüências esta indeterminação da vontade, e por conseguinte, este estado de liberdade, de espontaneidade, o que se pode dizer com Scotus é que o preço que se paga pela liberdade da vontade é a contingência. Parafraseando a citação de Scotus na obra de Arendt, dentre as possibilidades indeterminadas posso me determinar a escrever como também posso não escrever, seja qual for a determinação da vontade ao agir, ela é contingente, poderia ser outra, diferente<sup>272</sup>. Qualquer uma das possibilidades da vontade em seu estado de indeterminação, de conflito e dilaceramento é possível.

Contudo, antes de passarmos à análise seguinte seria bom indicar que, embora Arendt não mencione, quando Agostinho fala do amor como o que unifica a vontade consigo mesma, a fim de sair do dilaceramento e agir, e quando pelo eu posso se expressa a limitação e a contingência, o que nos vêm à mente é que, em linguagem arendtiana e mais precisamente política, estamos fazendo menção à faculdade do *juízo*, isto se quisermos sair de uma liberdade ligada simplesmente à vontade e assim, marca de uma interioridade, e até mesmo de uma privacidade, para irmos para uma liberdade tangível, visível que implica num poder realizar e assim se mostrar como pública. O juízo, que em sentido político, tem sempre representado o espaço público, a mentalidade alargada, que de certa forma no momento da indeterminação da vontade, das possibilidades e na limitação do eu posso em estado de contingência sai do dilaceramento e age, não é o livre arbítrio da vontade, mas a faculdade que, ao ter os outros representados, possibilita a passagem do querer para a ação, que sempre requer a presença dos outros para a sua efetivação. O juízo, visto desta forma, abre e mantém aberta a pluralidade, no sentido mais radical expresso por Arendt, de que os

---

<sup>271</sup> VE p.291

<sup>272</sup> VE p. 291

homens e não o Homem é que habitam a terra. De algum modo, notamos com a possibilidade da faculdade do juízo uma articulação entre o livre querer e o realizar.

Para desvencilhar-se dele, distinguiu expressamente a liberdade política da filosófica, e a diferença consistia em que a filosofia não exige da liberdade mais que o exercício da vontade (*l'exercice de la volonté*), independentemente das circunstâncias e da consecução das metas que a vontade estabeleceu. A liberdade política, ao contrário, consiste em poder fazer o que se deve querer (*la liberté ne peut consister qu'à pouvoir faire ce que l'on doit vouloir* – a ênfase recai sobre *pouvoir*). Para Montesquieu, como para os antigos era óbvio que um agente não podia mais ser chamado de livre quando lhe faltasse a capacidade para fazer(...).<sup>273</sup>

Ela, a liberdade política, é espontânea em sentido kantiano, pois inicia uma nova série, mas para sua efetivação requer a presença e a participação dos outros. A liberdade política, no modo como Arendt a concebe, passa pela ação enquanto participação e processo de formação da opinião<sup>274</sup> e realização. Este processo se localiza num cenário plural de participantes; a ação como processo de formação da opinião e de efetivação desta, como forma de transformar o *mundo*, é de fato imprevisível. O agir é plural, diverso da unicidade da verdade filosófica, na forma como Arendt a concebe. Podemos ver, então, a importância que se confere ao processo discursivo da formação da opinião e da geração de poder. Com esta posição marca-se um distanciamento em relação à dialética do filósofo, de ascensão à verdade. Então, podemos perceber e pôr em evidência a liberdade política:

Essa liberdade consiste naquilo que chamamos de espontaneidade que, segundo Kant, se baseia no fato de cada homem ser capaz de começar uma série de novo por si mesmo. O fato de que liberdade de agir é equivalente a estabelecer- um- início- e começar- alguma- coisa é ilustrado, da melhor maneira dentro do âmbito político grego, porque a palavra *archein* tanto significa começar como dominar. É evidente que esse duplo significado indica que originalmente era de guia aquele que começava uma coisa, procurava companheiros a fim de poder leva-la a cabo; e

---

<sup>273</sup> EPF p. 209

<sup>274</sup> “Os modos de pensamento e de comunicação que tratam com a verdade, quando vistos da perspectiva política, são necessariamente tiranizantes; eles não levam em conta as opiniões das demais pessoas e toma-las em consideração é característico de todo pensamento estritamente político.” EPF p.299

esse levar a cabo e levar-ao-fim- a coisa- começada era o significado original da palavra para agir, *prattein*.<sup>275</sup>

A limitação neste caso da liberdade política é ao *eu eu- mesmo*, e assim a um eu que tem representado os outros, uma *mentalidade alargada*, um espaço público representado. O juízo mantém o pensar e o querer conectados com a realidade, ao manter esses outros representados, visto que na compreensão arendtiana a realidade nos é garantida pela presença dos outros. Mas nem por isso a possibilidade da dilaceração da vontade é eliminada, ela é presente, possível e essencialmente vital. Para que o espaço público seja, pois, o espaço da liberdade e mais precisamente da liberdade política, essa indeterminação deve ser possível, é um elemento fundamental à categoria da natalidade; esta indeterminação é própria a cada novo nascimento que adentra o mundo humano.

Em uma espécie de analogia, da mesma forma que no processo da volição há uma indeterminação prévia, ou seja, uma abertura de possibilidades, no âmbito do espaço público político isso também ocorre. Pois, nesse caso, onde as opiniões são gestadas e as ações, no sentido do agir em conjunto, no mudar o *mundo* como homens de ação são executadas há também uma abertura plural em relação às possibilidades imprevisíveis. O que se pode notar no espaço público é uma tensão que é própria da ação como processo, e para o contexto político, vital; é a possibilidade do imprevisto e do diferente que conferem identidade e vitalidade à política como liberdade, espontaneidade. O espaço público é um espaço plural de participação.

Partindo das afirmações de Arendt, ao dizer que a vontade é a fonte da ação, e de nossa constatação de que em outro momento já fôra afirmada a identidade da liberdade com a ação, nos resta a terceira indicação que fizemos e que se segue nesta linha, é a indicação

---

<sup>275</sup> OP p. 57. Cf também EPF p. 214

de que o espaço público é o espaço da ação, fato que de certa forma já vínhamos indicando, e portanto, de efetivação da vontade. Queremos, pois, sair da liberdade interior, como condição de indeterminação da vontade, esse órgão espiritual para a liberdade, para uma liberdade no mundo das aparências, manifesta pela ação, ou seja, “*tangível*” no espaço público.

A ação ganha visibilidade no espaço *entre os homens* e traz consigo características da sua fonte, a vontade, isto é, imprevisibilidade, indeterminação e abstenção de uma vinculação com a sucessão causal; de algum modo identificamos isto através dos autores da ação, isto é, os homens, ELES, considerados como novo começo. É o reflexo da liberdade<sup>276</sup> sobre a ação. Assim, no espaço público da aparência onde a ação se realiza, ela é executada pelo cidadão, que está em condição plural. A ação é uma atividade que, refletindo a sua fonte, é um fim em si; ela não é determinada por objetos externos, o seu núcleo se volta para si mesma, ou seja, para a própria realização. A ação é julgada pela atividade, não pelo produto (diferentemente da fabricação); o que se quer preservar com isto é a estrutura procedimental da liberdade política. As metas alcançadas são provisórias, temporárias, em função da própria temporalidade de seus agentes, entretanto o que de fato pode ser perene é o processo e a estrutura que comporta a ação como liberdade (é no procedimento ou processo, que os princípios como glória, excelência, etc são vislumbrados), e é isto que é fundamental para Arendt.

Pelas características da *tensão* originária, que é marca da liberdade interior, chegamos à liberdade política, que é visível pelas ações; é expressa no espaço público e, para a passagem da liberdade interior à liberdade política, a faculdade do juízo é requerida, seja para passar de uma a outra, seja para sustentar as tensões do espaço público como

---

<sup>276</sup> “(...) *ser humano e ser livre são uma única e mesma coisa*”. EPF p. 216



espaço de liberdade. A faculdade do juízo assume aqui, ao ter representado os outros a forma de uma racionalidade intersubjetiva, uma racionalidade para a pluralidade. A liberdade política não é a liberdade do indivíduo, mas do cidadão, isto indica que requer a representação do espaço público para, de fato e efetivamente, a ação iniciar. Das tensões à liberdade é a garantia da diferença e a possibilidade da ação em seu caráter de espontaneidade, que traz em si o fundamento da diferença. É, pois, a garantia da participação e articulação constante entre as diferenças. Reduzir a uma unidade é eliminar a liberdade política, possibilitar a diferença é dar condições para a liberdade política e para tal é fundamental a relação de espaço público e juízo.

#### **4.2.A relação em permanente tensão**

Notamos nas análises arendtianas uma série de *tensões* conceituais, e até mesmo uma mudança em determinadas circunstâncias, ou a *tensão* entre conceitos, enfim uma positiva *imprecisão* em certos conceitos, e como já fôra afirmado no primeiro capítulo, um constante se auto-revisitar. Quando há pouco tentamos tentamos analisar a idéia de *tensão* à liberdade, notamos que, a princípio, parece-nos que a ação retém características da vontade. Entretanto, quando verificamos o ensaio “*O que é a liberdade?*” vemos uma tentativa de dar à ação uma autonomia que se estabelece até mesmo em relação à vontade. Arendt, neste ensaio, busca ver a ação como liberdade, livre até mesmo da disposição interior (num primeiro momento do ensaio), é exclusivamente a própria atividade, neste sentido ela se libera do indivíduo, e é expressão do cidadão, que age tendo o espaço público representado e por isso pressupõem assentimento. “*O poder de comandar, de ditar a ação, não é uma questão de liberdade, mas de força ou fraqueza*”<sup>277</sup>; isto se torna mais evidente

---

<sup>277</sup> EPF p.198

quando, no início da segunda seção deste ensaio, informa sobre o objeto de sua análise, que é a liberdade política. “A liberdade, enquanto relacionada à política, não é um fenômeno da vontade”<sup>278</sup>. Arendt vai buscando, claramente, distinguir uma liberdade interior, de uma liberdade política; a liberdade política que ela enuncia é identificada com a ação. A ação mesmo tendo a vontade como fonte, como veremos em “A vida do Espírito”, transcende a própria vontade no momento de sua realização. “(...) o surgimento da liberdade, assim como a manifestação de princípios, coincide sempre com o ato em realização”<sup>279</sup>. É neste aspecto que liberdade política é liberdade do cidadão, que não está isolado, mas no *entre homens*, e assim ao falar de ação e da importância dos outros para a sua efetivação, o que lhe confere identidade é seu caráter dialógico e persuasivo, diferente de uma suposta soberania da vontade. Esta tônica dialógica e persuasiva é a característica que dá autonomia à ação em relação à vontade. No processo dialógico da ação ela transcende os motivos interiores, como também a vontade; enfim supera-se uma suposta soberania pela geração de poder. “(...) A ação é livre na medida em que é capaz de transcendê-los” (os motivos).<sup>280</sup> A ação enquanto realização é autônoma em relação a motivos, conclui-se disso a sua imprevisibilidade.

Em “A vida do Espírito” comentando Agostinho e Scotus, ou seja, a liberdade interior, a análise passa pela vontade como órgão da liberdade, que é um dom dado ao ser criado e, portanto, limitado. “Porque o dom da vontade livre foi entregue a um *ens creatum*”. Novamente voltando ao ensaio “O que é a liberdade?” vemos ser afirmado que “Os homens são livres – diferentemente de possuírem o dom da liberdade” – Aqui há uma clara identificação da liberdade com a ação por nós já citada, “enquanto agem, nem antes,

---

<sup>278</sup> EPF p. 197

<sup>279</sup> EPF p.199

<sup>280</sup> EPF p. 198

*nem depois; pois ser livre e agir são uma mesma coisa*<sup>281</sup>”. A liberdade política não é dada ao homem. Entretanto, como cidadão, isto é, pressupondo um nós, é iniciada pelos homens, e como está no *entre homens*, seu *locus* é o espaço público e não a interioridade; ela é construída (dialógicamente) ou até mesmo fundada pelos cidadãos. Na fundação do espaço público, como *locus* da liberdade (política), temos este espaço não apenas como um “*entre homens*”, mas um espaço público político, isto é, funda-se, institucionaliza-se o espaço da liberdade, que nem por isso deixa para trás as tensões e os riscos da ação. O espaço público, no sentido reivindicado por Arendt, tem como fundo conceitual a polis, (já fizemos nos capítulos iniciais uma breve reflexão sobre a importância da polis no pensamento arendtiano) e com isso, a acepção de polis está lado a lado com o que a palavra política significa para ela.

Arendt acompanha Aristóteles, e neste sentido vai fazendo sua hermenêutica, indicando que política diz respeito a um modo peculiar de interação do *estar entre*, da polis grega. O modo peculiar que aqui se refere está vinculado ao que se entende por liberdade, ou seja, o que é fundamental para este espaço público, e que lhe dá identidade diferenciando-se dos regimes *bárbaros*, pautados pela violência; assim: “*Um homem livre é um membro de uma “polis” e os membros de uma “polis” se distinguem dos bárbaros através da faculdade da fala (tradução livre)*”<sup>282</sup>. Pode-se perceber com isso que na idéia de liberdade está inserida a noção de ação, como o agir *em acordo com*, quer dizer, que implica um nós. Acrescenta-se a esta noção a *fala*, que em termos políticos representa essa peculiaridade grega da ação empreendida sem violência. Então, quando nos voltamos para o espaço público indicamos um espaço da palavra e da ação, e com isso falamos em

---

<sup>281</sup> EPF p.199

<sup>282</sup> “ (...) *that a free man is a member of a polis and that the members of a polis are distinguished from the barbarians through the faculty of speech.*” MWPT p.295. Cf também EPF pp. 201-202

síntese, que é o espaço da liberdade, do agir e implementar a ação pelo *poder* persuasivo da palavra.

O modo de empreender e articular os negócios humanos, na esfera pública, passa por uma relação dialógica, que requer este espaço do entre homens, e para sua realização necessita de uma racionalidade plural, aberta para a comunicabilidade do novo e espontâneo da ação, do comunicar o quem (who), que tenha os outros, o público, representados e considerados; indicamos aqui a faculdade do juízo. Tanto o agir como o falar não são dados prévios, pré-estabelecidos, a exemplo da perspectiva da verdade do filósofo, que nestes termos é *indizível*, e com isso prescinde do espaço público para sua elucidação<sup>283</sup>, mas surgem da própria atividade dialógica e interativa que se dá no espaço público. Pensando assim, Arendt se põem em companhia de Aristóteles ao compreender a liberdade nestes termos e com isso se autorizar a dizer que o sentido da política é a liberdade.

Aristóteles é o último para quem a liberdade não é “problemática”, mas inerente à faculdade da fala; em outras palavras, Aristóteles ainda sabia que os homens, enquanto falam uns com os outros e agem juntos ao “*modus*” da fala, são livres (tradução nossa)<sup>284</sup>.

O espaço público político, visto a partir da liberdade, como sentido da política, é o espaço que suporta a *tensão* que está presente neste espaço de liberdade, como um espaço da fala e da ação, e assim aberto à pluralidade. É um espaço que possui uma estrutura para a recepção dos novos, da natalidade. É um *locus* que comporta o processo plural e imprevisível e em constante mudança da formação da opinião, não é o espaço da verdade gnosiológica ou filosófica, mas da *doxa*, da glória, do esplendor, da persuasão para agir,

---

<sup>283</sup> Cf. MWPT p.296

<sup>284</sup> “Aristotle is the last for whom freedom is not yet ‘problematic’ but inherent in the faculty of speech; in other words, Aristotle still knew that men, as long as they talk with each other and act together in the *modus* of speech, are free.” MWPT p. 298

sem o uso da violência. É um espaço que suporta e tem na possibilidade da diferença a sua vitalidade, e não podemos negar também a sua fragilidade. Ordena-se numa articulação de diferentes sem reduzi-los a uma unidade pela violência. Não é um *locus* da uniformização pelo labor; da privada preocupação com a necessidade da compulsão, mas da ação entendida como liberdade. Dentro das características que indicamos de espaço público, sua relação com a faculdade do juízo, da forma como elucidamos esta faculdade, suporta e se desenvolve nestas visões.

O nosso desafio nesta tentativa de mostrar a relação espaço público e juízo como sendo uma relação em permanente *tensão*, é o de garantir a possibilidade da liberdade política, que é expressa pela ação, e de ver nesta relação a sustentação das características que indicamos, com isso abrir-se para a compreensão da política como uma interação sem violência. É, pois, um voltar-se para o essencial da política, o que faz a política ser política e não outra coisa.

O juízo, ao se apresentar como uma *racionalidade* plural, da comunicabilidade, da mentalidade alargada, da consideração do particular sem amparos, mostra-se como uma faculdade apta a lidar com a *tensão*, as diferenças, entretanto, sem eliminá-las; completando, extrai delas vitalidade para a política, aponta para a liberdade.

O que se vê é uma liberdade que não está mais no *locus* interior do agente, mas requer um espaço público político, onde o seu modo de ser, a atividade de participar do governo e com isso assumir a responsabilidade pela condução dos negócios humanos se sustenta. É sentir-se e ser efetivamente participante da vida pública.

Assim, mostrar essa relação implica em tentar superar o medo da liberdade, ou seja, nos prepararmos para lidarmos com ela não apenas no plano interior, mas também no espaço público dos negócios humanos. É pensar na possibilidade de ampliação do espaço

público, bem como no modo como compreendemos liberdade em seu sentido político. Isto nos prepara para lidarmos com a contingência e a novidade, que constituem a ação na arena pública. Assim, vamos indicando a liberdade como sentido da política; nesse contexto, a relação entre juízo e espaço público é, pois, fundamental.

A relação entre espaço público e juízo é, na forma como propomos, a interação entre estes dois conceitos arendtianos em que no horizonte da categoria da pluralidade, as *tensões* se sustentam. O espaço público, com todas as características que indicamos, é um espaço de tensão; é um espaço dos particulares, das opiniões diversas, de uma atividade mediada pela fala sem um fim pré-determinado. O juízo lida com as tensões, ao se deter sobre os particulares, e ao conduzir a uma mentalidade alargada, que em síntese implica em ter representado os *outros* no julgar, estabelece a possibilidade de um “*critério*” para a consideração, comunicação e articulação dos particulares e do processo público de formação da opinião. O juízo insere-se como o elemento articulador das diferenças do espaço público sem eliminá-las, é um modo de sair do ciclo das idiosincrasias. O critério do juízo não é a verdade do filósofo, mas a *mentalidade alargada* o ter os outros representados. E podemos dizer mais, o juízo ao articular pensar e agir, isto é, manter o pensamento em contato com a realidade, possibilita a “*realização*” do pensamento no espaço da aparência, e isso pode trazer ganhos para a coisa pública.

Quando afirmamos a relação que propomos indicamos que, ambas as categorias sustentam sua vitalidade ao serem consideradas no seu aspecto de sustentadoras de *tensão*, dizemos vitalidade porque se abrem para a liberdade como sentido. É seguindo esta argumentação que percebemos uma relação que não elimina as *tensões*, a possibilidade de pensar a liberdade como sentido da atividade política. Pois com essa relação de juízo e espaço público, coloca-se o critério para lidar como o que é essencial para a manutenção

da vitalidade do espaço público, como espaço político da realização da liberdade, que é a possibilidade dessas *tensões* que indicamos, a possibilidade do virtuosismo da ação no seu realizar; o realizar que passa pelo processo dialógico. Assim, é tendo representado os outros que suportamos o peso do existir plenamente em liberdade, principalmente da liberdade política.

#### **4.2.1.A *tensão* entre uma teleologia e um “nihilismo” político**

No contexto da relação entre o espaço público e o juízo como uma relação em permanente tensão, um problema ou uma questão acaba por ficar nas entrelinhas, a indagação pela teleologia. Vimos no capítulo anterior uma exposição sobre o que Kant compreendia como *juízo*, como também nosso posicionamento em relação ao modo apropriativo de Arendt referente à faculdade do *juízo* tematizada na obra kantiana. De fato, a leitura e apropriação arendtiana se dá por uma hermenêutica *sui generis*, muito peculiar. Mas mesmo assim a pergunta por uma dimensão teleológica ainda é pertinente, tanto em relação às características epistemológicas do juízo, na compreensão kantiana, como também das exigências e complexidades da cena política da modernidade. Enfim, faz sentido colocarmos a pergunta em torno de uma possível teleologia numa relação em permanente tensão entre juízo e espaço público?

Tematizar a questão de uma teleologia política em Arendt, bem como ver esta possibilidade a partir de uma leitura da faculdade do juízo de Kant, da forma como Arendt dela se apropria, implica em observarmos algumas peculiaridades conceituais e metodológicas que dão a tônica do modo de pensar e conceituar arendtianos. Queremos dizer com isso que falar de uma teleologia política em Arendt é uma atitude conceitual

marcada por uma ambigüidade, passa por oscilações , e para não perdê-las de vista e não cometer injustiças para com Hannah Arendt é preciso considerar :

- a) A distinção entre as três condições da vida ativa: Trabalho, obra- fabricação e ação (Labor, work and action);
- b) A pluralidade como categoria fundamental;
- c) A faculdade do juízo e a idéia de *sensus communis*.

Os três elementos que apresentamos acima, em nosso entender, podem nos auxiliar a entender melhor o que estamos chamando de relação em permanente tensão, bem como indicar uma tentativa de leitura do problema da teleologia política na obra de Arendt. A primeira observação que fizemos diz respeito à distinção entre as três condições da vida ativa. Entretanto, o que nos interessa ao afirmar isto é dar evidência a uma possível desconfiança, por parte da tradição do pensamento político, em relação à ação, e com isso por em evidência uma inserção da fabricação no espaço da ação.

Tanto os homens de ação quanto os pensadores sempre foram tentados a procurar um substituto para a ação, na esperança de libertar a esfera dos negócios humanos da acidentalidade e da irresponsabilidade moral inerente à pluralidade dos agentes.(...) Substituir a ação pela fabricação era visível em todos os argumentos contra a “democracia”, os quais, por mais coerentes e racionais que sejam, sempre se transformam em argumentos contra os elementos essenciais da política.<sup>285</sup>

Ao fazermos uma análise dessa citação identificamos dois focos de desconfiança em relação à ação, a dos homens de ação como também a dos homens de pensamento. Isto indica um risco inerente à própria atividade da ação, o indício de sua fragilidade. Por outro lado, no final, a acusação de nossa autora passa pela denúncia de uma deturpação dos elementos essenciais da política. Ora, quando Arendt traça a distinção entre estas três condições que apresentamos, está inserido aí o modo como ela compreende a política e que

---

<sup>285</sup> CH pp. 232-233 ( citação já feita, entretanto, retomada em função de sua importância elucidativa sobre o tema abordado).



adquire sentido dentro deste quadro de distinção dessas atividades, principalmente no intuito de recuperar os elementos essenciais da política.

Arendt entende a política, o que se desenvolve no espaço público, como uma forma peculiar de convivência<sup>286</sup>; a ação é, dentro desse contexto, a atividade que se estabelece neste espaço. A ação se exerce no **entre homens**, a peculiaridade advém da compreensão exemplar da polis, isto é, uma convivência distinta da convivência familiar, onde o que faz a mediação da convivência não é a violência, mas a fala<sup>287</sup>, a palavra, o discurso. As características que Arendt identifica na condição da obra-fabricação são as da prévia determinação, da relação meios e fins, isto é, de uma atividade instrumental. A desconfiança passa pelos riscos advindos da pluralidade<sup>288</sup>, e, no caso do pensamento arendtiano considerar a pluralidade como uma categoria fundamental implica em assumir com ela os seus riscos, a imprevisibilidade e a acidentalidade.

Quando nossa autora esboça uma tentativa de, por uma análise lingüística, indicar essa introdução dos processos da fabricação no âmbito da ação, (ela) identifica em Platão a fonte dessa “*instrumentalização*”.

(...) Platão separa os dois modos de ação, *archein* e *prattein* (“começar” e “realizar”), que, para os gregos, eram correlatos (grifo nosso). O problema, segundo Platão, era garantir que o iniciador permanecesse como senhor absoluto daquilo que começou, prescindindo do auxílio de outros para levá-lo a cabo. Na esfera da ação, este domínio isolado só é viável quando os outros são usados na execução de ordens, quando já não é necessário que adiram espontaneamente ao empreendimento, com seus próprios objetivos e motivações, e quando, por outro lado, aquele que tomou a iniciativa não se permite qualquer envolvimento na própria ação.<sup>289</sup>

---

<sup>286</sup> Cf. CH p. 220

<sup>287</sup> MWPT p.295

<sup>288</sup> Cf. CH p. 233

<sup>289</sup> CH p. 235

Para Arendt, essa quebra na unidade entre *começar* e *realizar* inaugura uma tentativa de eliminar a pluralidade como categoria fundamental da vida política. O *começar*, distinto do *realizar*, implica numa determinação dos que sabem e não fazem e dos que não sabem mas fazem. É estabelecida uma compreensão de governo que implica numa determinação prévia, numa emissão de ordens semelhantes às dadas na família. O que nossa pensadora nota é justamente uma aproximação feita por Platão entre a polis e a família<sup>290</sup>, com a utilização desses recursos vai sendo esmaecido o vigor e a luz da pluralidade, como categoria fundamental da cena pública.

No contexto dessa crítica arendtiana, o pensamento político ocidental assimila, de alguma maneira, essa desconfiança em relação à ação, de modo que as características da fabricação terminam por migrar para a atividade política e acabam por transformar o que Arendt entende por característica essencial da política, uma atividade imprevisível marcada por possibilidades, não por determinações prévias, e ademais, voltada à realização em si. Esta característica é notada exclusivamente por ser uma atividade que se exerce impreterivelmente entre os homens, e com isso marcada pela pluralidade, isto é, imersa num sistema de **complexidade**.

Os homens sempre souberam que aquele que age nunca sabe exatamente o que está fazendo; que sempre vem a ser “culpado” de conseqüências que jamais desejou ou previu; que, por mais desastrosas e imprevistas que sejam as conseqüências do seu ato, jamais poderá desfaze-lo; que o processo por ele iniciado jamais termina inequivocamente num único ato ou evento, e que seu verdadeiro significado jamais se revela ao ator, mas somente à visão retrospectiva do historiador, que não participa da ação.<sup>291</sup>

---

<sup>290</sup> “–E haverá alguma diferença entre o governo de uma casa e o de uma pequena cidade? –Nenhuma.” PLATÃO. *Político*. Trad. Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Abril cultural, 1972 (coleção pensadores) p.209 ( 259b) . Ver também CH p 235 nota 62.

<sup>291</sup> CH p. 245

O que se nota é que, por ser a ação uma atividade que exclusivamente se exerce entre os homens, ela é fundamentalmente marcada pelo alto grau de complexidade que se estabelece no cerne do que Arendt chama de *teia de relações*<sup>292</sup>. Na ótica arentiana, a complexidade revelada na *teia de relações* parte de uma identidade entre ação e liberdade, isto é, a liberdade como espontaneidade, e esta espontaneidade no espaço entre os homens, espaço de sua realização, se lança para além da determinação das outras atividades; assim, a impossibilidade de controlar os resultados da ação. Na seqüência do argumento, Arendt distingue soberania e liberdade a fim de pôr em evidência a resistência da liberdade<sup>293</sup> em face da previsibilidade e da determinação.

Se a soberania e a liberdade fossem a mesma coisa, nenhum homem poderia ser livre; pois a soberania, o ideal da inflexível auto-suficiência e auto-domínio, contradiz a própria condição humana da pluralidade. Nenhum homem pode ser soberano porque a Terra não é habitada por um homem, mas pelos homens<sup>294</sup>.

Ao serem vistas dentro do espaço da ação, controle e determinação representam uma tentativa de eliminar essa complexidade que advém da condição humana da pluralidade; quando falamos das tensões, na relação entre espaço público e juízo, estamos indicando este núcleo de complexidade que, para Arendt, é importante enquanto resguarda dimensões essenciais da política. A ótica de uma atividade instrumental, fundada na determinação de meios e fins (em conhecimento especificamente técnico) de algum modo é uma forma de eliminar a complexidade do âmbito da atividade política, e esta postura se tornou

---

<sup>292</sup> Cf. CH pp. 245-246

<sup>293</sup> Arendt nota que a ação em seu caráter de liberdade como espontaneidade, ainda resiste às tentativas de instrumentalização. “A *‘instrumentalização’ da ação e a degradação da política como meio de atingir outra coisa jamais chegaram a suprimir a ação, a evitar que ela continuasse a ser uma das mais decisivas experiências humanas, nem a destruir por completo a esfera dos negócios humanos*”. CH p.242.

<sup>294</sup> CH p. 246

dominante na era moderna, principalmente nas óticas positivistas da política e do ordenamento social.

Toda a terminologia da teoria e do pensamento político atesta claramente o quanto foi persistente e bem sucedida a transformação da ação em modalidade da fabricação e torna quase impossível discutir esses assuntos sem que se empregue a categoria de meios e fins e se raciocine em termos de “instrumentalidade”.<sup>295</sup>

Entretanto, na forma como estamos entendendo a relação juízo e espaço público como uma relação em permanente tensão, queremos dizer que Arendt, ao contrário das perspectivas positivistas, não visa tratar a política, esse modo de convivência, diluindo as complexidades, mas lidando com elas, assumindo os riscos da imprevisibilidade da ação, numa forma de recuperar de fato o que é essencial à política. Sendo assim, de algum modo pode se ousar a falar e até postular um possível *niilismo* político dentro desse contexto de consideração da ação como algo sem fim. “ *O motivo pelo qual jamais podemos prever com segurança o resultado e o fim de qualquer ação é simplesmente que a ação não tem fim.*”<sup>296</sup>

Contudo, como lidar e de algum modo suportar esse *niilismo político*<sup>297</sup> ? É neste aspecto que a ambigüidade começa a despontar, ou seja, quando nos voltamos para a faculdade do juízo. O fato de que a liberdade é experimentada na ação, coloca-nos num cenário onde a teleologia, neste caso, não faz muito sentido. Nossa autora chega a afirmar que o motivo dos homens viverem politicamente organizados é em razão da liberdade<sup>298</sup>. Então , a liberdade aqui, isto é, aquela cujo domínio de experiência é a ação, é a que se dá na *teia das relações humanas*, é, pois, neste espaço público que a espontaneidade expressa

---

<sup>295</sup> CH p.241

<sup>296</sup> CH p. 245

<sup>297</sup> Cf. CH p. 247

<sup>298</sup> Cf. EPF p. 192

pela unidade de *começar* e *realizar* se mostram neste leque de complexidade como uma atividade sem fim, isto é, indeterminada. O que se busca não são as metas transitórias, - e neste caso a transitoriedade passa pela curta permanência dos agentes - , mas o processo que possibilita a liberdade. Arendt não descarta a importância das metas, mas enfatiza a legitimidade política das metas, ou seja, a liberdade no processo de sua realização. Há uma teleologia? “Sim”; entretanto, não uma teleologia inserida numa racionalidade instrumental, mas em uma racionalidade “*intersubjetiva*”, de modo que a liberdade como sentido da política não é visualizada no alcance das metas, mas no processo da realização da ação. As metas ganham existência de fato, mas não são elas que projetam a imagem da liberdade, mas a ação em sua efetiva realização. O olhar para a realização, para a ação em si, mostra uma preocupação com a preservação de uma estrutura que receba a criativa capacidade de iniciar do homem, e é ela que dá vitalidade à política. Assim, uma racionalidade política visa o processo de realização, este que de fato realiza a liberdade.

Isso não quer dizer que motivos e objetivos não sejam fatores importantes em todo ato particular, mas sim que eles são fatores determinantes(...).O desígnio da ação varia e depende das circunstâncias mutáveis do mundo; identificar uma meta não é uma questão de liberdade, mas de julgamento certo ou errado.<sup>299</sup>

Diante desta constatação a questão que se põe é se esta *teia de relações* de algum modo não instauraria um caos, uma desordem e com isso uma desarticulação, dado o alto grau de complexidade que se conserva a partir dessa consideração. É neste aspecto que ao relacionarmos a faculdade do juízo com as complexidades do espaço público vemos indicada, de forma muito sutil, uma outra perspectiva *teleológica*, que, ao modo

---

<sup>299</sup> EPF p. 198

arendtiano, dá um certo ordenamento ao que aparentemente parece estar em desordem e caos político.

Como forma de sustentar a autonomia da esfera política em relação aos outros domínios da atividade dos homens que habitam a terra, Arendt busca solucionar ou amenizar os riscos da ação com elementos que não deturpam as características essenciais desse espaço, em especial a pluralidade. O modo como a Tradição abordou essa suspeita em relação à ação, passou pela inserção de elementos e até mesmo de uma racionalidade própria e exclusiva da fabricação. Fato que põe em caráter de legitimidade atividades que implicam violência, meios e fins, enfim uma instrumentalização da ação. Então, como solucionar a possível insegurança própria da ação, em vista da liberdade sem convertê-la em uma atividade de caráter instrumental? A perspectiva de Arendt passa, pois, pela faculdade do juízo.

Sem inserir um fim pré-determinado, a faculdade do juízo, ao indicar a representação de um *sensus communis*<sup>300</sup>, aponta um critério para conter o caos e indicar a possibilidade do poder, do acordo em função da realização da ação. A compreensão do juízo como *sensus communis*, como *mentalidade alargada* e isto requer ter os outros representados, traça uma estrutura capaz de suportar a complexidade que se dá na *teia de relações*, marco da pluralidade, sem suprimi-las. Esta estrutura da faculdade do juízo indica, pois, uma teleologia, no sentido de que um acordo, um entendimento, uma comunicação sem violência é possível, contudo, não é predeterminada, como fim definido. O que se evidencia é que pela palavra, modo de articulação política por excelência para Arendt no cerne das complexidades advindas da pluralidade e do espaço público, um *consenso momentâneo* (momentâneo porque a ação está em processo) para a realização de uma ação é possível.

---

<sup>300</sup> “(...) e a única garantia para a ‘exatidão’ de nosso pensamento está na circunstância de que ‘pensamos como que em comunhão com outrem, aos quais comunicamos nossos pensamentos assim como nos comunicam os seus’ ”. EPF p. 291

Contudo isto diz respeito à realização da ação e não à determinação de seu fim ou significado, pois dada a complexidade que se mantém é na própria execução da ação que *fins* e significados vão sendo desvelados. Assim, de algum modo podemos falar tanto de um *nilismo* como também de uma *teleologia* na compreensão de política por parte de Hannah Arendt.

Estas análises são possíveis ao tratarmos a temporalidade política em Arendt como essencialmente transitória. A eternidade, um estar fora do tempo, uma duração do presente não se põe como compreensões coerentes para a idéia de liberdade na cena política. A temporalidade no âmbito da ação passa pela transitoriedade dos agentes, mas ao mesmo tempo por uma durabilidade do mundo e, uma possível irrupção de novidades. De algum modo mais uma tensão a ser evidenciada, mas que no complexo do pensamento arendtiano esboça vitalidade para a política.

### **4.3.O horizonte de perplexidade da relação espaço público e juízo**

A liberdade implica a tensão como tentamos mostrar, e ao ler a *A vida do espírito* vamos nos deparando com esse modo tenso de investigar, principalmente quando ao final do segundo volume sobre a vontade, vamos alimentando a expectativa de que com a análise da postura dos homens de ação<sup>301</sup>, ao contrário dos homens da contemplação vamos visualizar um tratamento que possibilita a liberdade política. Entretanto, uma certa frustração nos invade, ao percebermos que tal empreendimento chega quase que de modo *aporético* em referência ao problema da liberdade política. Algumas indicações dessa natureza também já se fizeram notar na obra *Da Revolução*, seja na análise da revolução francesa, seja na análise da Revolução americana, onde o receio da *espontaneidade* e dos

---

<sup>301</sup> Cf VE p. 335

riscos da absoluta novidade foram minando as possibilidades da liberdade política, ao modo como Arendt a concebe, conduzindo assim a uma redução do espaço público pelas vias de uma democracia representativa.

Contudo, no final de *A vida do espírito*, além de percebermos que a revolução, ainda que sob o lema da liberdade, na ótica de Arendt, acaba por promover mais uma renovação, ou restauração que necessariamente um novo *começo*, pode ocorrer aí uma afirmação crucial, que nos leva a pensar o que imaginamos sobre o juízo:

(...) esse impasse, se é que é um impasse, só pode ser desfeito ou resolvido pelo apelo a uma outra faculdade do espírito, não menos misteriosa do que a faculdade de começar, a faculdade do Juízo, cuja análise poderia no mínimo nos dizer o que está em jogo em nossos prazeres e desprazeres<sup>302</sup>.

É, pois, diante dessa perplexidade que tentaremos ir delineando nossa análise da faculdade do juízo e sua relação com o espaço público.

Quando se faz a referência aos homens de ação, estes são compreendidos como os que querem *mudar o mundo* e não simplesmente interpretá-lo ou compreendê-lo<sup>303</sup>. Algo que muito nos incomodou foi esta idéia de mudar o mundo, e que ao nosso ver dá a tônica do que se entende por liberdade política.

Para entender, pois, o que venha a ser a liberdade política, quer dizer tornar mais claro o que já vínhamos afirmando, é importante compreender que política nesse sentido se refere a mundo. Todas as tentativas de Arendt para explicar a liberdade política passam por uma consideração da pluralidade do homem, no sentido de que não é o homem mas os homens que habitam a terra. A idéia de uma liberdade política está vinculada à ação; ora, a ação se exerce exclusivamente entre homens, e quando falamos da proximidade de sentido

---

<sup>302</sup> VE p. 348

<sup>303</sup> Cf VE p. 335



da palavra política e mundo nos referimos ao *entre os homens*. Então, mudar o mundo significa mudar um mundo comum, não o mundo enquanto estrutura natural, biológica ou geológica dada ao homem, mas o mundo que foi constituído no *entre homens* e aqui, novamente, é importante termos a polis como modelo fundamental para o pensamento de Hannah Arendt. Ao aproximar mundo e política coloca-se a necessidade de compreendermos que, quando falamos de espaço público e espaço público político o mundo ao qual nos referimos se mostra como um constructio humano, implica em uma durabilidade e estabilidade; fundar um espaço público político é de certo modo construir uma estrutura estável para receber uma atividade imprevisível, a ação (vide Cap. V de *A condição humana*; já citado por nós). Contudo, levando-se em conta a pluralidade dos homens, esse mundo que é um constructio dos homens também é plural, daí sermos autorizados a falarmos de mundos<sup>304</sup>, e não é meta política termos mundo mas mundos, isso se apresenta como uma leitura possível da pluralidade como categoria política. Talvez poderíamos até ousar a dizer que no plano estritamente político implicaria, em termos de mentalidade alargada, imaginarmos esses outros *mundos* representados na atividade de julgar, tomando em consideração uma perspectiva maior do alcance da atividade política. É esse o mundo que se muda pela ação, é esse o mundo afetado pelos homens de ação. É um mundo constituído pelos homens, seres com a capacidade de *começar*. Em momentos anteriores, já afirmamos que este mundo comum também pode ser entendido como espaço público, e espaço público político enquanto espaço constituído para a liberdade política. É

---

<sup>304</sup> “ Não pode existir mundo no sentido próprio do termo senão quando a pluralidade do gênero humano não se reduz a simples multiplicação de exemplares de uma espécie(...) quanto mais povos no mundo (...) mais serão criados mundos entre eles e mais o mundo será grande e rico.” COURTINE-DENAMY, Sylvie. *O cuidado com o mundo – Diálogo entre Hannah Arendt e alguns de seus contemporâneos*. Trad. Maria Juliana Gambogi Teixeira. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2004, pp .112-113 ( obs: A citação feita é referente ao texto arendtiano citado pela autora que indicamos nesta nota. ARENDT, H *Quést-ce que la politique?* Tradução e prefácio de S. Courtine-Denamy. Paris: Seuil, 1994. Editado por U. Ludiz.).

assim que as idéias de liberdade política, invocadas por Arendt, colocam em destaque esta característica de ser uma atividade que considere a relação plural num mundo comum, enfim em uma comunidade *política*.

(...) a liberdade política do cidadão é aquela tranqüilidade de espírito que vem da opinião de que todos têm segurança ; e, para que se possa estar de posse dessa liberdade, o governo deve ser tal que um cidadão não tenha medo do outro<sup>305</sup>.

Vemos, pois, a primeira condição para a liberdade política, lembrando que esta é exercida no seio de um *nós*, ou seja, da abstenção da violência, da força, enfim, essa segurança assegura a possibilidade de poder começar, mas é um começar que requer os outros. E a ênfase no poder começar da ação não é a força ou a violência, mas o *poder*, pois a efetivação da ação passa pelo assentimento dos outros , e Arendt acrescenta que é o poder no sentido do *eu posso*. Entretanto, o poder iniciar não é uma *potência* do indivíduo, mas no caso da liberdade política, do *cidadão*. Cidadão que ao estar num espaço público político está em uma comunidade, em um complexo de *rappports (relações)*, que na linguagem de Montesquieu é entendido como leis, por isso variam a proporção da variação das relações humanas.<sup>306</sup> Assim, a liberdade política não é apenas uma expressão do *eu- quero*, mas considerando os *rappports*, é também um *eu-posso*. É um posso que se vincula a um *sensus communis*, a um alcançar um assentimento dos envolvidos.

Assim, a liberdade política distingue-se da liberdade filosófica por ser claramente uma qualidade do *eu-posso*, e não do *eu-quero*. Uma vez que é possuída pelo cidadão, e não pelo homem em geral, só pode se manifestar em comunidades, onde o relacionamento dos muitos que vivem juntos é, tanto no falar quanto no agir, regulado por um grande número de *rappports* – leis, costumes, hábitos e similares<sup>307</sup>.

---

<sup>305</sup> VE p. 335

<sup>306</sup> Cf VE pp. 335-336

<sup>307</sup> VE p. 336

Evocamos, então, a proximidade desse eu posso com o poder, de modo que esse eu posso é articulado pelos *rappports*- relações, o poder é fundado também nas relações, numa articulação não violenta com os outros para agir. Dentro desse quadro de análise, vai se delineando uma compreensão em que a ação efetiva-se no agir em conjunto, isso é de suma importância para mudar o mundo, e no caso, o mundo comum, agir com o assentimento; para a ação ou a liberdade política implica, pois, em ter representado o nós, neste sentido, traça-se a fronteira entre a liberdade filosófica e a liberdade política. Ao falar em política, considera-se o nós, têm-se o nós representado.

Esse nós surge onde quer que haja homens vivendo juntos (...) O assentimento implica o reconhecimento de que nenhum homem pode agir sozinho, de que os homens, querendo realizar algo no mundo, devem agir de comum acordo (...)<sup>308</sup>.

Lembrando que esse comum acordo não é a unanimidade, nem tampouco a eliminação da possibilidade do desacordo, o que garante a legitimidade do acordo é a possibilidade de novos começos que podem entrar em desacordo, que contestem a ordem estabelecida, de algum modo é a **complexidade** que indicamos em função da categoria de pluralidade e da *teia de relações*. E é então, no sentido de estar vinculada a uma comunidade, a um nós, que a liberdade política como a liberdade filosófica, também é limitada. Os *rappports* e esse *sensus communis* da comunidade, de certo modo limitam a liberdade política. Ter o nós representado já indica uma limitação para a liberdade política.

Na análise que Arendt faz da revolução, como tentativa de instaurar a liberdade, mostra-se uma intenção de tentar identificar um princípio primordial onde esse nós, essa comunidade foi constituída, ou seja, fundada. Contudo, o que se queria nos eventos

---

<sup>308</sup> VE p. 336

revolucionários era de algum modo iniciar algo novo, liberar-se de uma situação seja de opressão, ou a constituição de uma nova realidade, mas o que os revolucionários se depararam foi justamente com um hiato temporal, isto é, uma descontinuidade onde a liberação de uma situação anterior não implicava necessariamente na instauração da liberdade política. Era, pois, necessário transpor o abismo da liberação para a liberdade. É nesta encruzilhada que Arendt percebe o vacilar do projeto revolucionário, não fundar a liberdade, não fundar um espaço público político, que considere a liberdade como o sentido da política, como ora já apresentados, e com isso assumir todas as conseqüências dessa consideração, enfim relacionar-se com as **complexidades**, e assim não eliminá-las via instrumentalização da ação, algo meio trágico! O que se nota é uma redução constante do espaço público, seja pelo receio dos riscos da ação, seja pela ascensão da sociedade; de certa forma, ocorre um permanecer na tradição do pensamento político enquanto uma desconfiança para com a ação.

Diante dos elementos apresentados e frente a esse dado, é que indicamos, a partir da afirmação inicial de Arendt, que é pela faculdade do juízo que transpomos o abismo da liberação para a liberdade. Na liberação restam os indivíduos, é preciso construir cidadania, resta a imprevisibilidade a inumerável série de possibilidades, para transpor e fundar um espaço público amplo, quer dizer, fundar um espaço para a liberdade política. Para isso é exigido um critério que dê uma margem de segurança e durabilidade, sem retirar desse espaço suas características vitais, que fazem dele o espaço da liberdade. O que indicamos, seguindo a deixa de Arendt ao final do segundo volume de *A vida do espírito*, é que com a identificação da faculdade do juízo e seu processo de conexão com a realidade, de autonomia, e de mentalidade alargada (ter um nós representado) pode-se ir para além do medo da liberdade e fundar um espaço para sua efetivação: um espaço público.

Arendt, para tentar exemplificar a ampliação dessa esfera de exercício de liberdade política, isto é, esferas de participação no “governo”, fala dos conselhos<sup>309</sup>. Entretanto, no fluxo da história, os conselhos são uma causa derrotada, como a polis, mas que não deixam de indicar perplexidade e sentido, enfim podem dizer mais para o sentido da política do que já se extraiu deles. Afinal, é neste matiz de análise que nossa autora segue, de certo modo na contra-mão da tradição, passando pelas causa derrotadas da história, para delas exercitar politicamente uma atividade de compreensão.

O conceito de liberdade política em Arendt passa por uma compreensão até certo ponto radical para uma mentalidade política forjada nos moldes de uma democracia representativa, geradora de uma letargia do povo em relação à política<sup>310</sup>, ou seja, nos moldes como compreendemos as articulações políticas contemporâneas, quando a liberdade política do cidadão se reduz ao momento do voto “ (...) *todo poder emana do povo, ele o detém apenas nos dias de eleições. Depois disso, ele se torna propriedade dos governantes.*”<sup>311</sup> A afirmação arendtiana, de que as revoluções no seu curso não empreenderam a *constitutio libertatis*<sup>312</sup>, se insere no seu modo de compreensão da liberdade política: “ *Pois falando de uma maneira geral, liberdade política ou significa ‘participar do governo’ ou não significa nada.*”<sup>313</sup> Assim, o que estávamos falando de

---

<sup>309</sup> “ *Com relação aos conselhos elementares, que surgiram onde quer que as pessoas vivessem ou trabalhassem juntas, somos tentados a afirmar que eles fizeram sua própria seleção; as pessoas que se organizaram eram as mesmas que mostravam interesse pelas coisa públicas e que tomavam a iniciativa; elas eram a elite política do povo, trazida à luz pela revolução. A partir dessas “repúblicas elementares”, os membros dos conselhos escolhiam seus representantes para o conselho imediatamente superior, e esses representantes, por sua vez, eram selecionados por seus companheiros, não sendo submetidos a qualquer pressão, seja de cima, seja de baixo. Sua posição respaldava-se tão-somente na confiança de seus iguais, e essa igualdade não era natural, mas política, não era algo que possuísem por direito de nascença ; era a igualdade daqueles que se tinham comprometido numa empresa conjunta, e que agora estavam nela engajados.*” DR. p. 222

<sup>310</sup> DR p. 191

<sup>311</sup> DR p.189

<sup>312</sup> Cf. DR p.174

<sup>313</sup> DR. p. 175

liberdade política, como o agir em consenso num *mudar o mundo*, o mundo em questão é esse mundo da comunidade política; vemos aí como já fora afirmado a temporalidade própria da ação, a tensão entre transitoriedade e durabilidade. A ação se dá no estar liberado para esta interação com vistas a participar do governo da cidade, deste mundo comum. Tomando a afirmação de que liberdade e agir são coincidentes, como podemos pois entender a ação neste quadro de compreensão da liberdade? No contexto da compreensão arendtiana de liberdade política, a sua proximidade conceitual de ação implica em atividades como “*expressão, discussão e decisão*”<sup>314</sup>. São atividades que requerem uma arena pública para a sua *execução*, e que trazem consigo uma gama muito grande de **complexidade**, como já afirmamos. O que se nota é que, na forma como nossa autora reivindica pensar a liberdade como sentido da política, o quadro da política contemporânea exige um repensar o seu sentido a fim de abrir-se para as possibilidades da ação, e com isso dar vazão a formas criativas de participação, de aumento da responsabilidade dos cidadãos em relação à coisa pública que, ao ver de Arendt, ocorre com o envolvimento nos negócios públicos. No entorno dessa reflexão cumpre, pois, pensar sobre os riscos da redução e eliminação desse espaço de liberdade, num complexo onde se intensifica a massificação, de uma igualdade compulsória próprias do *animal laborans*.

Como falamos no início desse capítulo, o que aqui fizemos ou tentamos fazer não foi um exercício de ciência política com a finalidade de apontar procedimentos pragmáticos de instauração da liberdade política, mas como nossa autora, olharmos para a política tendo em mente a liberdade como sua condição fundamental, com isso sairmos da série causal da tradição do pensamento político que vê com desconfiança a liberdade, a ação, e em especial, a pluralidade como forma de sustentação da diferença. É diante da característica

---

<sup>314</sup> DR p.188

essencialmente grega da política de ser um modo de articulação dos diferentes sem a violência, que nos voltarmos para o papel que a violência ainda exerce na política contemporânea. Enfim, é simplesmente um exercício de *ir à política ela mesma* e tentar pensá-la como uma alternativa à barbárie, que insiste em rondar as relações humanas, onde de forma falaciosa sustenta o constante atentar contra a vida em nome da própria idéia de liberdade.

## Epílogo

Ler a obra arendtiana é um empreendimento que nos toma de perplexidade. O que pensar da política após esse longo exercício de pensamento, sobre esse fenômeno humano que há longa data acompanha o processo de interação dos homens?

Talvez, concluir um estudo dentro desse panorama teórico que abordamos, que foi o pensamento arendtiano, seja melhor expresso com a colocação de uma pergunta, do que necessariamente articulando ou tentando esboçar uma resposta. O que nos invade, ao término desse itinerário intelectual, é justamente no mais profundo espírito arendtiano, fazer novamente a pergunta: Tem a política ainda algum sentido?

Nossa abordagem do pensamento político arendtiano seguiu a linha condutora da evidência das tensões em seu modo de articulação teórica, e em especial, na articulação da relação espaço público e juízo. Enfocamos e demos destaque, em vários momentos de nossa análise e reflexão, ao que optamos chamar por “*tensão*”. Acreditamos que, dentro dos propósitos e da inspiração política de Hannah Arendt, pensar a política e em especial a relação entre espaço público e juízo, sob o foco das tensões, foi de algum modo uma tentativa de chamar a atenção para o que para Arendt era fundamental: *pensar o essencial da política*.

Para trilhar pelos rumos que essa indagação nos lançou partimos de uma demarcação do marco teórico de Arendt, que entendemos ser a pluralidade. Essa, é uma categoria central no pensamento arendtiano, em torno da qual gravitam os conceitos e articulações por ela elaborados. Pode-se notar que - até em relação ao totalitarismo, um ponto fundamental em sua obra, - a idéia da pluralidade é um ponto referencial de sua análise. Com o propósito de conferir maior visibilidade a essa afirmação passamos por



alguns pontos de sua trajetória biográfica, de modo que a pluralidade (a diferenciação), era um anseio muito mais evidente que latente.

Na seqüência deste itinerário, partimos da condição conceitual das tensões abordadas no primeiro capítulo e nos dedicamos a percorrer pontos de tensão no pensamento arendtiano. Neste ponto, tivemos a pretensão de mostrar a vitalidade que esta idéia de tensão dá ao pensamento arendtiano e como esta articulação vai abrindo e projetando possibilidades políticas. A meta deste capítulo foi ir conduzindo uma caminhada intelectual, que passava por elementos fundamentais no pensamento de Arendt e que tinham como ponto essencial de sua articulação formar-se e permanecerem em uma tensão. Assim, tratamos da temporalidade e sua compreensão do presente como uma unidade lacunar entre o passado e o futuro; da experiência histórica fora da série causal, determinista, mas como um momento de irrupção, de novidade e quebra do processo causal. A aparência, sua difícil e tensa relação com o que não aparece, bem como as implicações políticas dessa consideração. A polis como uma experiência resistente, uma forma também tensa de olhar para um passado original que não se repete mas se mantém presente, resistindo em seus elementos essenciais. Tudo isso, todo este percurso tendia a indicar a presença da tensão em Arendt, e ir mais, pensando no seu ideal e em sua disposição declarada de pensar a política, e como já afirmamos pensar o essencial dessa; nosso itinerário chegou, então, à tentativa de indicar o sentido de se falar em tensão no pensamento arendtiano, isto é, apontar para onde se dirigem as articulações arendtianas em torno das tensões. A questão proposta e buscada foi a de mostrar a tensão, fundada na categoria da pluralidade, como um elemento essencial no pensamento de Hannah Arendt, na sua tentativa de por em destaque o essencial da política, a liberdade, e com isso, recuperar a sua dignidade. Ao afirmar isso, deixamos clara a necessidade de se sustentar as

tensões, de não eliminar essa condição que possibilita a diferença; reside pois nessa afirmação o toque essencialmente arendtiano de articular o problema político, como um modo de abordar a diferença.

Estabelecida a importância das tensões para o modo arendtiano de pensar a política, nos deparamos com a necessidade de elucidar o que neste trabalho convencionamos chamar de *locus* das tensões: o espaço público, que constituiu a primeira parte do capítulo III. A fim de mostrar a especificidade com a qual nossa autora manuseia este conceito, nós o abordamos por duas vertentes teóricas de seu pensamento, a ação e a aparência, de modo que por esta estrutura apontamos o espaço público como o *locus* da tensão. A elucidação que fizemos do espaço público deixou nas entrelinhas uma tensão conceitual, uma oscilação entre um espaço público *agonístico* e *associativo*. Uma agitação que a princípio não deve ser desfeita, mas requer uma faculdade que tenha a capacidade de articular todas essas tensões, que tenha a possibilidade de mirar as tensões nas possibilidades que estas complexidades emanam. A indicação, a esse respeito, refere-se à faculdade do juízo.

A segunda parte do capítulo III foi dedicada a uma análise da faculdade do juízo e sua capacidade de articulação de tensões e diferença, de modo a lançar novas luzes sobre a dignidade da política. A exposição desta faculdade inicia-se por uma análise da compreensão kantiana do juízo, visto que Hannah Arendt se apropria do juízo estético kantiano, e dele, faz uma leitura política; uma apropriação por sinal muito problemática, marcada por equívocos, e pela inconclusão da obra que deveria tratar desta questão. Contudo, apesar de tocar nas concepções kantianas e no modo de apropriação de Arendt, nosso intento nesta parte II do capítulo foi mostrar os traços políticos que Arendt identifica nesta faculdade, e como ela se mostra como uma faculdade apta para a articulação das

tensões e diferenças. De todas as características elencadas, por nossa autora, a que desponta como essencial para uma visão política, reivindicada por Arendt, é a de ser o juízo uma faculdade voltada para a pluralidade, isto é, voltada para o particular, para o que se especifica e que não é deduzido de causas gerais.

A análise do modo como Arendt entende o juízo, como uma faculdade política, indica a possibilidade de um acordo, que passa por um *sensus communis*, uma capacidade de se chegar a um acordo, contudo, este, não é deduzido de causas nem de determinações gerais, mas é gestado no próprio processo da diferença, que passa também por um princípio de grande importância para a interação proposta por nossa autora, a *mentalidade alargada*. O acordo é uma possibilidade, não uma determinação. As formas e o próprio acordo que emana dessa relação dizem respeito a uma ordem imprevista, não determinada. Enfim, o que se faz é extrair vitalidade para a política - como uma articulação das diferenças sem violência - das tensões.

Da relação entre espaço público e juízo como uma relação marcada pela tensão, cintila a luz que aponta para o sentido da política, a liberdade. É pois, em torno dessa indicação que trabalhamos o capítulo derradeiro de nosso trabalho. A marca da reflexão final foi num bom espírito arendtiano, nos manter em tensão. A investigação nas linhas finais caminhou por uma quase *aporia*, de modo que ainda que apontada, a liberdade política na forma como foi pensada por Arendt, em suas análises históricas se mostrou envolta por um espírito trágico. Em alguns momentos, a liberdade foi visualizada, “tocada”, mas não plenamente realizada. Contudo, o que notamos foi um exercício filosófico, que não encontra na tragédia, necessariamente um limite, mas uma oportunidade para ir além e desvelar sentido.

Assim, pareceu-nos “*cômico*”, guardando as devidas proporções do uso dessa palavra, o fato de que Arendt não se considerava como filósofa, mas que sua obra além de todo o cunho histórico, sociológico, e político (como já mostrado), guardava como pano de fundo, talvez sutil, a inquietante inconformidade do filósofo. A aptidão para a dúvida, a suspeita, a busca de precisão que às vezes deságua em ambigüidade. Enfim, a lucidez incômoda da atividade crítica do pensar... As articulações do último capítulo foram, então, nos conduzindo a esta impressão.

Já afirmamos, outrora, que o empreendimento intelectual de Hannah Arendt, não se enquadra necessariamente nos moldes dos tratados, ou das finalidades da ciência política, mas muito mais nos cânones da teoria e da filosofia política (salvo a resistência da autora a esse título). Assim, não foi pretensão nossa esboçar um sistema pragmático de alcance do poder. Ou uma análise estatística, factual, das relações empíricas das disputas, negociações e peculiaridades dos arranjos políticos contemporâneos. Nosso objetivo foi, a exemplo de nossa autora, voltar os nossos olhos para a incômoda pergunta que por vezes passa despercebida às análises pragmáticas da política, isto é, pensar o seu sentido. Envoltos pelo *pathos* do filósofo, preocupamo-nos em colocar elementos que no cenário político contemporâneo são incômodos e de algum modo nos incitam à dúvida e à pergunta. Talvez responder não seja muito a nossa vocação e, na ótica arendtiana da política, manter de algum modo o debate seja um aspecto fundamental a ser recuperado, ou seja, nossa pergunta, já feita ao introduzir essas linhas finais, *Tem a política ainda algum sentido?*

Nossa conclusão ao ensaiar uma palavra *final - sem fim*, para esse nosso exercício intelectual, passa pela perplexidade a ser mantida no cultivo da cidadania, seja a cidadania local, seja a cidadania cosmopolita que se ensaia com o encurtamento das distâncias, e a possível integração mundial com a ampliação e maior eficácia dos meios de comunicação.

A política, na forma como foi compreendida por Arendt, ao tratar de tensões evidencia um modo humano de olhar para o que é próprio desses seres: diferenciar-se. As possibilidades que as redes de comunicação e de interação mundiais proporcionam, colocam-nos em face dos novos rumos da política; a criação dos homens gregos, aquela forma peculiar de articular diferenças sem o uso da violência, colocando a palavra como elemento de articulação e a ação como forma conjunta de realização, talvez nos possam apontar luzes. Entretanto, o modelo da polis foi limitado historicamente, seria um equívoco de nossa parte pensar que Arendt se apropria dele inocentemente como um modelo perfeito. O que se quis foi resgatar o que era, e de algum modo é essencial à política e, assim, olhar para o que hoje convencionamos chamar de política. Olhar o projeto político no seu nascimento e questionar os seus propósitos nas interações das diferenças humanas dos tempos hodiernos.

Novas demandas, novas formas de se diferenciar e a alta complexidade social são um reflexo da grande capacidade das sociedades contemporâneas de reproduzirem diferenças. De forma urgente necessita-se de um modo de articulação dessas diferenças. Pois, paradoxalmente à medida que evoluíram nossos meios de comunicação, meios que poderiam melhorar as interações, “*evoluíram*” também os instrumentos de violência, e eles se tornaram também um instrumento “*legítimo*” de articulação das interações políticas.

Ler a colocação do problema político em Arendt pode em alguns momentos parecer estranho, na realidade soa de uma forma embaraçosa, beira ao equívoco. Pois Hannah Arendt pensa a política como algo que está para além da mera relação partidária, pragmática, simplesmente local. Ainda que a política não seja algo natural, algo que faça parte da natureza humana, ela é possível como um modo original de articular as diferenças sem violência.

É bem possível ficarmos um pouco perplexos com relação à viabilidade pragmática de suas posições, entretanto o que marca o tom de suas análises não é a visão do político profissional, nem a do cientista político. Sua característica é posicionar-se num espaço de reflexão que se localiza entre o passado e o futuro. Em nossa compreensão, um espaço de perplexidades. As soluções pragmáticas, ainda que necessárias diante das demandas contemporâneas, são evasivas em relação às complexidades, porém o olhar arendtiano se volta exclusivamente para as complexidades.

Ler Hannah Arendt exigiu de nós um certo *despojamento* da tradição. Falamos isto não no sentido de se dispensar o rigor investigativo, mas de perceber que seu exercício de pensamento, sua atividade analítica, sua crítica alçam para além da pura e mera erudição. Ela reivindica uma certa autonomia para pensar e conceituar; daí análises *sui generis*, de conceitos e compreensões já consagradas e consensuadas pela tradição do pensamento ocidental.

Enfim, o que nos resta, ao findar este nosso empreendimento, é concluir sobre a importância do pensamento arendtiano em tempos sombrios de massificação. Em tempos de letargia e desilusão diante da política. Tempos de barbárie em nome da democracia e da vida. Intolerância às diferenças. Então, pensar a política como um modo de articular nossas diferenças, nossa condição humana de nos diferenciar, ver isto não como uma simples questão, mas uma questão a ser posta na ordem do dia. Para tal, talvez o primeiro passo seja, pois, *quebrar o gelo*, e numa atitude filosófica, exercendo nosso poder de incomodar, fazer a pergunta, para que de fato essas questões tão cotidianas, e que em função do hábito vão se configurando como normais e as únicas possíveis, fazer ver essa normalidade não como uma única possibilidade, mas um problema a ser enfrentado.

Sendo assim nos resta, com Hannah Arendt, insistir com a pergunta: Tem a política ainda algum sentido ?

## Bibliografia

### ***Bibliografia fundamental***

ARENDDT, Hannah. *A vida do Espírito*. Trad. Antônio Abranches\Helena Martins. Rio de Janeiro: Ed. Relume Dumará, 2000.

\_\_\_\_\_. *A condição Humana*. Trad. Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Ed Forence Universitária, 1997

\_\_\_\_\_. *The Human condition..* Chicago:The University of Chicago Press, 1974

\_\_\_\_\_. *Lições sobre a filosofia política de Kant*. Trad. André Duarte. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1993.

\_\_\_\_\_. *Lectures on Kant's political philosophy*. Chicago: The University of Chicago Press.1992 ( Interpretative Essay of Ronald Beiner) pp 89-157

\_\_\_\_\_. *A dignidade da política*. (organizado por Antônio Abranches, vários tradutores) Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1993

\_\_\_\_\_. *As Origens do Totalitarismo*. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1998

\_\_\_\_\_. *Da Revolução*. Trad. Fernando Dídimo Vieira. Brasília: Ed. Ática\ UnB, 1988

\_\_\_\_\_. *Da Violência*. Trad. Fernando Dídimo Vieira. Brasília: Ed. Universidade de Brasília,1990.

\_\_\_\_\_. *Entre o passado e o futuro*. Trad. Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2003

\_\_\_\_\_. *Homens em tempos sombrios*. Trad. Denise Bottman. São Paulo: Cia das Letras,1987

\_\_\_\_\_. *Compreensão e política e outros ensaios*. Trad. Miguel Serras Pereira. Lisboa: Ed. Relógio D'Água ; 2001

\_\_\_\_\_. *Compréhension et politique*. In: Esprit, juin 1980 pp66/79

\_\_\_\_\_. *Crises da República*. Trad. José Volkmann. São Paulo: Ed. Perspectiva. 1999.

\_\_\_\_\_ *Eichmann à Jerusalém- Rapport sur la banité du mal.* Traduction de l'anglais par Anne Guérin. Paris: Gallimard; 1997

\_\_\_\_\_ *Love the Saint Augustine.* Chicago: The University Press 1996.

\_\_\_\_\_ *O conceito de amor em Santo Agostinho.* Trad. Alberto Pereira Dinis. Lisboa: Instituto PIAGET, 1997.

\_\_\_\_\_ *O que é Política?-Fragmentos de obras póstumas compiladas por Ursula Ludiz -* Trad. Reinaldo Guarany. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.

\_\_\_\_\_ *Marx and western political Thought.* In: Social Research, vol 69, N. 2 (Summer 2002) pp 273-319

\_\_\_\_\_ *Philosophy and Politics* In: Social Research, Vol. 57, No. 1 ( Spring 1990) pp 73 – 103.

### **Bibliografia secundária:**

ADEODATO, João Maurício leitão. *O problema da legitimidade – no rastro do pensamento de Hannah Arendt.* Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1989.

AGOSTINHO. *Confissões.* Trad. Maria Luiza Jardim Amarante. São Paulo: Edições Paulinas, 1984.

AGUIAR, Odílio Alves. *Filosofia e política no pensamento de Hannah Arendt.* Fortaleza: UFC edições, 2001.

ALLISON, Henry E. *Kant's theory of taste – a reading of the critique of aesthetic judgment.* Modern European Philosophy; Cambridge University Press, 2001.

ARISTÓTELES. *Política.* Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1985.

\_\_\_\_\_. *Ética a Nicômaco.* Trad. Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Abril cultural, 1973. ( coleção Pensadores).

ASSY, Bethânia. *Hannah Arendt e a dignidade da aparência.* In: DUARTE, André; LOPREATO, Christina; MAGALHÃES, Marion Brepohl, ( org). *A banalização da violência; a atualidade do pensamento de Hannah Arendt.* Rio de Janeiro: Relume Dumara, 2004. pp 161//171

BAUMAN, Zygmunt. *Em busca da política.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000.



BENJAMIM,Walter. *O narrador*. Trad. José Lino Grûnnwald - São Paulo: Abril Cultural, 1980. (coleção pensadores) pp.57-74

BENHABIB,Seyla. *Models of Public Space; Hannah Arendt, the liberal tradition, and Jürgen Habermas*. In: CALHOUN,Craig. *Habermas and the Public Sphere*. Cambridge: Mit Press, 1999, pp. 73-98

\_\_\_\_\_. *Judgment and the moral foundations of politics in Arendt's Thought*. In: Political Theory, vol 16. n.1, (February 1988), pp.29-51.

\_\_\_\_\_. *Hannah Arendt and the Redemptive Power of Narrative*. In: social Research, vol. 57, No. 1 ( Spring 1990) pp 167 –195.

CACCIOLA,Maria Lúcia. *O conceito de interesse*. In: Cadernos de Filosofia Alemã 5, 1999, pp.5-15.

CANOVAN,Margaret. *Hannah Arendt, A reinterpretation of her political thought*. Cambridge:Cambridge University Press, 1992.

\_\_\_\_\_. *On Pitkin, "Justice"* In: Political Theory (August 1982), pp.464-468

\_\_\_\_\_. *A case of distorted communication – A note on Habermas and Arendt*. In: Political Theory. Vol 11 n. 1, (February 1983), pp105 – 116

\_\_\_\_\_. *Socrates or Heidegger? Hannah Arendt's Reflections on Philosophy and Politics*. In: Social Research, Vol.57, No. 1 ( Spring 1990 ) pp 135 – 165.

CIARAMALLI,Fabio. *La responsabilité de juger*. In: Hannah Arendt et la modernité. Cordination Anne-Marie Roviello Et Maurice Weyemberch. Paris: VRIN, 1992.

CORREIA, Adriano (coordenação) . *Transpondo o abismo – Hannah Arendt entre a filosofia e a política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

COULANGES,Fustel de. *A cidade Antiga*. Trad. Jean MelvilleEd. São Paulo: Martín Claret, 2003.

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

CALOZ-TOSCHOPP, M.C. (ed). *Hannah Arendt, la "banalité du mal" comme mal politique*. vol 2. Geneve: L'Harmattan,., 1998.

DUARTE, Rodrigo. *Belo, Sublime e Kant*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.

DUARTE,André. *Hannah arendt entre Heidegger e Benjamim – A crítica da tradição e a recuperação da origem da política*.In: MORAIS,Eduardo Jardim de; BIGNOTTO,Newton

(org). *Hannah Arendt Diálogos, Reflexões, Memórias*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001.pp. 63-89.

\_\_\_\_\_. *O pensamento a sombra da ruptura*. Política e filosofia na reflexão de Hannah Arendt. São Paulo: Paz e Terra,2000.

DUMOUCHEL,Daniel. *La découverte de la faculté de juger réfléchissante*. In: Kant-Studien 85. Jahrg., S. pp.419-442, (1994 )

EISENBERG,José. *Comunidade ou república? Hannah arendt e as linguagens do pensamento político contemporâneo*.In: MORAIS,Eduardo Jardim de; BIGNOTTO,Newton (org). *Hannah Arendt Diálogos, Reflexões, Memórias*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001.pp.166-175.

ENDERLE, Rubens. A concepção arentiana da Revolução. In: Anais de filosofia - FUNREI N6 jul\1999.

GARONI,Emilio. *Estética ed epistemologia: riflessioni sull' critica del giudizio*. Roma: Bulzoni Ed. 1976.

GRAY,J.Glenn. *The winds of thought*. In: Social Research, vol 44, n.1 (spring 1977),pp.3-24.

HABERMAS,Jürgen. *Hannah Arendt's Communications Concept of Power*. In: Social Research; vol 44; n.1 ( Spring 1977).pp. 3-24.

\_\_\_\_\_. *Direito e democracia entre facticidade e validade vol I*. trad. Flávio Bueno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro,1997.

HERRERO, Francisco Javier. *A ética de Kant*. In: Síntese, Belo horizonte, v 28, n 90, 2001, pp17-35.

HEIDEGGER,Martin. *Carta ao humanismo*. Trad. Rubens Eduardo Frias. São Paulo: Editora Moraes,1991.

ISAAC. Jeffrey C. *Situating Hannah Arendt on Actino and Politics*. In: Political Theory, vol. 21 N. 3, (August 1993), pp.534-540

JONAS,Hans. *Acting, knowing, thinking: gleanings from Hannah Arendt's philosophical work*. In: Social research, (Spring, 1977), pp.25-43.

JACOBITTI,Suzanne. *Hannah Arendt and the Will*. In: Political Theory, Vol. 16 No. 1, February 1988 pp 53 –76.

KANT, Immanuel. *Crítica da faculdade do juízo*. Trad. Valério Rohden e António Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária,1995.

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

\_\_\_\_\_. (Org. Ricardo Terra) . *Duas introduções à crítica do juízo*. São Paulo: Ed. Iluminuras, 1995.

\_\_\_\_\_. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. trad. Paulo Quintela. São Paulo: Abril cultural (coleção Pensadores), 1974.

KOHN, Jerome. *Thinking/Acting*. In: social Research, Vol. 57, No.1 ( Spring 1990) pp105-134.

LAFER, Celso. *O sopro do pensamento, o peso da vontade e o espaço público do juízo – dimensões filosóficas da reflexão política de Hannah Arendt*. In : Revista Brasileira de filosofia. Vol 30 n114.

\_\_\_\_\_. *A reconstrução dos direitos humanos – um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt*. São Paulo: Cia das Letras, 2003.

LEBRUN, Gerard. *Passeios ao Léu ( ensaios)*. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1983. pp 52-67.

LEFORT, Claude. *Thinking with and against Hannah Arendt*. In: Social Research, vol 69, n 2 ( Summer 2002) pp. 447-459.

LYRA, Edgar. *Arendt e Heidegger – pensamento e juízo*. In: MORAIS, Eduardo Jardim; BIGNOTTO, Newton. *Hannah Arendt – diálogos, reflexões, memórias*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001, pp.97-109

LIVET, Pierre. *Sens commun et politique*. In; Esprit. Juillet août, n.7/8, 1980, pp. 50-55

LUHMANN, Niklas. *Sociologia do direito I* . Trad. Gustavo Bayer. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro, 1983. ( cap I e II)

\_\_\_\_\_. *Sociologia do direito II* . Trad. Gustavo Bayer. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro, 1985. ( cap IV)

MAGALHÃES, Theresa Calvet. *Ação e poder em H. Arendt e J. Habermas*. In: Ensaio V15\16, 1986, pp 185-200.

\_\_\_\_\_. *A Categoria de trabalho (labor) em H. Arendt*. In: Ensaio. N 14 , Ano 1985, pp131-167.

MAGGIORI, Robert. *Hannah Arendt: penser et inventer un monde comun*. In: Libération, 29 (oct. 1981), pp.20-21

MONGIN, Olivier. *Du politique a l'esthetique* , In: Esprit n. 6, (juin 1980), pp.98-108

MORAIS, Eduardo Jardim. Filosofia e filosofia política em Hannah Arendt. In *Perspectivas*, São Paulo, 16, 1993, pp. 111 –118, 1993

OSÓRIO, Luiz Camillo. *Uma leitura contemporânea da faculdade do Juízo na filosofia de Kant*. In: Kant crítica e estética na modernidade. Org. Ilena Pradilla Cerón e Paulos Reis. São Paulo: Ed Senac, 1999.

PERINE, Marcelo. “Phronesis”: Um conceito inoportuno? In: *Kriterion*, vol 34 n.87 (jan/jul/ 1993), pp.31-55.

\_\_\_\_\_. *Filosofia e violência- sentido e intenção da filosofia de Eric Weil*. São Paulo: Edições Loyola, 1987. (Cap II: Problemas kantianos). pp.66-95.

PEETER, Remi. *La vie de l'esprit n'est pas contemplative- Hannah Arendt et le démantèlement de la vita contemplative*. In: ROVIELLO, Anne-Marie; WEYEMBERGH- BOUSSART, Monique (coordination scientifique). *Hannah Arendt et la modernité*. Paris: Vrin, 1992.

PLATÃO. *A república*. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. 7ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993

\_\_\_\_\_. *Político*. Trad. Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Abril Cultural (coleção Pensadores), 1972

RAMOS, César Augusto. *O conceito ( político) de liberdade em Hannah Arendt*. In: In: DUARTE, André; LOPREATO, Christina; MAGALHÃES, Marion Brepohl, (org). *A banalização da violência; a atualidade do pensamento de Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: Relume Dumara, 2004. pp175-186.

REVAULT D'Allones, M. *Vers une politique de la responsabilité, une lecture de Hannah Arendt*. In: *Esprit* n. 11, (nov. 1994), 49-61.

RICOEUR, Paul. *Em torno ao político (Da filosofia ao político)*. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 1995. pp 15-22.

RILEY, Patrick. *On Delue's review of Arendt's Lectures on Kant's Political Philosophy*. In: *Political theory*, vol 12 N. 3 (august 1984), 435-439.

ROHDEN, Valério. *Interesse da razão e liberdade*. São Paulo, Editora Ática, 1981  
São Paulo: Edições Loyola, 1999.

ROVIELLO, Anne-Marie. *Hannah Arendt et la modernité*. Paris: VRIN, 1992.

SOUKI, Nádia. *Hannah Arendt e a banalidade do mal*. Belo Horizonte: Ed UFMG, 1998

SOURIAU, Michel. *Le jugement réfléchissant dans la philosophie critique de Kant*. Paris: Librairie Félix Alcan, 1926.

STARLING, Heloísa Maria Murgel. *A outra margem da narrativa – Hannah Arendt e João Guimarães Rosa*. In: MORAIS, Eduardo Jardim; BIGNOTTO, Newton. *Hannah Arendt – diálogos, reflexões, memórias*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001, pp.246-261.

STERNBERGER, Dolf. *The sunken city” Hannah Arendt’s idea of politics*. In: *Social Research*, vol 44. n1, (spring 1977) pp.132-146.

TAMINIAUX, Jacques. *La fille de Thrace et le penseur professionnel Arendt et Heidegger*. Paris; Editions Payot, 1992.

TASSIN, Etienne. *Sens commun et communauté: la lecture arendtienne de Kant*. In: *Les Cahiers de philosophie*, n.4 (aut.1987), pp.81-114.

TERRA, Ricardo. *A política tensa*. São Paulo: FAPESP/ Iluminuras, 1995.

VAZ, Henrique C. Lima. *Escritos de filosofia II.- Ética e cultura*. São Paulo: Edições Loyola, 1988

VILLA, Dana R. *Beyond good and evil – Arendt, Nietzsche, and the aestheticization of political action*. In: *Political theory*, vol 20 n. 2, (May 1992), pp.274-308.

VOLLRATH, Ernst. *Hannah Arendt and the method of political thinking*. In: *Social Research*, vol. 44, n. 1 (Spring 1997), pp.160-182.

YONG-BRUEHL, Elisabeth. *Hannah Arendt’s storytelling*. In: *Social Research*, vol 44; n.1 (SPRING 1977), pp.183-190

\_\_\_\_\_. *Por Amor ao Mundo*. Trad. Antônio Trânsito. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1997.

WEIL, Eric. *Problèmes Kantiens*, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1970. (Sens et fait) pp. 57-109.

WOLIN, Sheldon S. *Hannah Arendt and the ordinance of time*. In: *Social Research*; vol 44; n. 1 , (SPRING 1977), pp.90-105

# Livros Grátis

( <http://www.livrosgratis.com.br> )

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)  
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)  
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)  
[Baixar livros de Matemática](#)  
[Baixar livros de Medicina](#)  
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)  
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)  
[Baixar livros de Meteorologia](#)  
[Baixar Monografias e TCC](#)  
[Baixar livros Multidisciplinar](#)  
[Baixar livros de Música](#)  
[Baixar livros de Psicologia](#)  
[Baixar livros de Química](#)  
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)  
[Baixar livros de Serviço Social](#)  
[Baixar livros de Sociologia](#)  
[Baixar livros de Teologia](#)  
[Baixar livros de Trabalho](#)  
[Baixar livros de Turismo](#)