

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA MARIA  
CENTRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS E HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Krishna Lila Palandi

**AÇÃO E ESPÍRITO: DUAS PERSPECTIVAS SOBRE A CAPACIDADE  
DE JULGAR EM HANNAH ARENDT**

Santa Maria, RS  
2019

**Krishna Lila Palandi**

**AÇÃO E ESPÍRITO: DUAS PERSPECTIVAS SOBRE A CAPACIDADE DE JULGAR  
EM HANNAH ARENDT**

Dissertação apresentada ao Curso de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM, RS), como requisito parcial para obtenção do título de **Mestre em Filosofia**.

Orientador: Prof<sup>o</sup> Dr<sup>o</sup>. Vilmar Debona

Santa Maria, RS  
2019

Palandi, Krishna Lila  
Ação e espírito: duas perspectivas sobre a capacidade  
de julgar em Hannah Arendt / Krishna Lila Palandi.- 2019.  
83 p.; 30 cm

Orientador: Vilmar Debona  
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa  
Maria, Centro de Ciências Sociais e Humanas, Programa de  
Pós-Graduação em Filosofia, RS, 2019

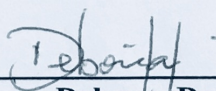
1. Capacidade de julgar 2. Reflexividade 3. Ação 4.  
Espírito I. Debona, Vilmar II. Título.

**Krishna Lila Palandi**

**AÇÃO E ESPÍRITO: DUAS PERSPECTIVAS SOBRE A CAPACIDADE DE JULGAR  
EM HANNAH ARENDT**

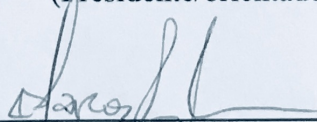
Dissertação apresentada ao Curso de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM, RS), como requisito parcial para obtenção do título de **Mestre em Filosofia**.

**Aprovado em 30 de agosto de 2019:**



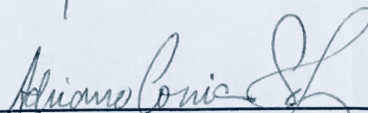
---

**Vilmar Debona, Dr. (UFSM)**  
(Presidente/orientador)



---

**Marcos Fanton, Dr. (UFSM)**



---

**Adriano Correia Silva, Dr. (UFG)**

Santa Maria, RS  
2019

*Dedico esta obra a toda pessoa que ler as palavras aqui escritas.*

## AGRADECIMENTOS

A concretização deste trabalho somente foi possível pela colaboração de inúmeras pessoas. Algumas estiveram diretamente envolvidas na rotina da escrita, outras ajudaram com uma forma diferente de pensar, outras ainda com paciência e compreensão. Agradeço a cada uma delas.

Agradeço especialmente

– a minha família por todo apoio e amor incondicional, sem os quais nada seria possível. As minhas conquistas são também suas conquistas;

– a minha companheira Diossana pelas conversas compreensivas, personalidade fascinante e incrível criatividade. Suas ideias são uma maravilhosa fonte de inspiração.

– a Universidade Federal de Santa Maria, instituição pública e de qualidade, por acolher meus pensamentos.

– a meu orientador, Vilmar, por guiar sabiamente os passos dessa pesquisa;

– a todos os servidores e funcionários da UFSM, por seu trabalho e empenho na manutenção da universidade pública;

Obrigado!

*O cem-cabeças é um peixe criado pelo Karma de umas palavras, por sua póstuma repercussão no tempo. Uma das biografias chinesas de Buda conta que este se encontrou com uns pescadores, que arrastavam uma rede. Ao cabo de infinitos esforços, trouxeram à praia um enorme peixe, com uma cabeça de macaco, outra de cachorro, outra de cavalo, outra de raposa, outra de porco, outra de tigre, e assim até o número cem.*

*Perguntou-lhe Buda:*

*– Não és Kapila?*

*– Sou Kapila – responderam as cem cabeças antes de morrer.*

*Buda explicou aos discípulos que, numa encarnação anterior, Kapila fora um brâmane que se havia feito monge e que a todos havia superado na compreensão dos textos sagrados. Por vezes, os companheiros se enganavam e Kapila os chamava de cabeça de macaco, cabeça de cachorro, etc. Quando morreu, o Karma dessas invectivas acumuladas o fez renascer como monstro aquático, curvado sob o peso de todas as cabeças que havia atribuído a seus companheiros.*

*(Jorge Luis Borges)*

## RESUMO

### ACÇÃO E ESPÍRITO: DUAS PERSPECTIVAS SOBRE A CAPACIDADE DE JULGAR EM HANNAH ARENDT

AUTOR: Krishna Lila Palandi  
ORIENTADOR: Vilmar Debona

A presente dissertação visa determinar, da forma mais aproximada possível, a capacidade de julgar segundo Hannah Arendt. O modo como ela abordou essa capacidade oscilou com o passar do tempo, de modo que podemos distinguir, em sua obra, duas perspectivas sobre essa capacidade. Em um primeiro momento, Arendt aborda a capacidade de julgar sob o contexto conceitual da sua teoria da ação. Em um segundo momento, ela é abordada sob o contexto conceitual da vida do espírito. Essa diferença de contexto em que a capacidade de julgar é analisada instigou o debate filosófico que, percebendo a mudança de perspectiva de análise, pergunta se há coerência entre ambas perspectivas. Dessa forma, a busca pela determinação da capacidade de julgar demanda, também, a análise da coerência conceitual entre as abordagens mencionadas. Sob o contexto da teoria da ação, Arendt foi capaz de determinar o que a capacidade de julgar é. Essa determinação acontece quando Arendt sintetiza, em uma mesma capacidade, a *phronesis* aristotélica com a capacidade de julgar reflexiva kantiana. Contudo, nesse contexto não é possível delimitar de forma clara as relações entre as capacidades espirituais entre si, principalmente entre a capacidades de imaginar e de julgar. Essa delimitação somente será possível após Arendt investigar a vida do espírito como um todo. A capacidade de julgar, sob esse contexto, é descrita como uma das três atividades fundamentais do espírito, junto com o pensamento e a vontade, e em íntima relação com outras duas capacidades espirituais, a imaginação e o sentido comum. As relações que as capacidades espirituais estabelecem entre si permitiu a Arendt desobscurecer alguns pontos que, sob o contexto da teoria da ação, permaneceriam confusos, além de também explicar como os julgamentos são efetivados. A mudança de perspectiva sob a qual a capacidade de julgar foi descrita não implicou em uma cisão conceitual, nem tampouco no abandono de uma concepção prévia em detrimento de uma nova. Ao analisar a capacidade de julgar sob duas perspectivas, Arendt fornece um amplo e coerente panorama através do qual podemos determinar, além do que é a capacidade de julgar, como ela julga.

**Palavras-chave:** Capacidade de julgar. Reflexividade. Ação. Espírito.



## ABSTRACT

### ACTION AND SPIRIT: TWO PERSPECTIVES ON THE CAPACITY OF JUDGMENT IN HANNAH ARENDT

AUTHOR: Krishna Lila Palandi

ADVISOR: Vilmar Debona

The present dissertation aims to determine, as closely as possible, the capacity of judgment according to Hannah Arendt. The way she approached this ability has fluctuated over time, so we can distinguish in her work two perspectives on this capacity. At first, Arendt addresses the capacity of judgment under the conceptual context of his theory of action. In a second moment, it's approached under the conceptual context of the life of the mind. This difference in context in which the capacity of judgment is analyzed instigated the philosophical debate that, perceiving the change of perspective of analysis, asks if there is coherence between both perspectives. Thus, the search for determining the capacity of judgment also demands the analysis of conceptual coherence between the mentioned approaches. Under the context of action theory, Arendt was able to determine what the capacity of judgment is. This determination happens when Arendt synthesizes, in the same capacity, aristotelian *phronesis* with the kantian capacity to judge reflexively. However, in this context it is not possible to clearly delimit the relationships between mind capacities among themselves, especially between the capacities of imagining and judging. This delimitation will only be possible after Arendt has investigated the life of the mind as a whole. Judgment in this context is described as one of the three fundamental activities of the mind, along with thought and will, and in close relationship with two other mind capacities, imagination and common sense. The relationships that mind capacities establish with each other have allowed Arendt to clarify some points that, under the context of action theory, would remain confusing, as well as explain how judgments are made effective. The change in perspective under which the capacity of judgment was described did not imply a conceptual split, nor the abandonment of a prior conception over a new one. In analyzing the capacity of judgment from two perspectives, Arendt provides a broad and coherent overview through which we can determine, besides what is the capacity of judgment, how she judges.

**Keywords:** Capacity of judgment. Reflexivity. Action. Mind.

## SUMÁRIO

<b>1</b>	<b>CONSIDERAÇÕES INICIAIS</b> .....	10
<b>2</b>	<b><i>PHRONESIS</i> E A TRADIÇÃO DE PENSAMENTO POLÍTICO</b> .....	12
2.1	O CONFLITO DA FILOSOFIA COM A <i>POLIS</i> .....	15
2.2	O INÍCIO DA TRADIÇÃO DE PENSAMENTO POLÍTICO.....	22
2.3	UM VISLUMBRE DA CAPACIDADE DE JULGAR.....	30
<b>3</b>	<b>A AÇÃO HUMANA E A CAPACIDADE DE COMPREENDER O NOVO</b> .....	32
3.1	A AÇÃO E A PLURALIDADE.....	35
3.2	O OUTRO LADO DA AÇÃO.....	40
3.3	A FORMA BRUTA DA CAPACIDADE DE JULGAR.....	44
<b>4</b>	<b>A HARMONIA DAS CAPACIDADES DO ESPÍRITO</b> .....	47
4.1	OS “DOIS MODELOS” DA CAPACIDADE DE JULGAR.....	52
4.2	O JULGAR E AS OUTRAS CAPACIDADES DO ESPÍRITO.....	61
<b>5</b>	<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	76
	<b>REFERÊNCIAS</b> .....	81

## 1 CONSIDERAÇÕES INICIAIS

O objetivo principal desta dissertação é apresentar o que é e como atua a capacidade de julgar segundo Hannah Arendt. Contudo, duas grandes dificuldades permeiam essa tarefa. A primeira dessas dificuldades decorre da própria morte de Arendt em 1975, deixando assim o livro “A vida do espírito” sem o capítulo final sobre a capacidade de julgar.<sup>1</sup> A outra dificuldade surge da própria obra de Arendt sobre essa capacidade. Ela presenciou em 1961 o julgamento de Eichmann e somente depois desse evento passou a investigar com mais profundidade a vida do espírito.<sup>2</sup> Até então, seu principal foco de pesquisa eram as atividades fundamentais da vida ativa. A capacidade de julgar, concebida no contexto em que as atividades da vida ativa estavam sob análise, foi novamente tematizada mas, agora, sob o contexto em que a vida do espírito está sob análise. Essa mudança de contexto conceitual em que a capacidade de julgar foi abordada instigou o debate filosófico sobre o assunto, levantando dúvidas sobre a coerência das ideias de Arendt sobre a capacidade em questão.<sup>3</sup> Procurarei contornar tais dificuldades ancorando esta pesquisa na coerência possível de ser estabelecida pelas ideias de Arendt para, assim, investigar se podemos determinar com alguma exatidão a capacidade de julgar e seu procedimento.

A capacidade de julgar foi um tema recorrente na obra de Arendt. Entretanto, se isso ameniza a primeira dificuldade mencionada acima, acirra a segunda. Por conta disso, os capítulos que constituem o desenvolvimento desta dissertação estão subdivididos em função dos dois contextos em que a capacidade de julgar foi abordada por Arendt. O plano de fundo conceitual nos dois primeiros capítulos é abarcado pela sua teoria da ação. Sob essa perspectiva, encontramos duas ideias-chave que, ao considerá-las em conjunto, constituem uma primeira aproximação de Arendt sobre a capacidade de julgar. O terceiro capítulo, diferentemente dos outros dois, tem como plano de fundo a análise de Arendt da vida do espírito. Assim, os textos de Arendt analisados nos dois primeiros capítulos desta dissertação abrangem o período de 1950 ao ano 1961. Nesse intervalo de tempo ela publicou, em 1951, “Origens do totalitarismo” e, em 1958, “A condição humana”, livros que demarcam sua teoria da ação.<sup>4</sup> Além desses dois livros, no mesmo período encontram-se alguns artigos de especial importância. Em 1953, no artigo “Compreensão e política” e, em 1954, em “Filosofia e

<sup>1</sup> Sobre a intenção de Arendt em escrever um capítulo dedicado à capacidade de julgar conf. 2016a p. 238.

<sup>2</sup> ARENDT, 2006c, p. 146; 2016a, p. 17.

<sup>3</sup> Sobre o debate filosófico que decorre do pensamento de Arendt sobre a capacidade de julgar, conf. BEINER, 1992; BENHABIB, 2003; CHAVES, 2014; D'ENTRÈVES, 1994; LEDERMAN, 2016; MARSHALL, 2010; ROSALES, 2005; TAYLOR, 2002; YAR, 2000.

<sup>4</sup> 2011b; 2011a, respectivamente.

política”, a noção do que é a capacidade de julgar e de sua relação com a atividade política começam a ser delineados com maior clareza e especificidade.<sup>5</sup> Em 1961, então, ela publica “A crise na cultura: sua importância social e política”, onde a capacidade de julgar é descrita através da conjugação das duas ideias-chave mencionadas.<sup>6</sup> No entremeio dessas obras publicadas em vida, Arendt escreveu uma série de textos inacabados e livros incompletos que nos foram legados e estão guardados, junto com até mesmo anotações e esboços manuscritos, na Library of Congress em Washington, DC, EUA. A importância de tais fragmentos é heurística, ou seja, ao colocá-los lado a lado aos textos considerados “acabados” por Arendt, como os livros e os artigos, podemos ter um vislumbre dos passos dados no desenvolvimento de suas ideias.

A primeira ideia constituinte da capacidade de julgar, abordada no primeiro capítulo, é a de uma capacidade “[...] em que se vê o mundo (como se diz hoje um tanto trivialmente) do ponto de vista do outro [...]”.<sup>7</sup> Arendt aborda essa capacidade relacionando-a ao que Aristóteles e os antigos gregos chamavam de *phronesis*. Mas devemos levar em conta que essa abordagem acontece em meio a uma crítica do que ela entende ser a tradição de pensamento político. A segunda ideia constituinte da capacidade de julgar, abordada no segundo capítulo, é a de uma capacidade que relaciona “[...] um particular sob uma regra universal [...]”,<sup>8</sup> referindo-se agora à distinção kantiana entre juízos determinantes e reflexivos. Entretanto, somente em 1955, após um encontro de Hannah Arendt com o editor alemão Klaus Piper, que lhe fez a proposta de escrever um livro de introdução à política, a delimitação do que é a capacidade de julgar começa a tomar forma com maior clareza e especificidade. Nos capítulos preliminares e esboços desse livro encontramos algumas sessões dedicadas à capacidade de julgar, e teriam sido escritos, segundo Ursula Ludz, entre anos de 1956 e 1957.<sup>9</sup> Porém, em 1960 a editora cancelou o contrato do livro em comum acordo com Arendt. Os avanços presentes nesses fragmentos, no que diz respeito à capacidade de julgar, não foram abandonados por Arendt e encontram-se presentes no artigo “A crise na cultura: sua importância social e política”. Esse artigo de 1961 é fundamental para entendermos como Arendt concebe a capacidade de julgar por dois motivos. Primeiro, porque é a última publicação em que aborda a capacidade de julgar antes do julgamento de Eichmann e, segundo, porque identifica a noção aristotélica de *phronesis* com a noção kantiana dos juízos

---

<sup>5</sup> 2006a; 2006b, respectivamente.

<sup>6</sup> 2016b, p. 273-278.

<sup>7</sup> 2006b, p. 99.

<sup>8</sup> 2006a, p. 44.

<sup>9</sup> LUDZ (Org.); ARENDT, p. 31. Sobre a datação dos documentos, conf. p. 141-142.

reflexivos.<sup>10</sup> Assim, os dois primeiros capítulos trabalham juntos ao fornecerem uma descrição preliminar da capacidade de julgar para Arendt.

O terceiro capítulo aborda os textos de Arendt posteriores ao julgamento de Eichmann. Segundo Arendt, a aparente ausência de pensamentos em Eichmann instigou seu interesse pela vida do espírito como um todo. Seu intuito, ao cunhar a expressão “banalidade do mal”, não foi o de demarcar alguma tese ou conceito, mas de referir-se ao fato de que “[...] o agente tornava impossível rastrear o mal incontestável de seus atos, em suas raízes ou em seus motivos, em níveis mais profundos”.<sup>11</sup> A superficialidade de Eichmann denotou para ela irreflexão, pois não parecia pensar e tampouco estava dedicado a ser o monstro em que se tornou. No que diz respeito à capacidade de julgar, Arendt pergunta: “Será que nossa capacidade de julgar, de distinguir o certo do errado, o belo do feio, depende de nossa faculdade de pensar?”<sup>12</sup> Através da investigação sobre a vida do espírito e suas capacidades, então, Arendt procurou distinguir as capacidades espirituais e a analisar como elas interagem entre si. Dessa forma, o ponto central do terceiro capítulo tratará das relações que a capacidade de julgar estabelece com as outras capacidades do espírito. Assim, tendo em vista que Arendt abordou a capacidade de julgar tanto sob o contexto de sua teoria da ação quanto sob o contexto da vida espiritual, podemos começar a investigar a questão: o que é a capacidade de julgar e como ela julga?

## **2 PHRONESIS E A TRADIÇÃO DE PENSAMENTO POLÍTICO**

O objetivo deste capítulo é apresentar a primeira de duas ideias centrais sobre que é a capacidade de julgar para Hannah Arendt e por que essa é a capacidade espiritual política por excelência. Para determinar com alguma exatidão o que é tal capacidade considerarei dois pontos da obra de Arendt que nos permitirão esboçar o contexto conceitual em que a capacidade de julgar foi concebida. O contexto conceitual em questão está inserido na teoria da ação de Arendt e, portanto, a delineação da capacidade de julgar deverá nos mostrar qual a relação dessa capacidade com a ação humana. Para tanto, em primeiro lugar, levantarei um aspecto da discussão sobre a capacidade de julgar que está contida na crítica de Arendt à tradição de pensamento político. Dessa forma, no decorrer da análise dessa crítica, teremos condições de destacar a primeira das ideias-chave que indica o que é a capacidade de julgar. Em segundo lugar, devemos também ter em vista o vínculo existente entre a ação humana e a

---

<sup>10</sup> 2016b, p. 275.

<sup>11</sup> 2016a, p. 18.

<sup>12</sup> 2006c, p. 146.

capacidade de compreensão política. Se toda ação corresponde ao início de algo novo no mundo, a capacidade de compreender esse “novo” que emerge não poderia depender de regras pré-definidas ou conceitos universalmente válidos. Assim, através do esclarecimento desse vínculo, poderemos encontrar a segunda das ideias-chave que denota a capacidade de julgar. Este capítulo, portanto, terá como propósito contextualizar e apontar a primeira dessas ideias-chave. A segunda ideia-chave, no entanto, será objeto de análise no próximo capítulo. Depois da apresentação e destaque dessas ideias poderemos, então, nos aproximar da capacidade de julgar, embora ainda em sua forma bruta ou preliminar.

A proposição, fundamental para Arendt, de que a política “[...] baseia-se na pluralidade dos homens”,<sup>13</sup> diverge do modo de pensar a política, tão antiga quanto a filosofia, que busca compreender o mundo e as ações humanas através de uma descrição prévia da natureza humana. Para Arendt, se assim fosse, a pluralidade seria dissolvida em “[...] repetições interminavelmente reproduzíveis do mesmo modelo [...]”,<sup>14</sup> e a política, conseqüentemente, estaria potencialmente presente mesmo se somente um indivíduo existisse na face da Terra. Uma essência ou natureza única, um divisor comum entre todos aqueles que pertencem à humanidade, contrasta com a manifesta diversidade das pessoas na pluralidade humana e, também, com a dificuldade própria de estabelecer o que poderia ser essa essência compartilhada. Para Arendt, a ideia de uma natureza humana traz um problema insolúvel em si mesmo – o que é, enfim, a natureza humana? –, pois não teríamos nada em mãos que nos permitisse inferir que as pessoas tenham “[...] uma natureza ou essência no mesmo sentido em que as outras coisas têm”.<sup>15</sup> Para descrever a natureza do que é ser alguém teríamos que descrever um “quem” como se fosse “que”. Da mesma forma, se colocássemos uma descrição da condição humana, a soma de todas as atividades e capacidades humanas<sup>16</sup>, no lugar de uma descrição da natureza humana, também não poderíamos pretender explicar quem ou o que somos, pois nada dessa somatória constitui um ou mais aspectos fundamentais ou essenciais do que é ser “humano”.

A pluralidade é uma dentre outras condições básicas da vida tal como nos foi dada. O florescimento da pluralidade, a política, não é uma necessidade natural mas depende de condições que podem ou não serem atendidas. Se a humanidade, porém, decidisse ir embora

---

<sup>13</sup> Manuscrito de Arendt datado de agosto de 1950. Conf. LUDZ (Org.), ARENDT, 1998, p. 21. O fragmento aqui citado nos mostra o papel central que a pluralidade desempenha desde cedo na obra de Arendt.

<sup>14</sup> 2011, p. 9.

<sup>15</sup> Ibid., p. 12.

<sup>16</sup> Ibid., p. 11. Ao menos uma característica poderia estar presente na “natureza humana”: a de que somos seres condicionados, de modo que tudo aquilo que adentra o mundo humano condiciona a existência humana. Mas, também, em parte por isso é impossível determinar com exatidão uma única e constante natureza humana.

da Terra em algum momento futuro, a condição humana certamente teria mudado de tal forma drástica que nossas relações interpessoais ou profissionais, assim como nosso mundo, já não seriam entendidos da mesma forma. Mas, mesmo nessas condições, estaríamos condicionados à vida, à morte e, quem sabe ainda, ao convívio entre pessoas. O fato incisivo que devemos levar em conta é que a vida, tal como nos foi dada enquanto seres humanos, é plural, mas em um sentido específico: ao mesmo tempo em que somos únicos, com nossas próprias características e, assim, diferentes de todos os objetos consideráveis e de todas as outras pessoas; somos também iguais por sermos, enfim, humanos.<sup>17</sup> A pluralidade humana, dito de outra forma, é a pluralidade de seres únicos. No entanto, a mudança de análise da política, não mais guiada por alguma determinação da natureza humana e sim pela determinação das condições sob as quais a vida nos foi dada, tem como consequência direta a perda do caráter universal dos conceitos políticos uma vez que tais conceitos perdem sua referência universal. A política, assim, não pertence à esfera da natureza humana mas reside no “espaço” que pode surgir entre as pessoas quando elas não estão sozinhas. A política, assim analisada, não é um aspecto do indivíduo considerado em sua singularidade, nem tampouco uma característica sempre presente nas diferentes formas em que esses indivíduos possam se organizar. Ou seja, o indivíduo é a-político<sup>18</sup> e a pluralidade, em si mesma, não possibilita o surgimento da política. Esse “espaço” político pode surgir somente entre pessoas, mas nem seu surgimento nem sua permanência no tempo são assegurados necessária ou universalmente.

Para melhor compreendermos ao que Arendt se contrapõe na crítica à tradição de pensamento político e de que modo a discussão sobre a pluralidade orienta sua teoria política, devemos nos deter brevemente no contexto em que filosofia política traçou os fundamentos de sua tradição de pensamento, segundo a pensadora. Com essa breve análise sobre o ponto inicial da tradição de pensamento político será possível destacar, em primeiro lugar, umas das ideias-chave da capacidade de julgar, a saber, a noção de uma capacidade relacionada à *phronesis* aristotélica; e, em segundo lugar, de que modo foi introduzida a necessidade de padrões universais ou absolutos na compreensão da política. Dessa forma, a seção 2.1 diz respeito ao contexto em que emerge o conflito que dará início à tradição de pensamento político; a seção 2.2, assim, trata dos pontos centrais da tradição que interessam à presente discussão; e, na seção 2.3, uma breve retomada do que foi exposto nas seções anteriores, que nos dará um vislumbre da capacidade de julgar.

---

<sup>17</sup> Ibid., p.10.

<sup>18</sup> LUDZ (Org.), ARENDT, 1998, p. 23.

## 2.1 O CONFLITO DA FILOSOFIA COM A *POLIS*

A tentativa de compreender a política através da descrição de uma natureza humana é um traço da filosofia política,<sup>19</sup> cuja tradição de pensamento político remota aos ensinamentos de Platão e Aristóteles.<sup>20</sup> A tradição de pensamento da filosofia política nasce do conflito entre a filosofia e a *polis* grega, onde o ápice desse conflito ocorre no julgamento e condenação de Sócrates. A vida de Sócrates representa, para Arendt, um momento em que a relação do filósofo com a *polis* estava ainda intacta. A consequente morte de Sócrates e o impacto desse acontecimento em Platão e Aristóteles determinou o afastamento do filósofo dos assuntos humanos e, assim, a filosofia política passou a manifestar e a manter esse afastamento de forma irrefletida. O processo de ruptura da filosofia com a política pode ser observado nas conceitualizações realizadas por Platão e Aristóteles, ou seja, na distinção conceitual entre um modo de vida especificamente filosófico, concebida por Platão,<sup>21</sup> e em uma capacidade de compreensão política que é distinta da capacidade de identificar e reconhecer a verdade, concebida por Aristóteles.<sup>22</sup> Se, por um lado, Platão levantou-se contra a opinião e a persuasão (*doxa* e *peithein*, respectivamente) em nome de um modo de vida filosófico, por outro, Aristóteles distinguiu a capacidade fundamental do filósofo, *nous*, da capacidade do cidadão comum, *phronesis*.

O abismo entre filosofia e política abriu-se historicamente com o julgamento e a condenação de Sócrates, que constituem um momento decisivo na história do pensamento político, assim como o julgamento e a condenação de Jesus constituem um marco na história da religião. Nossa tradição de pensamento político teve início quando a morte de Sócrates fez Platão desencantar-se com a vida da *polis* e, ao mesmo tempo duvidar de certos princípios fundamentais dos ensinamentos socráticos.<sup>23</sup>

Sócrates designava seu método como uma forma de maiêutica, a arte das parteiras que auxiliam na chegada de novas pessoas ao mundo. A maiêutica socrática, em analogia, é o método que permite o parto da verdade através da *doxa*. A palavra *doxa*, ou, na tradução para nosso idioma, “opinião”, não significa uma crença tomada como verdadeira ou um conhecimento imperfeito, incompleto, por lhe faltar alguma justificação. “Para Sócrates,

<sup>19</sup> LUDZ (Org.), ARENDT, 1998, p. 21; ARENDT, 2011, p. 9. Para Arendt, a descrição de uma natureza humana única é uma aspiração especificamente filosófica.

<sup>20</sup> Para a presente discussão o importante é termos clara a perspectiva de Arendt sobre Platão e Aristóteles, e não a avaliação do quão acurada essa perspectiva é.

<sup>21</sup> ARENDT, 2006b, p. 113. “Filosofia e política” foi originalmente a terceira e última parte de uma conferência, intitulada “The problem of action and thought after French Revolution”, proferida em 1954 na Notre Dame University.

<sup>22</sup> Ibid., p. 111.

<sup>23</sup> Ibid., p. 91, grifo da autora.



como para seus concidadãos, a *doxa* era a formulação em fala daquilo que *dokei moi*, daquilo que me parece”.<sup>24</sup> Ou seja, as opiniões (*doxai*) revelam, através da fala, o modo como as coisas parecem para aquele que as omite, manifestando a perspectiva própria do lugar em que se encontra no mundo. Dessa forma, é também através das opiniões que um mundo comum pode ser descoberto e estabelecido, porque o caráter comum e compartilhado do mundo, o fato de ser o *mesmo* mundo, aparece em meio à diversidade de perspectivas pessoais. O caráter político da opinião se manifesta nessa relação e nesse vínculo a um mundo comum e compartilhado. Opinar e fazer valer a própria opinião implica em aparecer diante de outras pessoas, ser visto e ser ouvido. Por essa razão, além de significar “opinião”, *doxa* também significava “[...] glória e fama. Como tal, relaciona-se com o domínio público, que é a esfera pública em que qualquer um pode aparecer e mostrar quem é”.<sup>25</sup> O que Sócrates pretendia na maiêutica, método que envolvia conversar com alguém sobre um assunto até esgotar esse assunto, era ajudar seus interlocutores a descobrirem a própria opinião, “[...] a descobrirem a verdade *em sua doxa*”.<sup>25</sup> O filósofo, então, teria como função tomar parte na construção desse mundo comum ao impelir que as pessoas formulem e expressem sua *doxa* através da troca de opiniões, conversando. Se todas as pessoas fossem capazes de formular e expressar sua verdadeira *doxa*, estabelecendo assim um mundo comum, a constituição de um governo para gerir a coisa pública com a consequente desigualdade entre governar e ser governado seria desnecessária.<sup>26</sup>

A palavra grega *peithein*, normalmente traduzida pela palavra “persuasão”, era o modo político específico da fala porque era a forma de convencimento entre os iguais sem o uso de qualquer forma de coação. A persuasão regulava as relações entre os cidadãos da *polis*, e sua forma de convencimento distinguia-se tanto do modo violento implicado na fala coercitiva do tirano que decreta uma ordem, assim como do convencimento racional implicado pela verdade e as demonstrações lógicas. Embora o convencimento alcançado através da violência seja muito diferente do convencimento imposto pela necessidade lógica, ambas não são formas de convencimento políticas porque a coerção, de um lado, ameaça com a violência muda resguardada pela hierarquia entre governante e governado e, diante de uma demonstração lógica, por outro lado, não cabe discussão ou debate, dado que se as premissas são verdadeiras e o argumento é válido, a conclusão deverá ser verdadeira. O espaço público, dessa forma, antes de ser o lugar da revelação da verdade ou do cumprimento da ordem

<sup>24</sup> Ibid., p. 96, grifos da autora.

<sup>25</sup> Ibid., p. 97, grifos da autora.

<sup>26</sup> Ibid., p. 100. Aqui, a atividade da fala é o *medium* que mantém o vínculo político entre as pessoas, e não alguma forma de governo.

decretada, é o espaço onde se conversa entre iguais e onde podemos, ao máximo, convencer os outros da nossa opinião.

É importante ressaltar que o espaço público da *polis* grega distinguiu-se do âmbito familiar, cuja principal característica “[...] era o fato de que nela os homens viviam juntos por serem a isso compelidos por suas necessidades e carências”.<sup>27</sup> Como a família é o primeiro núcleo de manutenção da vida, é através dela que nossas necessidades básicas são primeiramente atendidas. Na divisão de tarefas interna à família – aqui, Arendt está preocupada com o contexto político em que Sócrates vivia – cabia ao homem prover o sustento necessário para a manutenção da vida e, à mulher, garantir a sobrevivência da espécie. A família, então, manifestava as necessidades impostas pela própria vida e era governada por essas mesmas necessidades; a política, em oposição, era o âmbito da liberdade e não da necessidade, o âmbito que somente existia afastado da desigualdade inerente ao âmbito familiar. Libertar-se das necessidades da vida era um pré-requisito para adentrar na esfera pública grega e, por esse motivo, a liberdade nesse sentido grego somente era possível em uma forma de organização que pressupunha a desigualdade no âmbito familiar, de modo a permitir que alguns, não mais tendo que preocupar-se com as necessidades impostas pela vida, pudessem se reunir como iguais. Se a força ou a violência eram aceitas no âmbito privado como meios para se libertar das necessidades vitais e assim alcançar a esfera pública, uma vez estando entre iguais, somente o convencimento pela fala era aceito como forma legítima de tratamento entre cidadãos.

A coisa política entendida nesse sentido grego está, portanto, centrada em torno da liberdade, sendo liberdade entendida negativamente como o não-ser-dominado e não-dominar, e positivamente como um espaço que só pode ser produzido por muitos, onde cada qual se move entre iguais. Sem esses outros que são meus iguais não existe liberdade alguma e por isso aquele que domina outros e, por conseguinte, é diferente dos outros em princípio, é mais feliz e digno de inveja que aqueles a quem domina, mas não é mais livre em coisa alguma. Ele também se move num espaço no qual a liberdade não existe, em absoluto.<sup>28</sup>

Há uma relação fundamental entre liberdade e igualdade do pensamento grego, de modo que essa relação está presente na ideia de que a constituição da *polis* deve assegurar a *isonomia*. Por *isonomia* não devemos entender a igualdade de todos perante a lei mas, sim, “[...] que todos têm o mesmo direito à atividade política [...]”.<sup>29</sup> A atividade política, por ocorrer através da conversa entre cidadãos, está necessariamente vinculada a algum lugar, a

<sup>27</sup> ARENDT, 2011, p. 36.

<sup>28</sup> LUDZ (Org.), ARENDT, 1998, p. 48-49. Fragmento póstumo que constituiria o livro “Introdução na política”. A fala entre os cidadãos da *polis*, e portanto o modo “livre” da fala, distinguiu-se das demonstrações racionais e também das ordens de alguma autoridade.

<sup>29</sup> LUDZ (Org.), ARENDT, 1998, p. 49.

algum espaço físico onde tal atividade pode acontecer. Ou seja, a atividade política é vinculada espacialmente, de modo que os cidadãos que emigravam da *polis* perdiam além de sua casa também sua liberdade, pois se afastavam do único lugar onde poderiam conversar entre iguais e estar na companhia de seus concidadãos. Dessa forma, a liberdade, nesse sentido particular grego, era um conceito fundamentalmente político por estar umbilicalmente vinculado a uma certa forma de organização de pessoas cuja atividade de fala e troca de opiniões era central, e também onde o que regulava a ação dos cidadãos com seus iguais era a forma persuasiva da fala. A *isegoria*, o direito de todos terem o mesmo espaço de fala, é entendida dentro do mesmo âmbito da *isonomia*, ou seja, como a atividade política é também uma atividade de fala, ter o mesmo espaço de fala é um aspecto da igualdade de direito à atividade política. O espaço da atividade política e, conseqüentemente, da liberdade assim entendida, é o mundo comum ou a “coisa pública”, como também podemos chamar. Poderíamos ter uma evidência dessa liberdade grega, se nos fosse possível ao menos uma vez voltar à antiguidade da cidade de Atenas para observar os cidadãos reunidos na *Ágora* e ouvir o murmurinho das conversas na praça pública. Um único indivíduo, não tendo iguais a quem conversar nem contrapor opiniões, deixa de ser livre, pois participar da vida da *polis* e ser livre se correspondiam da mesma forma que a política e a fala entre iguais. O ponto crucial é que o corpo político nunca é formado de pessoas idênticas, pois a pluralidade necessariamente se manifestará nas diferenças e desigualdades entre as pessoas. Contudo, é “[...] através do igualar-se, *isasthénai*, que nasce a comunidade”.<sup>30</sup> Essa equalização da pluralidade em uma igualdade relativa, organizada pela política, não subtrai as características próprias de cada um, mas constitui um mundo comum onde todos são iguais por possuírem o mesmo direito à atividade política. Seríamos livres, dessa forma, na medida em que participássemos de uma forma de organização que reconhece e realiza a igualdade de direitos entre as pessoas.

Na diversidade absoluta de todos os homens entre si - maior do que a diversidade relativa de povos, nações ou raças - a criação *do* homem por Deus está contida na pluralidade. Mas a política nada tem a ver com isso. A política organiza, de antemão, as diversidades absolutas de acordo com uma igualdade *relativa* e em contrapartida às diferenças *relativas*.<sup>31</sup>

Contudo, foi a *polis* grega, essa forma de organização política que estava centrada na troca de opiniões entre iguais, que condenou Sócrates à morte. O fato de que Sócrates não convenceu os juizes que o sentenciaram foi decisivo para que Platão, posteriormente, viesse a duvidar que a persuasão poderia ser um modo válido da fala, principalmente no que diz

<sup>30</sup> ARENDT, 2006b, p. 99, grifo da autora.

<sup>31</sup> LUDZ (Org.), ARENDT, 1998, p. 24, grifos da autora.

respeito à busca pela verdade. Sócrates teria noção dos conflitos que poderia desencadear por entender que o papel do filósofo na *polis* não é o de governar ou ajudar o governante do dia, mas de fazer os cidadãos da *polis* discutir suas opiniões. Além disso, Sócrates entrou em conflito com a *polis* também porque a busca da verdade na *doxa* pode levar à conclusões ilusórias ou à própria destruição da *doxa*. Tanto o descolamento da realidade com a ilusão, quanto a perda do mundo comum na destruição da *doxa*, abalariam a vida política da *polis*.

Isto, todos recordarão, foi o que aconteceu ao Rei Édipo, cujo mundo – toda a realidade de seu reino – desintegrou-se assim que ele começou a examiná-lo. Depois de descobrir a verdade, Édipo fica sem nenhuma *doxa*, em seus diversos significados: opinião, glória, fama e um mundo próprio. A verdade pode, portanto, destruir a *doxa*, pode destruir a realidade política específica dos cidadãos. Da mesma forma, pelo que sabemos da influência que tinha Sócrates, é óbvio que muitos dos seus ouvintes não de ter ido embora, não com uma opinião mais verdadeira, mas sem qualquer opinião. O fato de que muitos dos diálogos de Platão sejam, como já se disse, inconcludentes também pode ser visto sob esta luz: destróem-se todas as opiniões, mas nenhuma verdade é oferecida em seu lugar.<sup>32</sup>

O conflito do filósofo com a *polis*, representado no julgamento e condenação de Sócrates, não foi apenas um fato cujas consequências determinaram a vida daqueles diretamente ligados à pessoa de Sócrates. O ponto de Arendt, ao analisar o contexto da *polis* grega na qual Sócrates emerge como uma figura destacada, é o seguinte: a condenação de Sócrates pela *polis* condicionou, na perspectiva de Platão e Aristóteles, a visão de que a *polis* e a política são hostis à filosofia, ao mesmo tempo em que a *polis* tinha uma crescente desconfiança de que a atividade do filósofo era antipolítica. A desconfiança da *polis* com o filósofo tinha íntima relação com a descoberta, feita pelos filósofos gregos, de que a atividade política não permitia o completo desenvolvimento das capacidades humanas, em especial da capacidade de pensamento. O pensamento é o solilóquio, um diálogo silencioso da pessoa consigo mesma, e não se mantém se estiver ativamente engajada em alguma outra coisa. Ou seja, o pensamento cessa mesmo se passo a ter uma conversa com alguém que não eu mesmo. Junto à descoberta do pensamento está a descoberta do filósofo da experiência da contemplação. A contemplação, o ápice que o pensamento pode alcançar, é “indizível” e “sem palavras”<sup>33</sup> e, portanto, distingue-se do pensamento em si e de qualquer troca de opiniões. O pensamento e a contemplação, assim, contrastam com a atividade política pois ambos somente ocorrem afastados do mundo comum das atividades humanas.

A descoberta da atividade do pensamento como um solilóquio é evidente no critério de Sócrates para saber se uma pessoa fala de sua *doxa* com verdade, a saber, de que a pessoa

<sup>32</sup> ARENDT, 2006b, p. 105, grifos da autora.

<sup>33</sup> ARENDT, 2011, p. 24. A experiência da contemplação é análoga à experiência que o filósofo tem do eterno – o que o filósofo contempla não flui na temporalidade.

esteja de acordo consigo mesma. Alguém estar de acordo consigo mesmo requer que essa pessoa “[...] não se contradiga e não diga coisas contraditórias, que é o que a maioria das pessoas faz e, no entanto, o que cada um de nós de certa forma tem medo de fazer”.<sup>34</sup> O que está pressuposto é que posso conversar comigo mesmo e, assim, em pensamento, sou dois. Porém, quando cessa o pensamento e há o engajamento em outra atividade qualquer, como quando expresso alguma opinião em uma conversa, volto a ser uma única pessoa e a parecer como tal. Como sou uma única pessoa, não irei me contradizer, sob o risco de não ser mais eu mesmo, fragmentando-me em partes desconexas. “O axioma da contradição, com o qual Aristóteles fundou a lógica ocidental, poderia remontar a essa descoberta fundamental de Sócrates”.<sup>35</sup> Não se contradizer, dessa forma, é a regra fundamental do pensamento, cujo diálogo será imediatamente interrompido se uma contradição for instaurada. Essa descoberta proporcionou, para Arendt, a concomitante descoberta da consciência moral além do axioma lógico. Pois, como não somente convivemos com outras pessoas mas também com nós mesmos, podemos lembrar nossos atos ao pensá-los. Portanto é melhor, para mim mesmo, sofrer um mal ou uma injustiça do que ser seu autor, pois ser o autor de uma injustiça implicaria em ter de conviver com o responsável em pensamento.

Pelo fato de que convivemos não só com outras pessoas mas também com nós mesmos em pensamento, a pluralidade humana nunca pode ser de todo abolida. Mesmo se decidíssemos viver completamente sozinhos não conseguiríamos nos desprender totalmente da pluralidade humana, somente se interrompêssemos qualquer conversa com nós mesmos. As pessoas não só existem no plural “[...] como todos os seres terrenos, mas também trazem em si mesmos uma indicação dessa pluralidade”.<sup>36</sup> Por isso, para conviver em meio à pluralidade humana, é preciso também saber conviver consigo mesmo. Se, enquanto falo e sou ouvido, apareço como uma única pessoa, quando penso sou como que dois falantes em uma única pessoa. O cometimento de um crime por alguém levaria à consequência trágica de que essa pessoa conviveria com um criminoso em pensamento. A sua própria *doxa*, o mundo tal como aparece para ela, seria transformado em um mundo de criminosos em potencial. O diálogo no pensamento é sempre um traço e um reflexo de quem pensa, de modo que o “outro eu” representado nunca aparecerá com os traços distintivos que caracterizam a forma como outras pessoas aparecem e falam.

É sob essa forma dessa mutabilidade e dessa ambiguidade que esse eu representa para mim, enquanto estou só, todos os homens, a humanidade de todos os homens.

<sup>34</sup> ARENDT, 2006b, p. 101.

<sup>35</sup> Ibid., p. 101.

<sup>36</sup> Ibid., p. 103.

O que espero que seja feito pelas outras pessoas – e essa expectativa é anterior a todas as experiências, sobrevivendo a todas elas – é em grande parte determinando pelas potencialidades sempre mutantes do eu com quem vivo.<sup>36</sup>

Sócrates, que acreditava que a virtude ética poderia ser ensinada, não acreditava porém que alguém estaria disposto a viver em um mundo de criminosos ou criminosos em potencial. Imaginar que algum criminoso poderia viver bem “[...] bastando para tal que ninguém saiba de seu ato [...]”,<sup>36</sup> está em desacordo consigo próprio tanto num sentido lógico quanto moral ou ético. Do ponto de vista lógico, é contraditória a afirmação de que ninguém saberia porque a própria pessoa saberia. E, de um ponto de vista moral, porque a pessoa mostra querer conviver com alguém que não tolera, pois ao mesmo tempo em que omite o crime para as demais estaria disposta a conviver com o criminoso em pensamento. “Esse duplo desacordo, a contradição lógica e a má-consciência ética, ainda era para Sócrates um só fenômeno”.<sup>36</sup> A consciência moral surge porque as pessoas são, ao mesmo tempo, seres atuantes e pensantes. Ou seja, a consciência moral é a consciência de nossos pensamentos que acompanham as nossas ações porque, antes de tudo, nossos atos “aparecem” para nós mesmos e podemos ponderá-los em pensamento. Dessa forma, quando Sócrates discutia com os cidadãos da *polis* as suas opiniões e trazia à tona o modo como o mundo comum aparece naquela perspectiva singular e pessoal da *doxa*, poderia estar tornando seu interlocutor uma pessoa melhor ao fazê-lo engajar-se em pensamentos.

A busca da verdade no parto da *doxa*, a via de Sócrates, relaciona-se com a descoberta do pensamento no sentido de que o convívio que a pessoa tem consigo mesma possibilita o conhecimento daquilo que imediatamente lhe aparece. Ao estar de acordo consigo mesma, a pessoa descobrirá sua verdadeira *doxa* ou, dito de outro modo, a verdade em sua *doxa*. É dessa forma que a solidão necessária para a atividade do pensamento, suspeita pela *polis* de ser antipolítica, seria antes uma condição para o bom convívio entre os cidadãos, pois regularia a convivência entre as pessoas de uma melhor forma que a imposição do comportamento pela lei ou pelo medo da punição.

Na compreensão Socrática, o conhece-te a ti mesmo délfico significava o seguinte: apenas ao conhecer o que aparece para mim – apenas para mim, e permanece portanto sempre relacionado à minha própria existência concreta - eu poderei algum dia compreender a verdade. A verdade absoluta, que seria a mesma para todos os homens, e, portanto, não se relacionaria com a existência de cada homem, dela sendo independente, não pode existir para os mortais. O importante para os mortais é tornar a *doxa* verdadeira, é ver em cada *doxa* a verdade, e falar de tal maneira que a verdade da opinião de um homem revele-se para si e para os demais.<sup>37</sup>

---

<sup>37</sup> Ibid., p. 100, grifos da autora.

Se a verdade se manifesta na *doxa*, antes de ter caráter absoluto, carregaria em si a marca de seres mortais e finitos que, sem os quais, nenhuma *doxa* seria possível. Platão, diferentemente dessa perspectiva, acreditava que “[...] a medida de todas as coisas humanas é *theos*, um deus, o divino manifestando-se nas ideias”.<sup>38</sup> Essa mudança em relação à posição socrática tem como consequência direta o estabelecimento de algum tipo de padrão, externo ao mundo humano, mas através do qual decorreria a compreensão dos assuntos humanos. Platão distanciou-se de Sócrates ao entender que a verdadeira compreensão da política é independente da troca de opiniões que caracteriza a vida política e do mundo comum onde ocorre essa atividade. A verdade, para Platão, é entendida sempre em oposição à *doxa* e, acima de tudo, é independente das pessoas e de suas opiniões. O modo socrático de entender a verdade decorria do fato de que *doxa* tem a conotação de revelar o mundo comum tal qual aparece para aquele que fala em concordância consigo mesmo e, portanto, como a verdade é revelada através da manifestação da *doxa*, ela sempre pertencerá em maior ou menor grau ao mundo humano. Da mesma forma, será também determinada em maior ou menor grau pelas pessoas na troca de opiniões, pois é através desse tipo de diálogo que um mundo comum é estabelecido e através dele que a verdade se manifesta para as pessoas. Para Platão, a verdade absoluta e os padrões universais de compreensão são, antes de tudo, opostos à *doxa* e não estão sujeitos às diferentes opiniões das pessoas na praça pública. Por sua vez, em contraposição a Platão neste ponto específico, Aristóteles apresenta um “[...] eco já enfraquecido de Sócrates”, pois o padrão ou a medida dos assuntos humanos é o que “[...] os próprios homens são quando agem, e não algo externo como as leis, ou sobre-humanos, como as ideias”.<sup>39</sup> Aristóteles, com isso, resguarda a compreensão da política em referência à própria ação humana, embora distinga a capacidade de compreender a esfera política da capacidade de identificar as verdades últimas, os princípios indemonstráveis. Este ponto é crucial, pois mesmo que a compreensão da política tenha como referência a própria ação humana e, assim, o padrão ou medida necessários para sua compreensão ainda estejam na esfera humana, com a compreensão da verdade é diferente, porque ela independe da referência ao mundo humano.

## 2.2 O INÍCIO DA TRADIÇÃO DE PENSAMENTO POLÍTICO

Se a via de descoberta da verdade exclui a troca de opiniões e independe do mundo comum onde essa atividade acontece, a maiêutica socrática perde seu sentido de ser. A

---

<sup>38</sup> Ibid., p. 97, grifo da autora.

<sup>39</sup> Ibid., p. 104.

dialética que, para Sócrates, não excluía o modo persuasivo da fala, para Platão e Aristóteles foi entendida como o contrário da persuasão. A dialética, então, é concebida como “[...] uma forma de falar especificamente filosófica, *dialegesthai*, oposta à persuasão e à retórica”;<sup>40</sup> e se opunha ao modo persuasivo da fala, para Aristóteles, porque a dialética “[...] concernia ao conhecimento e à descoberta da verdade, exigindo portanto um processo de prova”.<sup>41</sup> A distinção assim estabelecida entre o modo dialético e o persuasivo da fala tem como um de seus critérios à quem a fala se dirige, ou seja, enquanto a fala de quem persuade sempre é dirigida a uma multidão, a forma dialética, que somente pode ocorrer entre dois falantes, dirige-se a um único interlocutor. O processo de prova inerente a essa nova forma de dialética proporciona um modo diferente de coerção, porém, sem o caráter violento que caracteriza a coerção através da força ou ameaça física. Se é possível deduzir uma proposição verdadeira através de premissas também verdadeiras, somos impelidos a aceitar a verdade da conclusão através da racionalidade presente em cada ser humano. Dessa forma, se a busca da verdade que caracteriza a dialética como a forma filosófica da fala implica na demonstração e dedução da verdade através de premissas que são, elas mesmas, verdadeiras, então a capacidade de saber quais são as premissas mais gerais, os princípios fundamentais, torna-se a capacidade mais relevante para o filósofo em busca da verdade.

Contudo, a capacidade de contemplar as verdades indemonstráveis não corresponde à capacidade de saber conviver consigo mesmo e, tampouco, à capacidade de compreender a esfera política, embora seja considerada, se posta em alguma espécie de hierarquia, em uma posição mais elevada. Nesta passagem em que Arendt discute a definição de Aristóteles para “homem” podemos perceber a tensão conceitual entre, de um lado, a capacidade de contemplação cuja preocupação central é a busca pela verdade e, de outro, um modo de vida em que a preocupação central decorre da capacidade de fala e da troca de opiniões.

A definição de Aristóteles do homem como *zoon politikon* não apenas não se relacionava com a associação natural experimentada na vida doméstica, mas era até oposta a ela; ela só pode ser compreendida inteiramente se se acrescentar a ela a segunda famosa definição do homem como *zoon logon ekhon* ('um ser vivo dotado de fala'). A tradução latina dessa expressão como *animal rationale* resulta de uma incompreensão não menos fundamental que da expressão 'animal social'. Aristóteles não pretendia definir o homem em geral nem indicar a mais alta capacidade do homem - que, para ele, não era o *logos*, isto é, o discurso ou a razão, mas *nous*, a capacidade de contemplação, cuja principal característica é que o seu conteúdo não pode ser vertido em discurso. Em suas duas mais famosas definições Aristóteles apenas formulou a opinião corrente da *pólis* acerca do homem e do modo de vida política; e, segundo essa opinião, todos os que viviam fora da *pólis* – escravos e

<sup>40</sup> Ibid., p. 95-96, grifo da autora.

<sup>41</sup> ARENDT, 2016b, p. 277. O artigo “A crise na cultura: sua importância social e política” foi originalmente publicado no livro “Between past and future” em 1961, acompanhado de outros cinco artigos. Em 1968, o livro foi revisado e foram adicionados outros dois artigos.



bárbaros – eram *aneu logou*, destituídos, naturalmente, não da faculdade do discurso, mas de um modo de vida no qual o discurso e somente o discurso tinha sentido e no qual a preocupação central de todos os cidadãos era falar uns com os outros.<sup>42</sup>

A capacidade de contemplação da verdade, chamada de *nous* por Aristóteles, auxiliava pouco ou nada na compreensão dos assuntos humanos.<sup>43</sup> O sábio filósofo, na busca pela verdade, “desligava-se” do mundo humano para se preocupar com “[...] as questões eternas imutáveis e não-humanas”.<sup>44</sup> Nesse desligamento do filósofo, por mais que contemplasse verdades que são eternas, afastava-se de saber a particularidade do que é bom para si mesmo. Entretanto, se alguém não sabe o que é bom para si mesmo não saberá tampouco o que é bom para um conjunto maior de pessoas. Por este motivo, saber o que é bom para si é o “[...] pré-requisito para a sabedoria política [...]”.<sup>45</sup> A sabedoria política, diretamente relacionada com a capacidade de compreensão dos assuntos humanos, difere da sabedoria teórica do filósofo. Ela é a característica presente no cidadão comum da *polis*, sempre ativo e atento aos assuntos falados por outros cidadãos. Assim, além dos sábios filósofos também os estadistas ou governantes não possuiriam essa forma de sabedoria, pois a distinção estabelecida entre governantes e governados anula a igualação necessária para a atividade política e, com isso, impede o desenvolvimento da capacidade que lhe corresponde.

Somente o *sophos*, que não sabe o que é bom para si mesmo, irá saber menos ainda o que é bom para a *polis*. O *sophos*, o sábio como governante, deve ser visto em sua oposição ao ideal corrente do *phronimos*, o homem de compreensão, cujos *insights* sobre o mundo dos assuntos humanos qualificam-no para liderar, embora obviamente não para governar. A filosofia, o amor à sabedoria, não era, de modo algum, tida como equivalente desse *insight*, *phronésis*. Somente o sábio preocupa-se com os assuntos externos à *polis*. E Aristóteles concorda plenamente com essa opinião pública quando afirma: Anaxágoras e Tales eram homens sábios, mas não homens de compreensão. Não estavam interessados no que é bom para os homens [*anthrôpina agatha*].<sup>46</sup>

O ponto destacado aqui é a distinção existente entre as seguintes capacidades: de um lado, a capacidade de compreender os assuntos humanos que se manifesta no discernimento do que é bom para um conjunto de pessoas, chamada de *phronesis*; e, de outro lado, a capacidade de contemplação, *nous*, que se manifesta na identificação dos princípios fundamentais e através da qual é possível contemplar as verdades eternas. É o discernimento

<sup>42</sup> 2011, p. 32, grifos da autora.

<sup>43</sup> Segundo Arendt, Platão discordará dessa afirmação em particular, como se verá adiante. No contexto da discussão do presente trabalho, mais importante que a interpretação fiel de Platão e Aristóteles é termos clara qual a perspectiva de Arendt sobre os mesmos.

<sup>44</sup> ARENDT, 2006b, p. 93.

<sup>45</sup> Ibid., p. 93.

<sup>46</sup> Ibid., p. 93, grifos da autora.

político a capacidade humana que se relaciona diretamente com a coisa pública, porque se a atividade política é uma atividade de fala e conversa entre as pessoas, será a capacidade de compreensão que “[...] vê o mundo (como se diz hoje um tanto trivialmente) do ponto de vista do outro [...]”<sup>47</sup> que possibilitará o discernimento necessário aos cidadãos compreenderem perspectivas além de suas próprias e, dessa forma, comunicarem-se de modo que na expressão de suas opiniões o caráter comum do mundo possa ser estabelecido e evidenciado. Portanto, a capacidade de se colocar no lugar de outra pessoa permite a descoberta daquilo que é bom para outras pessoas, além de mim mesmo. Essa capacidade de compreensão dos assuntos humanos, que é o mesmo de ter presente em pensamento perspectivas de mundo além das minhas próprias, não está relacionada com a adequada imaginação de idiossincrasias pessoais ou sentimentos subjetivos, mas com a compreensão de, sob qual aspecto, o mundo comum aparece para outras pessoas que não eu mesmo.

A capacidade de se ver a mesma coisa dos pontos de vista mais distintos permanece no mundo dos homens, apenas troca a sua própria posição natural pela posição dos outros, com os quais se está junto no mesmo mundo; consegue-se assim uma verdadeira liberdade de movimento no mundo do espiritual, que corre em paralela exata com a liberdade de movimento do físico. O persuadir-um-ao-outro e o convencer-um-ao-outro que era o verdadeiro modo do trato político dos cidadãos livres da *pólis*, pressupunha uma espécie de liberdade que não era ligada imutavelmente, em termos espirituais ou físicos, ao próprio ponto de vista ou posição.

Seu ideal característico e com isso o parâmetro para a específica aptidão política situa-se na *phronesis*, aquela compreensão do homem político (do *politikos*, não do estadista que não existia em absoluto dentro desse mundo) que tem tão pouco a ver com sabedoria que Aristóteles até pôde definir em acentuada oposição à sabedoria dos filósofos. Compreensão num estado de coisas político não significa outra coisa que ganhar e ter presente a maior visão geral das possíveis posições e pontos de vista, dos quais o estado de coisas pode ser visto e a partir dos quais pode ser julgado.<sup>48</sup>

Essa capacidade de compreensão, contudo, não é uma capacidade inerente ou natural à todas as pessoas. Ou seja, o discernimento político somente se desenvolve no exercício da atividade de fala e no estar junto entre iguais, onde discernir o que é bom para muitos terá como fundamento e alcance tantas perspectivas quantas forem consideradas. Relacionado a isso, para Arendt, está o fato de que Aristóteles encontrou na amizade ou *philia* a igualação especificamente política dos cidadãos na *polis*. Para ele, “[...] ninguém escolheria viver sem amigos [...]”<sup>49</sup> de modo que essa escolha é anterior à qualquer vinculação política. Como a conversa entre amigos em grande medida envolve a fala sobre algo que tenham em comum,

<sup>47</sup> Ibid., p. 99. Essa noção é fundamental para compreendermos a capacidade de julgar. É uma noção que será formulada e reformulada de diversas formas no decorrer da vida de Arendt.

<sup>48</sup> LUDZ (Org.), ARENDT, 1998, p. 101-102, grifos da autora. Fragmento intitulado “A questão da guerra”, constituiria o segundo capítulo do livro “Introdução na política”.

<sup>49</sup> ARENDT, 2006b, p. 99.

os amigos compreendem a particularidade na qual o mundo aparece uns para os outros. Mesmo que possam haver discordâncias ou conflitos entre as perspectivas ou opiniões sobre o que estejam porventura discutindo, “[...] cada um dos amigos pode compreender a verdade inerente à opinião do outro”.<sup>50</sup> Por esse motivo, como na amizade cada um dos amigos tem a capacidade de considerar, em pensamento, as perspectivas uns dos outros, igualam-se não no sentido de possuírem a mesma visão de mundo, mas de tornarem-se parceiros em um mundo comum. Os amigos, parceiros em um mundo comum, manifestam assim a vinculação política que nos fala Arendt. Ao contrário, na solidão absoluta chega-se ao extremo de não termos nenhuma perspectiva a considerar a não ser nossa própria, e conversamos somente com nós mesmos no solilóquio do pensamento – ao menos enquanto este durar. Nenhuma compreensão política, portanto, é possível na solidão eremita. Da mesma forma em uma tirania, pois como o direito à atividade política é vetado, o sustento próprio da capacidade de compreensão se esgota, e nem o próprio tirano estaria apto para compreender seu mundo, pois qualquer troca de opiniões seria por ele indesejada. Ao contrário, se tenho a possibilidade de ouvir a pluralidade de opiniões da multidão, tão mais compreensivo serei quanto mais perspectivas consiga representar em pensamento. Por isso que o cidadão da *polis*, ao possuir a excelência nesse tipo particular de discernimento, era também mais livre que os demais, porque conseguia se mover em meio ao mundo humano de modo consciente “[...] em virtude de sua compreensão, sua capacidade de tomar em consideração todas as posições”.<sup>51</sup> Essa capacidade de discernimento político, portanto, é como uma verdadeira bússola que orienta os movimentos e as ações dos cidadãos em meio ao espaço público do mundo.

A capacidade de discernimento político é distinta, então, da capacidade de contemplação. Por um lado, a experiência contemplativa não pode ser transformada ou traduzida em discurso, e a capacidade chamada *nous* permite a descoberta de princípios indemonstráveis que, pela sua generalidade, universalidade ou eternidade, tornam-se elementos necessários na demonstração e descoberta da verdade. Por outro lado, a atividade política, onde a fala é fundamentalmente um meio de persuasão, relaciona-se com a capacidade *phronesis* de forma necessária. A distinção entre a capacidade de contemplação, de um lado, e a capacidade de discernimento político, por outro, é um dos marcos fundamentais da tradição de pensamento político, para Arendt, porque demarca conceitualmente a capacidade que caracteriza a atuação do filósofo em oposição à capacidade que orienta o cidadão comum. Contudo, Aristóteles resguardou a relação direta entre a compreensão dos

---

<sup>50</sup> Ibid., p. 99.

<sup>51</sup> LUDZ (Org.), ARENDT, 1998, p. 102.

assuntos humanos com a esfera da política. Porém, se Aristóteles distinguiu a capacidade do cidadão comum da capacidade do filósofo, foi Platão quem identificou um modo de vida particular do filósofo. Segundo Arendt, foi Platão o “[...] primeiro a usar as ideias para fins políticos, isto é, introduzir padrões absolutos na esfera dos assuntos humanos [...]”.<sup>52</sup> Para ele, o filósofo de fato se preocupa com questões que não são decididas ou discutidas na esfera política, mas discorda de Aristóteles no sentido de que a verdade indemonstrável pode, sim, ser útil do ponto de vista político.

A conhecida parábola da caverna, descrita por Platão e “[...] que constitui o centro de sua filosofia política [...]”, é entendida por Arendt como uma “[...] biografia condensada do filósofo [...]”,<sup>53</sup> onde três momentos decisivos representam a grande reviravolta que torna o cidadão comum em sábio filósofo. O primeiro momento, seguido da primeira reviravolta, acontece quando a pessoa que antes vivia acorrentada percebe que agora está livre e volta-se para o fogo que ilumina a caverna e o que lá se encontra. Essa primeira reviravolta é a do cientista, como se, não contente com as opiniões sustentadas pela multidão e desejosos de saber como as coisas realmente são, percebe que é preciso “[...] mudar de posição, pois, como já vimos, toda *doxa* depende da e corresponde à posição de cada um no mundo”.<sup>53</sup> O segundo momento, e a conseqüente reviravolta, acontece quando o habitante da caverna, não satisfeito com o que vê dentro da caverna, volta-se para a saída na busca das causas daquilo que percebia. “Neste momento aparecem as ideias, as essências eternas das coisas perecíveis e dos homens mortais [...]”,<sup>54</sup> representadas por uma paisagem iluminada pelo sol, a própria ideia das ideias. Esse é o momento máximo do filósofo, e corresponde à experiência da contemplação. Contudo, como o habitante da caverna não pode permanecer nessa paisagem iluminada, acontece a terceira reviravolta e o início de sua tragédia ao ter que voltar para sua antiga morada, mesmo não se sentindo mais em casa lá.

Cada uma dessas reviravoltas foi acompanhada por uma perda de sentido e de orientação. Os olhos, acostumados às aparências sombreadas no anteparo, ficam cegos pelo fogo no fundo da caverna. Os olhos, então habituados à luz difusa do fogo artificial, ficam cegos diante da luz do sol. Mas o pior é a perda de orientação que acomete aqueles cujos olhos um dia se acostumaram à luz brilhante, sob o céu das ideias, e que agora precisam guiar-se na escuridão da caverna. Podem compreender, nesta metáfora, por que os filósofos não sabem o que é bom para si mesmos e como são alienados das coisas dos homens: os filósofos não podem mais ver na escuridão da caverna, perderam o sentido de orientação, perderam o que poderíamos chamar de senso comum.<sup>54</sup>

---

<sup>52</sup> ARENDT, 2006b, p. 92.

<sup>53</sup> Ibid., p. 108, grifo da autora.

<sup>54</sup> Ibid., p. 109.

O filósofo, tendo passado por esse processo de formação e observado a paisagem composta pelas ideias e, também, pelo fato deste processo ter deixado marcas tão profundas em si mesmo, ao tentar contar aos habitantes das cavernas – os cidadãos da *polis* – aquilo que viu não consegue ser compreendido. Por ter nesse caminho se afastado e perdido o sentido comum,<sup>55</sup> um dos elementos essenciais para conectar as pessoas em um mesmo mundo compartilhado, aquilo que o filósofo comunica aos habitantes das cavernas parece não ter sentido ou, até mesmo, contradiz a opinião já estabelecida das pessoas. A alegoria da caverna tem por objetivo, para Arendt, mostrar “[...] como a política, o domínio dos assuntos humanos, é visto do ponto de vista da filosofia”.<sup>56</sup> Ou seja, através da perspectiva da filosofia poderíamos descobrir quais parâmetros seriam adequados para uma cidade povoada por habitantes que, embora potenciais filósofos, formam suas opiniões de modo obscuro ou ignorante. A contemplação da verdade, antes de ser inútil do ponto de vista político, permitiria ao filósofo a descoberta do modelo ideal de organização da *polis*. Cabe ao filósofo, portanto, por ser a pessoa capaz de contemplar a verdade, “[...] assumir o governo, quanto mais não seja por medo de ser governado pelo ignorante”.<sup>56</sup> Para Arendt, a alegoria da caverna foi concebida por Platão com o intuito de mostrar a utilidade política da filosofia, porque somente através da filosofia é possível descobrir os padrões absolutamente verdadeiros pelos quais a política poderia ser compreendida e os cidadãos da *polis*, governados.

Para melhor entendermos a reviravolta do filósofo na parábola da caverna, devemos considerar, segundo Arendt, duas afirmações de Platão sobre o que a filosofia é.

Uma ocorre no *Teeteto* – um diálogo sobre a diferença entre *epistémé* (conhecimento) e *doxa* (opinião) – em que Platão define a origem da filosofia: *mala gar philosophou touto to pathos, to thaumadzein ou gar allé arché philosophias hé hauté* (pois do que o filósofo mais sofre é do espanto, pois não há outro início para a filosofia se não o espanto...). A segunda ocorre na *Sétima Carta*, quando Platão fala sobre as coisas que para ele são as mais sérias (*perú hō’ egō spoudadzō*), isto é, não tanto a filosofia como nós a compreendemos, como seu eterno tópico e seu fim. Sobre isso ele diz: *rhéton gar oudamōs estin’ hōs alla mathémata, all’ ei poilé exaphthen phōs* (é inteiramente impossível falar sobre isso como se fala sobre as outras coisas que aprendemos, ou melhor, de tanto estar junto a isso... de um fogo tremulante, uma luz se acende). Nessas duas afirmações temos o início e o fim da vida do filósofo omitidos na estória da caverna.<sup>57</sup>

<sup>55</sup> Uso a expressão “sentido comum” como “senso comum” – noção que será abordada na seção 4 desta dissertação. A ideia de um “sentido” próprio do espírito adquirirá relevância em um momento posterior das obras de Arendt, especialmente após ela aproximar a noção de *phronesis* com a capacidade de julgar kantiana e o *sensus communis*. No contexto conceitual relevante no momento, é a *phronesis* aristotélica que está gravitando as preocupações de Arendt.

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 110.

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 110-111, grifos da autora. Para Arendt, os argumentos filosóficos como que giram em círculos, talvez impelidos pelo próprio movimento do pensamento. O início e o fim da filosofia, aqui, representam uma mesma coisa, como se fossem parte de um movimento cíclico: o ponto de origem é também o ponto de chegada.

Essas duas afirmações estão intimamente relacionadas. Entretanto, para a presente discussão, a primeira delas é a que nos interessa diretamente. Ela diz respeito ao início da filosofia, àquele momento que corresponderia ao soltar dos grilhões do habitante da caverna. Se é a experiência do espanto “diante daquilo que é como é”, *thaumadzein*, a faísca inicial da filosofia, então será sempre uma experiência impossível de ser traduzida em palavras ou relatada fielmente através da fala. Transformar a experiência do espanto em palavras não é possível pelo fato de que tal experiência é geral demais para ser abarcada pelo discurso. Como o espanto diante daquilo que é não se relaciona a nada em específico, a tentativa de formular em palavras essa experiência “[...] não acontecerá com afirmações [...]”,<sup>58</sup> mas com infindáveis variações de “perguntas últimas”, perguntas irrespondíveis, mesmo cientificamente. Esse é o caso das perguntas ditas “filosóficas”, cuja generalidade que as caracterizam se deve à experiência do espanto mudo que as geraram. Dessa forma, porque as pessoas tem a capacidade de formular uma miríade de perguntas irrespondíveis quando tomadas pela experiência do espanto mudo diante daquilo que é como é, “[...] o homem se estabelece como um ser que faz perguntas [...]”.<sup>59</sup> O filósofo, que é um “perito” em espantar-se, distingue-se por isso mesmo da multidão que, mesmo tendo a capacidade de se espantar, parece que se recusa a experimentar tal experiência. Essa recusa do espanto pela multidão, que é a resposta da multidão diante da experiência do espanto, manifesta-se na formação das opiniões, *doxadzein*. A multidão, à revelia do filósofo, forma opiniões sob questões que somente poderiam ser contempladas sob a mudez do espanto. É por esse motivo que Platão levantou-se contra a *doxa* e a contrapôs à verdade, “[...] porque *doxadzein* é na verdade o oposto de *thaumadzein*”.<sup>60</sup> Formar uma opinião sobre algo significa falar, ou ao menos ter a possibilidade de falar, sobre esse “algo”.

Por ser um perito em se espantar, o filósofo leva uma desvantagem decisiva no conflito com a *polis*. A atitude da multidão na formação das opiniões e no conseqüente estabelecimento de um senso comum é dogmática, pois forma suas opiniões através da retórica, do convencimento e das opiniões já estabelecidas. A formação das opiniões pela multidão, além disso, fala também sobre questões cujas respostas poderão sempre ser inconclusivas. O filósofo, tendo passado pela experiência concreta do espanto, distingue-se de seus concidadãos por estar sempre predisposto à essa experiência, e “[...] expressa-se apenas no levantamento de questões irrespondíveis [...]”.<sup>61</sup> Assim, quando o filósofo se dirige à

---

<sup>58</sup> Ibid., p. 111.

<sup>59</sup> Ibid. p., 110-111.

<sup>60</sup> Ibid., p. 112, grifos da autora.

<sup>61</sup> Ibid., p. 113.

multidão na esfera pública, acaba por não ter uma *doxa* distinta e bem definida para que possa convencer os outros de sua verdade. Da mesma forma, mesmo se o filósofo vier a falar para a multidão e em meio às opiniões estabelecidas, a verdade que busca revelar através de seu discurso se torna apenas uma opinião como outra qualquer que terá de igualmente passar pelo processo de convencimento dos demais.

Para competir com esse dogmatismo de *doxadzein*, Platão propôs prolongar indefinidamente o espanto mudo que existe no início e no fim da filosofia. Tentou transformar em modo de vida (*bios theôretikos*) o que só pode ser um momento fugaz; ou, tomando a própria metáfora de Platão, a fâsca que resulta do atrito entre duas pedras. Nessa tentativa, o filósofo se estabelece, baseia sua inteira existência naquela singularidade que experimentou quando foi acometido pelo *pathos* de *thaumadzein*. Com isso, o filósofo destrói dentro de si a pluralidade da condição humana.<sup>62</sup>

É dessa forma, então, que Platão estabelece um modo de vida característico do filósofo. Ou seja, o filósofo é aquela pessoa que, em contraste com o cidadão comum, está sempre disposto a ser submetido ao arrebate do espanto e à conseqüente contemplação muda da verdade. Se o cidadão da *polis* se recusa a sofrer do espanto e se refugia formando opiniões onde não poderia, o filósofo está sempre disposto a abrir mão das suas opiniões em nome da busca pela verdade. Para Arendt, contudo, “[...] o que é válido para esse espanto, com o qual toda filosofia começa, não é válido para o subseqüente diálogo do próprio estar-só”.<sup>63</sup> Ou seja, a solidão do pensamento é uma parte da vida e do convívio humano, pois é no diálogo do solilóquio onde os atos são ponderados. Em contrapartida, a experiência do espanto e da contemplação não podem ser traduzidas em palavras, somente se formuladas através de questões irrespondíveis. O filósofo, ao se afastar do espaço de troca de opiniões dos cidadãos na *polis* com o intuito de evitar o dogmatismo inerente à *doxadzein*, perde o senso comum que o conectava ao mundo dos cidadãos e acaba por criar, no exílio do pensamento, a sua própria *doxa*, desconectada do mundo humano que busca compreender.

### 2.3 UM VISLUMBRE DA CAPACIDADE DE JULGAR

Agora, então, podemos ponderar o que foi dito até aqui, tendo em vista que o objetivo deste capítulo é tornar clara a primeira das ideias-chave diretamente relacionadas com a capacidade de julgar. Essa ideia-chave está presente no modo como Arendt entende a capacidade de colocar-se no lugar de outra pessoa, capacidade que atribui à *phronesis*

<sup>62</sup> Ibid., p. 113-114, grifos da autora.

<sup>63</sup> Ibid., p. 113.

aristotélica. Contudo, é preciso ter em consideração que, para Arendt, Aristóteles é um dos fundadores do que chama de “tradição de pensamento político”, onde um dos traços dessa tradição é a distinção entre um modo de vida próprio do filósofo de um modo de vida próprio cidadão comum da *polis*. A conceitualização de uma capacidade específica para a contemplação da verdade, realizada por Aristóteles, reflete esse traço da tradição de pensamento político. Ou seja, *phronesis*, a capacidade de discernimento do cidadão comum da *polis*, contrapõe-se à *nous*, a capacidade do sábio que contempla a verdade. Assim, como para o filósofo é importante identificar os princípios universais que asseguram a demonstração daquilo que defende como verdadeiro, para o cidadão comum é importante colocar-se no lugar de outras pessoas para discernir o que é bom para os demais cidadãos da *polis* e, assim, orientar-se em meio à esfera pública.

A perspectiva aristotélica de que a capacidade de discernimento político do cidadão comum é distinta da capacidade de contemplação do filósofo reafirma a distinção platônica de um modo de vida particular do filósofo. Ou seja, na perspectiva platônica, o filósofo se distingue do cidadão comum pelo fato de que está sempre disposto a experimentar o espanto mudo diante do que é, de modo sua vida é dedicada à experiência do espanto e da contemplação da verdade. O cidadão comum, de outro modo, pode espantar-se também, mas evita tal estado e, diante de questões que não podem ser respondidas de forma conclusiva, forma opiniões apoiando-se na opinião de outras pessoas que lhe convenceram ou no senso comum já estabelecido. Para Arendt, o que Platão e Aristóteles estão fazendo é a distinção conceitual entre “os homens de ação” e os “homens de pensamento”, distinção que marcará toda a tradição de pensamento político.<sup>64</sup> A filosofia política, então, carrega em si tal distinção concebida por Platão e Aristóteles. Dessa forma, é no contexto que originou a tradição de pensamento político que a capacidade de discernimento político, *phronesis*, deve ser entendida.

O afastamento do filósofo da esfera dos assuntos humanos, caracterizado pelo estabelecimento de um modo de vida próprio do filósofo representa, para Arendt, uma mudança em relação aos ensinamentos socráticos. Se, para Sócrates, somente é possível descobrir a verdade na expressão da *doxa* daquele que fala em concordância consigo mesmo, a verdade pertence necessariamente ao mundo humano; a verdade encontrada, por consequência, não será de modo algum absoluta. Por esse motivo que a capacidade de discernimento político aristotélica é, para Arendt, um “eco enfraquecido de Sócrates”, pois estabelece que os padrões pelos quais podemos compreender o mundo humano, suas

---

<sup>64</sup> Ibid., p. 106.



“verdades”, pertencem ao próprio mundo humano. As verdades indemonstráveis, “absolutas”, não nos ajudam a compreender o mundo humano. É neste ponto, então, que Platão distingue-se de Aristóteles, pois Platão acredita que as verdades contempladas pelo filósofo são úteis do ponto de vista político. Aqui, o importante a ser destacado é que Platão, ao admitir a utilidade política das verdades contempladas pelo filósofo, introduz na compreensão da política padrões absolutos através dos quais devemos compreender a esfera dos assuntos humanos.

Se a primeira das ideias-chave para entendermos o que é a capacidade de julgar, para Arendt, está relacionada com a capacidade de representar em pensamento perspectivas ou visões de mundo de outras pessoas, capacidade que atribui à *phronesis* aristotélica, a segunda das ideias-chave relaciona-se diretamente com a discussão acerca do estabelecimento de padrões absolutos e, portanto, alheios ao mundo humano, que nos permitiriam compreender esse mesmo mundo humano. Como dito anteriormente, o modo de compreender a política através de padrões externos ao mundo humano é um traço da tradição de pensamento político introduzido por Platão. Contudo, para Arendt, a tradição de pensamento político, que chegou ao seu fim no século XIX, manifestou sinais de esgotamento antes de seu fim derradeiro. O surgimento de governos totalitários é um exemplo, trágico e imponente, do esgotamento do modo tradicional de pensar a política, onde a própria incapacidade dos conceitos políticos tradicionais de abarcarem o totalitarismo refletem tal esgotamento. A seguinte seção, então, terá como ponto central de discussão a capacidade de compreensão política, assim como a origem dos conceitos pelos quais podemos compreendê-la. A segunda das ideias-chave que nos aproxima da capacidade de julgar está diretamente relacionada com a capacidade de produzir juízos sem um conceito ou padrão previamente conhecido. Dito isso, podemos perguntar: de que forma, então, a impossibilidade de estabelecer padrões absolutos na compreensão da política está relacionada com a capacidade de julgar?

### **3 A AÇÃO HUMANA E A CAPACIDADE DE COMPREENDER O NOVO**

Embora a tradição de pensamento político abarque um leque conceitual muito mais abrangente dos destacados no capítulo anterior, nos diferentes modos com que os conceitos tradicionais podem se articular o fazem sob alguma forma de hierarquia entre a vida ativa e a vida contemplativa.<sup>65</sup> Sócrates, ao querer tornar a filosofia relevante para a cidade enquanto no senso comum dos cidadãos da *polis* continha a opinião de que a filosofia era antipolítica,

---

<sup>65</sup> Por “vida ativa” e “vida contemplativa” entendo as expressões *vita activa* e *vita contemplativa*, respectivamente.

catalisou o conflito entre os filósofos e a cidade. A tradição de pensamento político que, em sua origem, fora forjada enquanto o filósofo descobria a experiência da contemplação e sob a força do julgamento e condenação de Sócrates, guardou em si a identificação de um modo de vida próprio do filósofo, distinto da vida do cidadão comum. A vida do cidadão comum, ativamente engajada nos assuntos humanos, passou a ser vista como secundária e ter seu valor derivado da relação com o modo de vida dedicada à experiência da contemplação. O filósofo, quando passou a acreditar que estava ameaçado pela vida política da cidade, afastou-se dos assuntos humanos e do lugar onde eram discutidos. A filosofia, enfraquecida pelo embate com a cidade e refletindo a perspectiva do filósofo já afastado da esfera política, passou então a manifestar “[...] a famosa *apolitia*, a indiferença e o desprezo pelo mundo da cidade [...]”.<sup>66</sup> Com isso, a política se tornou, para o filósofo, a esfera passível de escrutínio sob a régua de conceitos universais mas que, ao mesmo tempo, nunca consegue alcançar aquilo apregoado por essas ideias abstratas.

A política, sem dúvida, nunca pôde ajustar-se a tais padrões, sendo, por conseguinte, considerada de modo geral como uma atividade aética, assim julgada não só pelos filósofos, mas, nos séculos subsequentes, por muitos outros, quando os resultados filosóficos, originalmente formulados em oposição ao senso comum, foram por fim absorvidos pela opinião pública dos eruditos. Identificou-se política e governo, e ambos foram vistos como um reflexo da perversidade da natureza humana, assim como o registro dos atos e sofrimentos dos homens foi tomado como reflexo do caráter pecaminoso da humanidade.<sup>67</sup>

A filosofia, ao debruçar-se sobre a política, não põe como objeto de escrutínio ou espanto as pessoas em sua pluralidade, mas busca apreender de alguma forma a natureza ou essência humana. Com isso, acredita ser possível deduzir conclusões verdadeiras para todos com referência a essa natureza universal. Ao seguir por este caminho, o foco da filosofia política se volta para a descrição de uma pessoa “genérica”, e a pluralidade é assim dissolvida em uma multiplicação desse modelo do que é ser “alguém”. Para Arendt, a filosofia, ao se ocupar “do homem” no singular e não em sua pluralidade, impede a si mesma de atingir qualquer profundidade na abordagem da política, de modo que a falta de profundidade do pensamento político tradicional “[...] não revela outra coisa senão a própria ausência de profundidade, na qual a política está ancorada”.<sup>68</sup> Como a política envolve as relações que se estabelecem entre pessoas diferentes, a pluralidade humana, e não “o homem” é o que deveria ser objeto de espanto para filosofia política.

<sup>66</sup> ARENDT, 2006b, p. 106, grifo da autora.

<sup>67</sup> Ibid., p. 114.

<sup>68</sup> LUDZ (Org.), ARENDT, 1998, p. 21.

A filosofia, a filosofia política, bem como todos os demais ramos, nunca poderá negar ter-se originado do *thaumadzein*, do espanto diante daquilo que é como é. Se os filósofos, apesar de seu afastamento necessário do cotidiano dos assuntos humanos, viessem um dia a alcançar uma filosofia política, teriam que ter como objeto de seu *thaumadzein* a pluralidade do homem, da qual surge – em sua grandeza e miséria – todo o domínio dos assuntos humanos.<sup>69</sup>

Toda filosofia, portanto, nasce do espanto. Mas, a tradição de pensamento político, como visto anteriormente, buscou na singularidade humana o que somente poderia ser compreendido através da pluralidade humana. O processo de decadência e fim da tradição, para a presente discussão, não é diretamente relevante. Entretanto, o ponto que está relacionado diretamente com a noção de uma capacidade de julgar se refere à percepção de Arendt de que os conceitos políticos tradicionais são inadequados ou ineficientes para compreender o totalitarismo.<sup>70</sup> Dado tal esgotamento conceitual e ante o estupor causado pelo totalitarismo, a própria capacidade de compreensão é posta em evidência. A unanimidade da tradição em afirmar que a tirania é a pior ou menos desejada forma de governo pode nos levar à confusão de afirmar que o totalitarismo é uma forma já conhecida da tirania. Se erroneamente identificarmos o totalitarismo como uma forma de governo já descrita, iremos fechar os olhos perante a originalidade do fenômeno. Diante da incapacidade de compreender o totalitarismo através de conceitos previamente estabelecidos, Arendt discute a possibilidade de existir uma capacidade de compreensão que independe de conceitos prévios para julgar. Tendo em vista que a ação, para Arendt, é idêntica à capacidade de originar algo novo, através de uma breve abordagem de sua teoria da ação será possível descobrir o porquê da capacidade de compreensão dos assuntos humanos ser considerada “o outro lado da ação”. Assim, o objetivo deste capítulo é esclarecer o que é tal capacidade, e também de que forma essa capacidade se confunde com a capacidade de julgar sem conceitos prévios. Ambas capacidades são, inclusive, descritas sob uma mesma metáfora: a de uma “bússola” que orienta as nossas ações. Dessa forma, a seção 3.1 terá como objetivo esclarecer a relação entre a pluralidade humana e a ação humana para, então, poder ser abordada, na seção 3.2, “o outro lado da ação”, a capacidade de compreensão dos assuntos humanos. A seção 3.3, por fim, será dedicada as considerações finais do capítulo e, também, a uma descrição da capacidade de julgar em sua forma preliminar.

---

<sup>69</sup> ARENDT, 2006b, p. 115, grifos da autora.

<sup>70</sup> Não pretendo, contudo, abordar como Arendt entende o totalitarismo. Para a presente discussão é relevante a afirmação de Arendt de que os conceitos políticos tradicionais são incapazes de abarcar o totalitarismo.

### 3.1 A AÇÃO E A PLURALIDADE

A condição mais geral da existência humana decorre de que nascemos e morremos, do nosso nascimento como um ser vivo e da possibilidade de que essa vida que nos foi dada cesse em algum momento. Ou seja, a condição mais geral da existência humana é a natalidade e mortalidade.<sup>71</sup> Nascemos como seres da espécie *homo sapiens sapiens* e em um corpo cujo metabolismo demanda atenção para que se mantenha em vivo. O mundo em que nascemos, com todas as coisas construídas para abarcar o contínuo influxo de pessoas vindo ao mundo, precede e sucede nossa própria existência. Além disso, nascemos em um mundo onde não estamos sozinhos. Dessa forma, da condição mais geral da natalidade decorrem três atividades humanas básicas. A atividade do trabalho decorre da necessidade de manter a vida biológica, seja do indivíduo ou da espécie. Assim, a atividade do trabalho é condicionada pela vida em si mesma. A atividade de obrar, que é distinta do trabalho, edifica um mundo artificial de coisas onde cada vida individual pode ser abarcada e também prevista. Como a existência humana é distinta da mera existência natural da espécie, consegue não estar sujeita aos ciclos naturais porque a atividade de obrar constrói um mundo de coisas duráveis. O conjunto da obra humana, o artefato humano e sua artificialidade, nos condiciona porque ao nascermos já vivemos em um mundo que em grande medida nos precede e, também, que pode durar para além do período de uma vida humana singular. A atividade da ação, que origina e mantém corpos políticos, decorre diretamente do fato de que nascemos em um mundo povoado por pessoas. A relação que há entre todos seres humanos com o fato de que cada pessoa possui características e capacidades que a tornam única constitui a pluralidade humana, e ela condiciona toda atividade da ação na criação e manutenção de corpos políticos.

A condição humana da natalidade, que determina as condições básicas sob as quais a vida nos foi dada na Terra, tem uma relação profunda com a pluralidade. As atividades correspondentes a tais condições básicas, o trabalho, a obra e a ação, por sua vez, também mantêm uma relação direta com a natalidade, mas é a atividade da ação que mantêm um vínculo mais estreito. Aqui, a natalidade é importante porque “[...] o novo inerente ao nascimento pode fazer-se sentir no mundo somente porque o recém-chegado possui a capacidade de iniciar algo novo, isto é, de agir”.<sup>72</sup> Se o nascimento biológico nos traz ao mundo iniciando a vida, a ação é como um segundo nascimento “[...] no qual confirmamos e assumimos o fato simples do nosso aparecimento físico original”.<sup>73</sup> A natalidade é um dos

---

<sup>71</sup> ARENDT, 2011, p. 10.

<sup>72</sup> Ibid., p. 10.

<sup>73</sup> Ibid., p. 221.

centros gravitacionais do pensamento de Arendt pois é através dela que tanto entendemos a condição humana mais geral, quanto podemos entender ou abarcar conceitualmente a ação humana. O “novo” ou “início” característico do nascimento de alguém poderá ser atualizado nas ações futuras dessa pessoa que nasceu, de modo que agir é o idêntico a iniciar algo novo e, portanto, “[...] como a ação é a atividade política por excelência, a natalidade, e não a mortalidade, pode ser a categoria central do pensamento político [...]”.<sup>74</sup> Entretanto, a possibilidade de iniciar algo novo somente é possível em meio a outras pessoas, ou seja, em meio à pluralidade humana.

As atividades humanas fundamentais da vida ativa não esgotam a totalidade das atividades humanas, da mesma forma que não abarcam as atividades espirituais. A vida ativa diz respeito à vida enquanto “[...] ativamente empenhada em fazer algo [...]”,<sup>75</sup> e como tal está sempre em meio ao mundo humano, na companhia de pessoas ou ao menos de objetos feitos por pessoas. O termo *vita activa* é “[...] tão velho quanto nossa tradição de pensamento político, mas não mais velho que ela [...]”,<sup>76</sup> de modo que o significado que Arendt confere às expressões *vita activa* e *vita contemplativa* entra em conflito com o modo como a tradição entende tal distinção. No entanto, Arendt não duvida da “[...] validade da experiência subjacente à distinção, mas antes da ordem hierárquica inerente a ela desde o início”.<sup>77</sup> A vida ativa, sendo entendida como um modo de vida inferior, deriva na tradição seu significado da vida contemplativa. Ou seja, pelo fato de que a experiência da contemplação, assim como do espanto mudo diante do que é como é, ocorre somente quando todas as atividades estão em repouso, inclusive as atividades espirituais, o termo “vida ativa” passou a corresponder com o passar do tempo à toda atividade, à toda “inquietação”. Por fim, a vida ativa passou a representar, na tradição de pensamento político, o modo de vida que apenas visa servir “[...] às necessidades e carências da contemplação em um corpo vivo”.<sup>78</sup> Para Arendt, o “momento fugaz” da contemplação não pode ser transformado em modo de vida, mesmo que a contemplação e a atividade do pensamento, diferentemente dos outros modos em que podemos estar ativos em meio ao mundo humano, “[...] possam corresponder a duas preocupações humanas centrais inteiramente diferentes [...]”.<sup>79</sup> Arendt não pressupõe que essas diferentes preocupações sejam a mesma, nem que alguma tenha precedência sobre a outra. Entre a vida ativa e contemplativa, portanto, não cabe o entendimento de que uma deve

---

<sup>74</sup> Ibid., p. 10.

<sup>75</sup> Ibid., p. 26.

<sup>76</sup> Ibid., p. 14.

<sup>77</sup> Ibid., p. 20.

<sup>78</sup> Ibid., p. 19.

<sup>79</sup> Ibid., p. 21.

ser definida em função da outra, nem tampouco que podemos suprimir um desses modos de vida em detrimento do outro.

Todas as atividades humanas fundamentais possuem alguma relação com a pluralidade humana, mas é a ação que não pode ser concebida fora da presença de outras pessoas. O fato de que não existimos em completa solidão no mundo determina as atividades humanas fundamentais em maior ou menor grau, de modo que um ser que apenas mantém seu metabolismo vivo ou, de outro modo, que apenas construa um mundo para si mesmo, não seria humano. Esse modo de vida na absoluta solidão, ao contar apenas com a atividade do trabalho, caracterizaria o modo de vida do *animal laborans*. Se, de outra forma, o modo de viver fosse dedicado à fabricação de um mundo próprio, caracterizaria um verdadeiro “demiurgo divino”.<sup>80</sup> A ação é uma prerrogativa humana e, diferentemente do trabalho e da obra, não pode de modo algum ser pensada fora da pluralidade humana porque, principalmente, depende inteiramente da presença de outras pessoas. Para Arendt, a pluralidade é a “[...] paradoxal pluralidade de seres únicos”.<sup>81</sup> Isso quer dizer que a noção de “pluralidade” possui um duplo aspecto que unifica a noção de *alteritas*, por um lado, com a diferenciação característica da vida orgânica, por outro. Ou seja, a alteridade, a distinção do ser humano em relação a todos os objetos que existem, é um dos aspectos da pluralidade. De outro lado, “[...] toda vida orgânica já exhibe variações e distinções, inclusive entre indivíduos da mesma espécie”.<sup>81</sup> A pluralidade humana é considerada “paradoxal”, para Arendt, porque um de seus elementos considera as pessoas em conjunto e distintas de tudo que não é humano e, o outro elemento, considera que as pessoas enquanto seres vivos que se distinguem entre si, pois no limite todo indivíduo possui características que o tornam único.

O discurso e a ação revelam essa distinção única. Por meio deles, os homens podem distinguir a si próprios, ao invés de permanecerem apenas distintos; a ação e o discurso são os modos pelos quais os seres humanos aparecem uns para os outros, certamente não como objetos físicos, mas *qua* homens. Esse aparecimento, em contraposição à mera existência corpórea depende da iniciativa, mas trata-se de uma iniciativa da qual nenhum ser humano pode abster-se sem deixar de ser humano. Isso não ocorre com nenhuma outra atividade da *vita activa*.<sup>82</sup>

A ação não está desvinculada do discurso ou da fala. A ação e o discurso, na verdade, formam uma espécie de “binômio” para Arendt, porque enquanto a ação representa o início de algo novo característico do nascimento de alguém, o discurso manifesta a distinção característica da pluralidade humana. Com a fala, as pessoas podem alcançar uma forma de

---

<sup>80</sup> Ibid., p. 27.

<sup>81</sup> Ibid., p. 220.

<sup>82</sup> Ibid., p. 220, grifos da autora.

comunicação que não se limita na expressão de algo como fome, frio, alegria ou afeto; através do discurso as pessoas podem se distinguirem, comunicar a si próprias. A vinculação entre ação e discurso é importante porque o ato “[...] primordial e especificamente humano deve conter, ao mesmo tempo, resposta que se faz a todo recém-chegado: ‘Quem és?’”.<sup>83</sup> Através de “respostas” a essa pergunta que adentramos no mundo humano e como que nascemos de novo através da atividade do discurso e da ação. Sem o discurso, a ação perderia a capacidade de revelar o agente e teríamos em consideração somente o comportamento mudo de corpos, e não mais de pessoas. O discurso torna relevante o que, sem a fala, seria apenas um acontecimento físico ou comportamento bruto; através do discurso, o agente se identifica como o autor de seus atos, anuncia o que fez, o que faz, e também o que pretende fazer no futuro.

Ao agir e ao falar, os homens mostram quem são, revelam ativamente suas identidades pessoais únicas, e assim fazem seu aparecimento no mundo humano, enquanto suas identidades físicas aparecem, sem qualquer atividade própria, na conformação singular do corpo e no som singular da voz. Essa revelação de 'quem', em contraposição a 'o que' alguém é – os dons, qualidades, talentos e defeitos que se podem exibir ou ocultar – está implícita em tudo que alguém diz ou faz.<sup>84</sup>

Contudo, ninguém sabe exatamente “quem” está sendo revelado através de suas próprias ações e falas. O ator desvelado não é o mesmo que seu ego, seu “eu”. O aparecimento do ator que inicia um curso novo de acontecimentos no mundo acontece sempre em meio à esfera dos assuntos humanos. O domínio público ou domínio dos assuntos humanos, por sua vez, “[...] consiste na teia de relações humanas que existe onde quer que os homens vivam juntos”,<sup>85</sup> e é essa teia de relações que sente o primeiro impacto da iniciativa do ator. A iniciativa do ator, em interação com a teia das relações humanas, começa um processo que emerge na forma de uma história sobre alguém, e que esse alguém afetou de modo singular as outras histórias das outras pessoas que entrou em contato, e assim por diante. Ou seja, a história desencadeada pela ação e pelo discurso do ator revelam quem é o agente, muito embora esse ator que toma a iniciativa não compõe nem produz sua própria história.

A teia de relações que constitui o domínio dos assuntos humanos é precedida pelo surgimento do espaço de aparências, e esse espaço não se confunde ao lugar onde pode ocorrer o aparecimento físico das pessoas. “Onde quer que as pessoas se reúnam, esse espaço existe potencialmente, mas só potencialmente, não necessariamente nem para sempre”.<sup>86</sup> Quando essas pessoas passam a se dedicar ao discurso e à ação, o espaço de aparências surge,

---

<sup>83</sup> Ibid., p. 223.

<sup>84</sup> Ibid., p. 224.

<sup>85</sup> Ibid., p. 230.

<sup>86</sup> Ibid., p. 249.

e com ele a potencialidade do poder. Tendo em vista que, para Arendt, a condição para o surgimento do espaço de aparências é que pessoas estejam ativamente engajadas em discursos e ações, a condição mais relevante para o surgimento de poder é a própria convivência entre as pessoas. O espaço de aparências é tênue, e desaparece tão logo as pessoas não estão mais presentes ou mesmo quando cessa a atividade de falar e agir. A contínua convivência entre as pessoas e, com isso, a contínua atividade do espaço de aparências, permite que as diversas potencialidades de ações das pessoas se articulem entre si. Por esse motivo, a fundação das cidades é uma das primeiras condições materiais para o surgimento de poder político, porque é nas cidades onde essa convivência pode ser contínua. O poder político, antes de ser “[...] possuído como o vigor ou aplicado como a força[...]”,<sup>87</sup> depende de uma frágil articulação entre pessoas e nunca exatamente perde seu caráter “potencial”. Isso porque, em última instância, o poder repousa na ação e no discurso de pessoas, de modo que se não for efetivado na concatenação da palavra com o ato, dissipa-se.

O que primeiro solapa e depois destrói as comunidades políticas é a perda do poder e a impotência final; e o poder não pode ser armazenado e mantido em reserva para casos de emergência, como os instrumentos da violência, mas só existe em sua efetivação. Se não é efetivado, perde-se, e a história está cheia de exemplos de que nem a maior das riquezas materiais pode compensar essa perda. O poder só é efetivado onde a palavra e o ato não se divorciam, onde as palavras não são vazias e os atos não são brutais, onde as palavras não são empregadas para velar intenções, mas para desvelar realidades, e os atos não são usados para violar e destruir, mas para estabelecer relações e criar novas realidades.<sup>88</sup>

A revelação do agente no discurso e o novo originado da ação criam, em conjunto, os corpos políticos e através do poder esses corpos políticos se mantêm. Como o poder político se constitui a partir do espaço de aparências, está enraizado e estabelece seu limite na pluralidade humana. A ação e o discurso criam os corpos políticos porque toda ação estabelece vínculos em meio ao domínio público. Assim, depois do momento em que as ações ocorrem, o que mantém a teia de relações originadas por elas “[...] e o que elas, ao mesmo tempo, mantêm vivo ao permanecerem unidas é o poder”.<sup>89</sup> Contudo, o aparecimento do agente no discurso e na ação nunca é plenamente desvendado pelo próprio ator. As histórias produzidas, frutos diretos da ação humana, são o pré-requisito para a história, e a magnitude da ação somente é revelada para o historiador. O historiador é o personagem, na obra de Arendt, que por não estar ativamente engajado no mundo humano tem a possibilidade de se debruçar sobre o passado e, com um olhar retrospectivo, decifrar a teia das relações e histórias

---

<sup>87</sup> Ibid., p. 251.

<sup>88</sup> Ibid., p. 249-250.

<sup>89</sup> Ibid., p. 251.



humanas. O historiador, diferentemente do ator, “[...] pelo menos enquanto este último estiver empenhado no ato ou enredado em suas consequências [...]”,<sup>90</sup> tem a possibilidade de olhar para os assuntos humanos sob uma perspectiva na qual percebe elementos desconhecidos ou invisíveis para os atores. É dessa perspectiva “privilegiada”, então, que o historiador conta as histórias humanas. Mas o ator pode, quando não estiver ativamente engajado nas atividades humanas fundamentais, compreender seus atos e a esfera onde eles acontecem?

### 3.2 O OUTRO LADO DA AÇÃO

A capacidade de compreensão dos assuntos humanos, para Arendt, pode ser descrita em uma metáfora: ela é a atividade pela qual “[...] tentamos nos sentir em casa no mundo”.<sup>91</sup> Nesse contexto, o artigo “Compreensão e política” é de particular importância para a presente discussão por dois motivos. Por um lado, relacionada à capacidade de compreensão encontra-se a distinção kantiana entre juízos determinantes e reflexivos. Por outro, relaciona a mesma capacidade com a imaginação, e até se confunde com ela. Neste ponto, a capacidade de compreensão dos assuntos humanos pode ser descrita de uma forma diferente da que foi analisada na seção 2.2 do capítulo anterior.<sup>92</sup> Aqui, também, será possível perceber a segunda ideia-chave da capacidade de julgar: a ideia de uma capacidade de julgar sem conceitos prévios. Além disso, também percebemos de que modo Arendt esboça as relações e interações entre as capacidades espirituais, em especial a capacidade de julgar com a capacidade de imaginar. Contudo, a análise pormenorizada das capacidades espirituais e suas inter-relações, que inclusive nos dará os instrumentos conceituais para dissolver quaisquer confusões,<sup>93</sup> somente será tema de análise, para Arendt, em um momento posterior de sua vida.

A capacidade de compreender não é o mesmo que agir, a atividade da compreensão é distinta da atividade da ação e tampouco pertence à vida ativa. Da mesma forma, a compreensão é distinta do conhecimento, e também da capacidade de pensar. Ela é uma capacidade que, em sua atividade interminável, nunca produz nenhum resultado definitivo ou derradeiro, nada é propriamente “conhecido” na compreensão. A validade do processo de compreender, diferentemente da validade da atividade do pensamento, não depende

<sup>90</sup> Ibid., p. 240.

<sup>91</sup> 2006a, p. 39. O artigo “Compreensão e política” foi originalmente publicado na revista *Partisan Review* de julho-agosto de 1953.

<sup>92</sup> Na seção 2.2 do capítulo anterior, a capacidade de compreensão dos assuntos humanos foi analisada em uma relação direta a *phronesis* aristotélica. Neste capítulo, entretanto, abordarei outro aspecto da discussão de Arendt sobre a capacidade de compreensão dos assuntos humanos.

<sup>93</sup> Especialmente no que diz respeito à distinção entre “imaginar” e “julgar”. A vida espiritual será abordada no próximo capítulo desta dissertação.

exclusivamente do diálogo de mim comigo mesmo. Arendt distingue três passos do processo de compreensão. O primeiro passo do processo é a “compreensão preliminar”, uma compreensão inarticulada, rudimentar ou até mesmo irrelevante. O segundo passo é o do cientista que, partindo de alguma compreensão preliminar, esclarece tal compreensão inarticulada ao relacioná-la com algum conceito ou esquema conceitual já previamente estabelecido. O terceiro passo, finalmente, é o da “verdadeira compreensão”, que transcende o conhecimento científico sem nunca perder de vista a compreensão preliminar que originou todo esse processo. Como a compreensão é uma atividade interminável, o terceiro passo da compreensão não significa que o processo chegou ao seu fim derradeiro pois, também, essa “transcendência” do que já é conhecido pode originar um novo vislumbre, uma nova compreensão preliminar.

Um exemplo de que um processo de compreensão preliminar foi iniciado é quando, na linguagem popular, surge uma nova palavra. Ou seja, no uso de uma nova palavra, como “totalitarismo”, as pessoas reconhecem um evento novo. Contudo, a popularização do uso da nova palavra é acompanhada com a associação do termo a outros já conhecidos, de modo que a palavra “totalitarismo” passou, também, a ser associada a outras monstruosidades políticas como a tirania ou a sede de poder. A compreensão preliminar nasce inarticulada e, embora reconheça o novo na introdução de uma nova palavra, não vai além de “[...] situar o novo em meio ao antigo [...]”.<sup>94</sup> A compreensão científica, que sucede a compreensão preliminar, não pode se desvincular dela, pode apenas iluminá-la. Para melhor entendermos este segundo passo, trago uma passagem de Arendt sobre o termo “julgar”:

A palavra julgar tem, em nosso uso idiomático, dois significados distintos um do outro por completo, que sempre confundimos quando falamos. Ela significa, por um lado, o subordinar do indivíduo e do particular a algo geral e universal, o medir normalizador com critérios nos quais se verifica o concreto e sobre os quais se decidirá. Em todos esses juízos encontra-se um preconceito; só o indivíduo é julgado, mas não o próprio critério nem sua adequabilidade para o medir. Também o critério foi um dia posto em julgamento, mas depois esse juízo foi assumido e como que se tornou um meio para se poder continuar julgando. Mas, julgar também pode significar outra coisa bem diferente e, na verdade, sempre quando nos confrontamos com alguma coisa que nunca havíamos visto antes e para a qual não estão à nossa disposição critérios de nenhum tipo. Esse julgar não tem parâmetro, não pode recorrer a coisa alguma senão à própria evidência do julgado, não possui nenhum outro pressuposto que não a capacidade humana do discernimento, e tem muito mais a ver com a capacidade de diferenciar do que com a capacidade de ordenar e subordinar.<sup>95</sup>

Essa distinção entre dois tipos de juízos, que nessa passagem aparece como os dois

<sup>94</sup> Ibid., p. 44.

<sup>95</sup> LUDZ (Org.), ARENDT, 1998, p. 32. Fragmento intitulado “Preconceito e juízo”, constituiria o primeiro capítulo do livro “Introdução na política”.

significados do termo “julgar”, é análoga ao modo como Kant descreve o procedimento facultade de julgar. Ou seja, para Kant, e Arendt tem esse conhecimento, os nossos juízos são subsunções de particulares em conceitos ou categorias, de modo que a facultade de julgar tem a função de relacionar um ao outro em um juízo. Assim, a operação de subsunção relaciona, no juízo, o singular ou particular, de um lado, com o conceito geral ou universal, de outro. Quando o particular já nos é dado e também já estamos de posse do conceito, como por exemplo, em termos kantianos, as categorias do entendimento, a subsunção é determinante; se somente o particular nos é dado e não dispomos do conceito para determinar o particular, a subsunção é, assim, reflexiva. A subsunção pode relacionar, portanto, ambos lados do juízo de duas formas diferentes, que originam ou juízos determinantes ou juízos reflexivos. O segundo passo da atividade da compreensão, que sucede a compreensão preliminar e precede a “verdadeira compreensão”, aqui corresponde à capacidade de julgar que produz juízos determinantes, de modo que tais juízos são, também, enunciados de conhecimento. É por esse motivo que Arendt se refere a esse passo como o passo do cientista, que deduz “[...] o que não tem precedentes de precedentes [...]”,<sup>96</sup> o “novo” do particular é determinado por um conceito já previamente conhecido. Todo juízo determinante, dessa forma, carrega em si um “preconceito”, pois o particular é julgado segundo as regras de uma categoria que não está, ela mesma, sendo posta em julgamento.

Contudo, se fôssemos depender unicamente dos juízos determinantes para compreender, não conseguiríamos lidar com o totalitarismo nem com o próprio mundo humano. O totalitarismo é um fenômeno novo na perspectiva do historiador, pois ele é quem observa as ações humanas e seus atores e, na perspectiva de um espectador, conta suas histórias sempre atento à magnitude do novo surgindo em meio à teia de relações humanas. São as ações dos atores envolvidos no surgimento e manutenção dos governos totalitários que demarcam uma “[...] terrível originalidade [...]”,<sup>97</sup> enquanto no terreno das ideias e dos conceitos, há somente “[...] a ruína de nossas categorias de pensamento e nossos padrões de juízo [...]”.<sup>98</sup> Esse ponto é central, pois é impossível compreender o totalitarismo se somente aplicássemos os conceitos e as ideias já conhecidas pela humanidade. Para Arendt, a emergência dos governos totalitários tornaram evidente a falência da tradição de pensamento político em abarcar a realidade dos fatos. Nesse ponto, devemos lembrar da relevância e “[...] posição central que o conceito de começo e origem deve ocupar no todo do pensamento

---

<sup>96</sup> 2006a, p. 44.

<sup>97</sup> Ibid., p. 41.

<sup>98</sup> Ibid., p. 49.

político [...]”<sup>99</sup> pois, se estamos buscando compreender o mundo humano ou um evento do mundo humano, não podemos esquecer que as pessoas tem a capacidade de iniciar algo novo através da ação e, também, que cada pessoa singular representa esse “novo”. Portanto, as pessoas, sendo elas mesmas um “início”, devem trazer em si mesmas uma capacidade de compreender e de julgar sem conceitos previamente estabelecidos ou conhecidos.

À luz dessas reflexões, nosso esforço por compreender algo que destruiu nossas categorias do pensamento e nossos padrões de juízo parece menos assustador. Embora não tenhamos os metros para medir e as regras sob as quais podemos subsumir o particular, um ser cuja essência é o começo pode trazer dentro de si um teor suficiente de origem para compreender sem categorias preconcebidas e para julgar sem esse conjunto de regras que é a moralidade. Se a essência de toda ação, e em particular da ação política, é fazer um novo começo, então a compreensão torna-se o outro lado da ação, a saber, aquela forma de cognição, diferente das muitas outras, que permite aos homens de ação (e não aos que se engajam na contemplação de um curso progressivo ou amaldiçoado da história), no final das contas, aprender a lidar com o que irrevogavelmente passou e reconciliar-se com o que inevitavelmente existe.<sup>100</sup>

A compreensão, como dito anteriormente, é um processo interminável que não produz resultados definitivos. Mas, é através da compreensão que aprendemos a lidar com a realidade do mundo humano e tentamos nos sentir em casa nesse mundo. A compreensão “[...] precede e sucede o conhecimento”,<sup>101</sup> começa com uma compreensão preliminar, ilumina-se com o conhecimento científico e, por fim, transcende esse conhecimento sem nunca ter se afastado completamente do que foi vislumbrado na compreensão preliminar. O terceiro passo da compreensão, a verdadeira compreensão, é considerada o outro lado da ação porque a compreensão preliminar, que está sempre engajada na ação, e o último passo da compreensão não se desvinculam. Nesse sentido, é como se a atividade da compreensão formasse um círculo, como os círculos que o raciocínio pode fazer e que são descritos pela lógica, análogo aos círculos do próprio pensamento presentes nos argumentos filosóficos, que engajam o “[...] espírito em algo que não passa de um interminável diálogo entre ele mesmo e a essência de tudo o que é”.<sup>102</sup> É porque a atividade da compreensão é uma atividade ininterrupta e próxima desse diálogo interminável, muitas vezes apenas articulando o que a compreensão preliminar assinalara originalmente, que a verdadeira compreensão pode surgir, porque “[...] acredita que a imaginação vai acabar conseguindo ter ao menos um vislumbre da sempre assustadora luz da verdade”.<sup>103</sup> Aqui, a própria atividade de compreender tem uma relação tão nítida com a

<sup>99</sup> Ibid., p. 51.

<sup>100</sup> Ibid., p. 52.

<sup>101</sup> Ibid., p. 42.

<sup>102</sup> Ibid., p. 52.

<sup>103</sup> Ibid., p. 53.

capacidade de julgar, considerada no sentido de ser uma capacidade que julga o particular sem um conceito prévio, como também essa nitidez se manifesta em relação à capacidade de imaginação, trazida não para fantasiar, mas para compreender e “[...] nos orientar no mundo”.<sup>103</sup>

A verdadeira compreensão, dessa forma, está diretamente relacionada à capacidade de imaginar, por um lado, e à capacidade de julgar, por outro. A verdadeira compreensão somente é possível porque temos a capacidade de julgar sem parâmetros definidos e também porque temos a capacidade, distinta da fantasia, de imaginar. Arendt esmorece a distinção entre a capacidade de imaginar e a capacidade de julgar, muito embora essa distinção ficará nítida em outro momento de sua obra. O importante aqui é que a imaginação cumpre a função de, por um lado, “afastar” o que está muito próximo e “aproximar” o que está longe. Esse jogo da imaginação nos coloca em uma posição propícia para o julgamento da mesma forma que é parte da atividade da compreensão, de modo que a imaginação “[...] na verdade é compreensão [...]”,<sup>103</sup> pois ela é a capacidade que trará a tona a verdade em meio à atividade contínua de compreender. De qualquer modo, seja a capacidade de julgar sem parâmetros a mesma capacidade que a de compreensão ou não, definitivamente ambas capacidades estão diretamente relacionadas embora, neste momento, de forma confusa.

### 3.3 A FORMA BRUTA DA CAPACIDADE DE JULGAR

Em breves palavras: há duas ideias, abordadas na seção 3.2 e 4.2 que, relacionadas, nos permitem delinear o que é a capacidade de julgar. A primeira ideia abordada é a noção da capacidade de representar em pensamento perspectivas de outras pessoas. A segunda ideia abordada é a noção de uma capacidade que julga sem conceitos prévios. A primeira dessas ideias é tão antiga quanto a experiência política grega, de modo que Arendt descreve essa capacidade se remetendo à *phronesis* aristotélica. Contudo, essa ideia sozinha não é capaz de fornecer um modelo adequado que explique o que é a capacidade de julgar, para Arendt. Isso se deve, em grande medida, ao fato de que a conceitualização da capacidade *phronesis* situa-se no bojo da tradição de pensamento político. No entanto, tal ideia nos permite vislumbrar a capacidade de julgar porque “pôr-se no lugar de outrem” é uma das propriedades ou manifestações dessa capacidade. Mas, é a segunda ideia que manifesta o caráter ou silhueta geral da capacidade de julgar. Aqui, a capacidade de julgar é descrita como a capacidade de relacionar o particular a um conceito geral. A relação entre os lados do juízo é chamada de “subsunção”, de modo que basta a evidência própria do particular para que a capacidade de

julgar julgue e, assim, estabeleça o vínculo da subsunção presente nos juízos. A capacidade de julgar como uma faculdade autônoma, nos diz Arendt, foi descoberta por Kant. Mas, para Arendt, Kant não percebeu o sentido político profundo da faculdade que havia descoberto.

Kant insistiu, contudo, na Crítica do Juízo, em um modo diverso de pensamento, ao qual não bastaria estar em concórdia com o próprio eu, e que consistia em ser capaz de 'pensar no lugar de todas as demais pessoas' e ao qual denominou uma 'mentalidade alargada' (*eine erweiterte Denkungsart*). A eficácia do juízo repousa em uma concórdia potencial com outrem, e o processo pensante que é ativo no julgamento de algo não é, como o processo de pensamento do raciocínio puro, um diálogo de mim para comigo, porém se acha sempre e fundamentalmente, mesmo que eu esteja inteiramente só ao tomar minha decisão, em antecipada comunicação com outros com quem sei que devo afinal chegar a algum acordo.<sup>104</sup>

Para Kant, a faculdade de julgar pode produzir juízos determinantes ou reflexivos. Para Arendt, a capacidade de julgar julga somente quando reflete, e não quando determina. Este ponto é essencial para distinguirmos a perspectiva de Arendt da kantiana. Para Arendt, a capacidade de julgar é a capacidade de julgar o particular sem um conceito prévio, e Kant forneceu ao pensamento de Arendt uma matriz conceitual que permitiu a concatenação da capacidade de se pôr no lugar de outrem, por um lado, com a descrição de uma capacidade espiritual autônoma, por outro.

Que a capacidade para julgar é uma faculdade especificamente política, exatamente no sentido denotado por Kant, a saber, a faculdade de ver as coisas não apenas do próprio ponto de vista mas na perspectiva de todos aqueles que porventura estejam presentes; que o juízo pode ser uma das faculdades fundamentais do homem enquanto ser político na medida em que lhe permite se orientar em um domínio público, no mundo comum: a compreensão disso é virtualmente tão antiga como a experiência política articulada. Os gregos davam a essa faculdade o nome de *phrónesis*, ou discernimento, e consideravam-na a principal virtude ou excelência do político, em distinção da sabedoria do filósofo.<sup>105</sup>

Se é verdade que para Kant a diferença do tipo de juízo, se determinante ou reflexivo, é acompanhada de uma diferença na sua forma de validade ou validação, entendemos também a conexão conceitual que Arendt encontrou em Kant. A subsunção dos juízos, em termos kantianos, pode ser determinada universalmente através do uso das categorias do entendimento e, assim, ou a faculdade de julgar determina a experiência empírica em juízos de conhecimento, ou determina a lei moral na forma do imperativo categórico. Porém, mais importante que esse aspecto da faculdade de julgar, ao analisar os juízos estéticos, Arendt encontrou uma forma de validade independente de conceitos universalmente válidos. Os juízos estéticos, ou juízos reflexivos de gosto, possuem uma validade específica que se

<sup>104</sup> ARENDT, 2016b, p. 274, grifos da autora.

<sup>105</sup> Ibid., p. 275, grifo da autora.

caracteriza pelo vínculo com as diferentes perspectivas pessoais que somos capazes de representar em pensamento. “Suas pretensões a validade nunca se podem estender além dos outros em cujo lugar a pessoa que julga colocou-se para suas considerações”.<sup>105</sup> Contudo, pelo fato de que a subsunção do julgamento, quando a faculdade de julgar produz juízos reflexivos de gosto, não é guiada por conceitos ou regras universais, a validade do juízo não é assegurada universalmente. Ou seja, os juízos estéticos podem, ao máximo, convencer ou persuadir alguém de sua validade.

Além disso, consideram-se correntemente os julgamentos de gosto como arbitrários, visto não serem forçosos no sentido em que fatos demonstráveis ou verdade racionalmente provada nos forçam a acordo. Eles têm em comum com as opiniões políticas o serem persuasivos; a pessoa que julga – como diz Kant com muita beleza – apenas pode 'suplicar a aquiescência de cada um dos demais', com a esperança de eventualmente chegar a um acordo com eles. Esse 'suplicar' ou persuadir corresponde estreitamente ao que os gregos chamavam *peithein*, o discurso convincente e persuasivo tido por eles como a forma tipicamente política de falarem as pessoas umas às outras.<sup>106</sup>

A capacidade de julgar unifica, portanto, em uma mesma capacidade política e espiritual, a capacidade de subsumir o particular em um novo conceito com a capacidade de se colocar no lugar de outras pessoas. Estamos diante da forma bruta da capacidade de julgar por dois motivos. Em primeiro lugar, porque podemos saber o que ela é: uma capacidade autônoma do espírito que subsume o particular sem conceitos prévios, considerando perspectivas de outras pessoas em pensamento. Dessa forma, a validade dos juízos elaborados por essa capacidade é determinada pela variedade e alcance das perspectivas consideradas e, por isso mesmo, é uma capacidade espiritual e política. Em segundo lugar, é uma descrição preliminar porque a capacidade de julgar, assim apresentada, contém apenas seus elementos constituintes, ainda não inteiramente distinguidos entre si. Para que possamos descobrir seu procedimento, seus meandros e detalhes, será necessário um processo de lapidação. Ou seja, por mais que através dos textos abordados no presente capítulo e no anterior seja possível destacar o que é a capacidade de julgar, a descrição de seu funcionamento ou comportamento ainda não está nítido e definido. A relação confusa entre imaginar e julgar é um exemplo disso. É como se, neste ponto da discussão, já estivéssemos familiarizados com nosso objeto de estudo, embora ele ainda nos cause alguma estranheza. O processo de lapidação da capacidade de julgar, empreendido por Arendt, terá como guia os escritos de Kant sobre o tema, de modo que ele será um verdadeiro interlocutor para seus pensamentos. Kant permitirá a Arendt destrinçar como a capacidade de julgar julga e, para tanto, será preciso entender a

---

<sup>106</sup> Ibid., p. 277, grifo da autora.

relação dessa capacidade com as outras capacidades espirituais porque, embora a capacidade de julgar seja uma capacidade autônoma, ela não é independente. Da mesma forma, é preciso também esclarecer de que modo seu critério de validade assegura o ajuizamento. Porém, essas são questões que dizem respeito à capacidade de julgar em relação a outras capacidades espirituais, e o ganho do que foi discutido até o presente momento nos proporcionou, em grande medida, a descoberta do vínculo entre a capacidade de julgar e a ação humana.

Este capítulo e o anterior trabalharam juntos para apresentar as ideias-chave da capacidade de julgar. Com isso, foi possível delinear o que essa capacidade é e, delineando sua forma bruta, foi também possível explicitar o porquê da capacidade de julgar ser a capacidade espiritual política por excelência. Agora, podemos perguntar: como a capacidade de julgar julga?

#### **4 A HARMONIA DAS CAPACIDADES DO ESPÍRITO**

Os capítulos anteriores tiveram o objetivo de apresentar duas ideias que, juntas, indicam a capacidade de julgar. Contudo, somente foi possível determinar o que chamei de “forma bruta” da capacidade de julgar, tendo em vista que o contexto conceitual em que a análise transcorreu estava diretamente relacionado com a ação humana. A relação entre a capacidade de julgar e as outras capacidades que compõem a vida do espírito, como por exemplo a imaginação, ainda não foram devidamente esclarecidas. O objetivo deste capítulo será, então, determinar da forma mais aproximada possível a capacidade de julgar e sua atividade. Entretanto, o contexto conceitual que permitirá essa determinação pertence a outro capítulo do pensamento de Hannah Arendt, que não sua teoria da ação.

O que chamo de “outro capítulo” dos pensamentos de Arendt são considerações que derivam da perplexidade que a própria atividade do pensamento levanta. Segundo a descrição de Arendt, “[...] minha preocupação com as atividades espirituais tem origem em duas fontes distintas. O impulso imediato derivou de eu ter assistido ao julgamento de Eichmann em Jerusalém”.<sup>107</sup> Otto Adolf Eichmann, um conhecido oficial nazista, foi capturado na Argentina em 1960 perto de onde morava, em San Fernando, província de Buenos Aires. Seu julgamento foi em 1961 na cidade de Jerusalém, no então recém fundado Estado de Israel. Arendt assistiu ao processo como correspondente da revista norte-americana *The New Yorker*, onde publicou uma série de artigos que mais tarde seriam compilados no livro “Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal”. Ao presenciar como Eichmann foi julgado e como se

---

<sup>107</sup> ARENDT, 2016a, p. 17.



comportou nesse processo, Arendt notou em Eichmann irreflexão ou ausência de pensamento, antes de uma índole predisposta a fazer o mal. Denotou esse fenômeno pela expressão “banalidade do mal”<sup>108</sup> sabendo que, com isso, contrastaria com a tradição de pensamento que vê por trás do cometimento do mal por alguém uma certa “índole” maligna. Assim, se presenciar o julgamento de Eichmann foi a faísca introdutória desses novos questionamentos de Arendt, a busca para entender a atividade do pensamento em si mesma, atividade ausente em Eichmann, estabeleceu a via central de investigações para esse próximo capítulo de suas obras. Sobre a capacidade de julgar, o objeto de estudo em questão na presente dissertação, Arendt pergunta: “Será que nossa capacidade de julgar, de distinguir o certo do errado, o belo do feio, depende de nossa faculdade de pensar?”<sup>109</sup> Aqui, a capacidade de julgar é novamente tematizada. Entretanto, Arendt não busca, ao menos não diretamente, a relação dessa capacidade com a ação humana, mas com a atividade própria do pensamento.

A centralidade do questionamento sobre a atividade do pensamento e sobre a possível capacidade que ele teria de impedir alguém de cometer o mal conduziria, inevitavelmente, a considerações sobre todas as capacidades que pertencem à vida espiritual. O interesse de Arendt pela vida do espírito, quando inquiria a natureza própria da ação humana, era compreender de que forma a quietude da contemplação – a experiência fundamental do filósofo – “[...] era tão avassaladora, que, em comparação com ela, todas as diferenças entre as diversas atividades da *Vita activa* desapareciam”.<sup>110</sup> A exaltação de uma vida dedicada à quietude como um modo de vida superior, traço da tradição de pensamento político, deveria ser repensada para que a teoria política pudesse voltar a se conectar com o mundo humano. Segundo Adriano Correia, o interesse de Arendt, ao se empenhar na fenomenologia da vida ativa, era compreender a relação entre os conceitos da tradição de pensamento político com a história ocidental e, também, em como tais conceitos impeliram o esvaziamento do domínio público e da atividade política. “Tal declínio da política teria pavimentado o caminho para a dominação totalitária, mediante a promoção de um modo de vida radicalmente antipolítico, o do trabalhador-consumidor”.<sup>111</sup> A tradição de pensamento político, tomada pela *apolitia*, pouco a pouco destruiu a dignidade da esfera política. A conta-gotas, as formas tradicionais de pensamento político pavimentaram o caminho para o surgimento do totalitarismo ao mesmo

---

<sup>108</sup> Contudo, Arendt nunca procurou, através dessa expressão, definir um conceito ou tese específica. Como Arendt descreve n'A vida do espírito, p. 17-18, e no artigo intitulado Pensamento e considerações morais, p. 145, essa expressão denota a factualidade do mal cometido em grande escala por pessoas que se recusam a pensar.

<sup>109</sup> ARENDT, 2006c, p. 146. O texto de “Pensamento e considerações morais” foi originalmente proferido em uma conferência no dia 30 de outubro de 1970, na New School for Social Research.

<sup>110</sup> Ibid., p. 22, grifos da autora.

<sup>111</sup> CORREIA, 2011., p. XLIII.

tempo em que seus conceitos perdiam a potência de abarcar o mundo humano. O surgimento da nova forma de governo totalitária demarcou então o fim definitivo dessa tradição, pois evidenciou a incapacidade dos conceitos tradicionais de compreender o que aconteceu. Nesse contexto, a pergunta “o que estamos fazendo?”<sup>112</sup> adquire grande relevância para a compreensão de um mundo onde o totalitarismo é possível. Seguiu-se dessa pergunta, mais do que apenas uma resposta sobre como é possível um governo totalitário, a investigação que distinguiu entre si as atividades humanas da vida ativa que, na tradição de pensamento político, estavam indistintas devido à diferença entre toda e qualquer atividade e a experiência da contemplação.

Agora, quando não são as atividades fundamentais da vida ativa que estão em foco mas a atividade própria do pensamento, as questões que se impõem são as seguintes: “[...] o que estamos 'fazendo' quando nada fazemos a não ser pensar? Onde estamos quando, sempre rodeado por outros homens, não estamos com ninguém, mas em nossa própria companhia?”.<sup>113</sup> Contudo, essas perguntas parecem já ter sido respondidas no debate filosófico e metafísico. Mas, de maneira semelhante à tradição de pensamento político, a tradição de pensamento metafísico também enfrenta suas próprias dificuldades.

Nossas dificuldades com as questões metafísicas são produzidas nem tanto por aqueles para quem essas são questões 'sem sentido', mas, acima de tudo, pela própria parte atacada. Pois assim como a crise na teologia atingiu seu clímax quando os teólogos – e não aquela velha multidão de incrédulos – começaram a discutir a proposição 'Deus está morto', a crise na filosofia e metafísica veio à luz quando os próprios filósofos começaram a declarar o fim da filosofia e metafísica.<sup>114</sup>

Para Arendt, a filosofia metafísica “morreu”.<sup>115</sup> Com isso, ela não quer dizer que as perguntas filosóficas não devem ou não são mais feitas, nem tampouco que as questões filosóficas perderam seu sentido, mas sim que “[...] a forma como foram feitas e respondidas perdeu a razoabilidade”.<sup>116</sup> Um dos poucos consensos entre os pensadores que investigavam as questões e objetos da metafísica, desde “[...] Parmênides até o fim da filosofia [...]”,<sup>117</sup> era o de que, para realizar a investigação metafísica, o espírito deveria se isolar do mundo dado

---

<sup>112</sup> Refiro-me, aqui, à pergunta indicada por Arendt no prólogo d'A condição humana, p. 06, em que ela sintetiza o propósito do livro. A própria atividade do pensamento, entretanto, não é posta em investigação, mas somente aquelas atividades fundamentais da vida ativa.

<sup>113</sup> Ibid., p. 22.

<sup>114</sup> Ibid., p. 23.

<sup>115</sup> Optei por utilizar a expressão “filosofia metafísica” porque Arendt muitas vezes utiliza os termos “filosofia” e “metafísica” indistintamente. Além disso, como abordado no capítulo 3 desta dissertação, ao abrir a possibilidade de haver uma filosofia política se o objeto de espanto for a pluralidade humana, por mais que Arendt afirme que “a filosofia morreu” não quer dizer, com isso, que a filosofia não possa se reavivar.

<sup>116</sup> Ibid., p. 25.

<sup>117</sup> Ibid., p. 28.

pelos nossos sentidos, assim como das sensações despertadas pelos objetos sensíveis. O filósofo, dessa forma, seria um genuíno “pensador profissional”, distinto da multidão e supostamente o mais capacitado para exercer o pensamento por dedicar sua vida à retirada do mundo necessária para essa atividade. A tradição de pensamento metafísico, que sempre tratou de objetos que não são diretamente percebidos pelos sentidos do nosso corpo, também acreditou que tudo aquilo que não é dado na experiência sensível é “[...] mais real, mais verdadeiro, mais significativo do que aquilo que aparece, que não está apenas *além* da percepção sensorial, mas *acima* do mundo dos sentidos”.<sup>118</sup> Contudo, quando os próprios metafísicos abandonaram ou abalaram o equilíbrio existente entre o que é sensorial e o que é suprasensorial, essa mesma distinção foi extraviada. Dessa forma, ao não ter mais distinto aquilo que é sensível do que é suprasensível, o lugar próprio dos objetos metafísicos – o suprasensível – desaparece e, com ele, a própria relevância do modo como a metafísica os compreendia. Ou seja, o fim do pensamento metafísico significou a perda da razoabilidade de pressupor uma distinção entre os domínios sensível e suprasensível. Da mesma forma, perde-se também qualquer hierarquia estabelecida entre ambos.

É importante que, embora as formas tradicionais de pensamento sobre os objetos metafísicos tenham “morrido”, a nossa habilidade de pensá-los não está envolvida, pois “[...] somos o que os homens sempre foram – seres pensantes”.<sup>119</sup> O fim da filosofia metafísica significou também o fim da distinção subjacente entre os muitos, de um lado, e os poucos “pensadores profissionais”, de outro. Um dos pontos positivos diante dessa situação, segundo Arendt, é que não há mais plausibilidade achar que a atividade do pensamento é apenas para alguns poucos que poderiam fazer dela um modo de vida, e também achar que o pensamento é monopólio de uma disciplina especializada. Assim, “[...] deveríamos 'exigir' de toda pessoa o exercício do pensamento, não importando quão erudita ou ignorante, inteligente ou estúpida essa pessoa seja”.<sup>120</sup> Esse distanciamento dos chamados “pensadores profissionais” encontra eco em Kant, sendo um dos motivos para que Arendt considere que suas ideias estão, ao mesmo tempo, afastadas da tradição de pensamento político mas, ainda assim, contidas na tradição de pensamento metafísico. Para entendermos o porquê de Arendt excluir as ideias de Kant da tradição de pensamento político, devemos ter em vista que, segundo a própria Arendt, “[...] Kant nunca escreveu uma filosofia política”.<sup>121</sup> Para Arendt, Kant descobriu que por trás das opiniões sobre o que é e o que não é belo – as decisões que manifestam nosso gosto –

---

<sup>118</sup> Ibid., p. 25, grifos da autora.

<sup>119</sup> Ibid., p. 26.

<sup>120</sup> Ibid., p. 28.

<sup>121</sup> 1993, p. 13.

havia uma faculdade autônoma, a capacidade de julgar. Além disso, a chave para compreendermos essa faculdade é que “[...] os homens são interdependentes não apenas em suas necessidades e cuidados, mas em sua mais alta faculdade, o espírito humano [...]”,<sup>122</sup> de modo que a companhia e o convívio entre as pessoas é necessária tanto para julgar quanto para pensar. Porém, para entendermos por que Kant está inserido na tradição de pensamento filosófico e metafísico por Arendt, devemos compreender a diferença entre a capacidade da razão de buscar significado, e a capacidade da cognição de buscar o conhecimento.

A distinção que Kant faz entre *Vernunft* e *Verstand*, 'razão' e 'intelecto' [...] é crucial para nossa empreitada. Kant traçou essa distinção entre as duas faculdades espirituais após haver descoberto o 'escândalo da razão', ou seja, o fato de que nosso espírito não é capaz de um conhecimento certo e verificável em relação a assuntos e questões sobre os quais, no entanto, ele mesmo não se pode impedir de pensar. [...]. Assim, a distinção entre as duas faculdades, razão e intelecto, coincide com a distinção entre duas atividades espirituais completamente diferentes: pensar e conhecer; e dois interesses inteiramente distintos: o significado, no primeiro caso, e a cognição, no segundo. Embora houvesse insistido nessa distinção, Kant estava ainda tão fortemente tolhido pelo enorme peso da tradição metafísica que não pôde afastar-se de seu tema tradicional, ou seja, daqueles tópicos que se podiam *provar* incognoscíveis; e embora justificasse a necessidade da razão pensar além dos limites do que pode ser conhecido, permaneceu inconsciente ao fato de a necessidade humana de reflexão acompanhar quase tudo o que acontece ao homem, tanto as coisas que conhece como as que nunca poderá conhecer.<sup>123</sup>

Assim, para compreendermos a posição de Arendt diante dos pensamentos de Kant, devemos ter presente a distinção entre a busca por significado do pensamento, de um lado, e o desejo do conhecimento pela cognição, de outro. Além disso, os critérios e resultados da certeza e evidência, que são os critérios e resultados da cognição, não são aplicáveis ao pensamento e sua busca por significado. Quando ambos critérios são confundidos, emerge a tese fundamental das falácias metafísicas: a “[...] interpretação do significado no modelo de verdade”,<sup>124</sup> ou seja, quando os critérios da cognição são aplicados ao pensamento, poderíamos concluir de uma sentença significativa a sua verdade. Por isso mesmo que “[...] nem Kant nem seus sucessores prestaram muita atenção ao pensamento como uma atividade e ainda menos às experiências do ego pensante [...]”,<sup>124</sup> pois estavam envoltos pela crença de que seria possível, de alguma forma, saciar o desejo de conhecer os objetos que só podem ser pensados. Como aponta Arendt, para Kant, a investigação metafísica deveria conseguir “eliminar” os obstáculos que o intelecto coloca para a razão, a saber, que somente podemos conhecer aquilo que pode aparecer na experiência sensível. A razão, sem obstáculos, poderia finalmente apreender com certeza e evidência os objetos suprassensíveis. Contudo, há uma

<sup>122</sup> Ibid, p. 18.

<sup>123</sup> 2016a, p. 28, grifos da autora.

<sup>124</sup> Ibid., p. 30.

confusão nesse caminho porque, ao eliminar a exigência do intelecto pela referência ao que é sensível, Kant continua examinando os objetos do pensamento com os critérios da cognição. Assim, para Arendt, mesmo que Kant não participe da tradição de pensamento político, permanece na tradição de pensamento metafísico.

Essa nuance da posição de Arendt sobre Kant é importante para a questão da capacidade de julgar por duas razões. Em primeiro lugar, porque Arendt considera que há uma filosofia política “escondida” na discussão acerca da recém descoberta faculdade de julgar. Esse ponto é crucial, pois os escritos de Kant auxiliam Arendt na investigação e compreensão da capacidade de julgar e sua atividade. Em segundo lugar, porque mesmo que os escritos de Kant sejam decisivos para ajudar Arendt a pensar a capacidade de julgar, devemos ter presente que seus pensamentos ainda estão contidos na filosofia metafísica. De qualquer modo, ao destacar alguns pontos do pensamento kantiano, não pretendo com isso superestimar sua influência na obra de Arendt e em seus escritos sobre a vida do espírito; entretanto, tampouco podemos subestimar a importância de tais ideias para esboçarmos como Arendt descreveu a atividade da capacidade de julgar. A análise da vida do espírito, para Arendt, foi desencadeada pelo choque do julgamento de Eichmann e encontrou na atividade própria do pensamento a porta de entrada para a investigação da vida do espírito como um todo. Contudo, o contexto conceitual em que tal análise deve transcorrer é tal que não é possível e nem plausível pressupor qualquer distinção entre o “sensível” e o “suprassensível”. Como uma resposta a tradição metafísica e à suas falácias, Arendt afirma que “[...] *Ser e aparecer coincidem*”.<sup>125</sup> Um dos grandes desafios desse novo capítulo da obra de Arendt é, portanto, descrever as atividades espirituais evitando, sob quaisquer aspectos, as falácias metafísicas. Ou seja, é preciso descrever a vida espiritual, que pressupõe uma retirada do mundo das aparências sem, com isso, pressupor que há um mundo de objetos suprassensíveis.

#### 4.1 OS “DOIS MODELOS” DA CAPACIDADE DE JULGAR

Estive discorrendo sobre como o julgamento de Eichmann iniciou um novo capítulo nos pensamentos de Arendt, e esbocei algumas considerações sobre como esse novo ciclo de pensamentos influenciou a discussão sobre a capacidade de julgar. Segundo algumas pessoas que também se debruçaram na obra de Arendt a respeito dessa capacidade, tal transição de capítulos representou na verdade uma ruptura no modo como Arendt entende a capacidade de julgar. Dessa forma, não teríamos duas perspectivas sobre uma mesma capacidade: uma que

---

<sup>125</sup> Ibid., p. 35. Grifos da autora.

relaciona o julgar com a ação humana e, outra, que o relaciona com a vida do espírito. Teríamos, sim, dois modelos dessa capacidade que careceriam de unidade conceitual: o modelo do ator e o modelo do espectador. Quem primeiro nos falou sobre isso foi Ronald Beiner:

Como eu interpreto Arendt, seus escritos sobre o tema do julgamento recaem em duas fases mais ou menos distintas: inicial e tardia, prática e contemplativa. Estou ciente de que existem certos problemas envolvidos em dividir seus trabalhos em 'iniciais' e 'tardios'. Não seria razoável esperar qualquer divisão nítida em distintos períodos, e destacar uma data particular como a marca de uma ruptura clara entre 'inicial' e 'tardio' pareceria obviamente, em alguns aspectos, arbitrário; não se deve ficar surpreso ao encontrar uma sobreposição, tanto conceitual quanto cronológica, entre as duas 'fases'. O ponto da divisão, no entanto, é chamar a atenção para o fato de que, por exemplo, na discussão do 'pensamento representativo' em 'Verdade e Política' ainda não há a preocupação com o julgar como um atividade mental distinta (ou seja, como uma das três articulações da vida mental); aqui Arendt está preocupada apenas com o julgar como um traço da vida política. (De fato, foi apenas em um estágio relativamente tardio em seu pensamento que ela começou a ver o julgar como uma atividade mental autônoma, distinta do pensar e querer.). No que eu chamo de suas formulações 'tardias', ela não está mais preocupada com o julgar como um traço da vida política como tal. O que emerge em vez disso é uma concepção do julgar como uma articulação distinta do todo que compreende a vida da mente.<sup>126</sup>

Para Beiner, o pensamento de Arendt sobre a capacidade de julgar oscilou ao longo de suas obras de modo que, com o passar o tempo, passou a entender que o julgar é um ato solitário do espectador. A primeira fase das obras de Arendt sobre o julgar, para Beiner, é marcada principalmente pela ideia do “pensamento representativo” dos atores políticos que, para agirem, precisam colocar-se na perspectivas de outras pessoas que não eles mesmos. Ou seja, a ideia de que as pessoas “[...] podem agir como seres políticos porque conseguem entrar nos potenciais pontos de vista dos outros [...]”<sup>127</sup> é central para a primeira fase. A capacidade de julgar, assim, seria uma característica do ator político que age em meio ao espaço de aparências. Contudo, se analisarmos os escritos de Arendt “[...] da década de 1970, encontramos em suas reflexões sobre o julgar uma perceptível mudança de ênfase”.<sup>128</sup> Agora, o juízo não é mais uma prerrogativa do ator mas, sim, do espectador que reflete retrospectivamente. O ponto central da fase tardia, para Beiner, é que a capacidade de julgar é descrita como uma atividade espiritual, junto com o pensamento e a vontade, sendo especificamente a capacidade de lidar com o passado. Em conjunto com essa mudança de ênfase na análise da capacidade de julgar, Arendt teria removido a relevância política dessa capacidade, pois somente em momentos históricos muito específicos, como nos “tempos sombrios” das crises políticas, o pensamento e o julgamento adquiririam tal relevância. Além

<sup>126</sup> BEINER, 1989, p. 92, tradução nossa.

<sup>127</sup> Ibid., p. 93, tradução nossa.

<sup>128</sup> Ibid., p. 109, tradução nossa.

disso, segundo Beiner, devido ao fato de que Arendt deixou a escrita do livro “A vida do espírito” inacabada, a sua análise da vida espiritual contém um “impasse” teórico. Nesse livro, ela dedicou o primeiro capítulo à capacidade de pensar e, o segundo, à capacidade de querer. Arendt, de fato, pretendia terminar seu livro com um capítulo dedicado à capacidade de julgar, tendo em vista que “Pensar, querer e julgar são as três atividades espirituais básicas”.<sup>129</sup> Entretanto, para Beiner “O problema que foi central para o Querer concerniu à natureza da liberdade humana”<sup>130</sup> e, a vontade, por ser contingente e efêmera, não seria capaz de fornecer uma afirmação sólida para a liberdade. Essa afirmação dependeria, então, de uma terceira capacidade ainda não completamente descrita.

Assim a vontade, até mesmo retratada em sua luz mais favorável – na imagem de Agostinho sobre o milagre da natalidade – ainda carrega uma implicação de compulsão, em vez de uma atração positiva. Afinal, nós não escolhemos nascer; é algo que nos acontece, quer gostemos ou não. O problema continua: Como afirmar a liberdade? A vontade, com sua contingência radical, não oferece uma resposta convincente. Arendt descreve isso como um 'impasse,' e ela se volta para a faculdade de julgar como o único caminho de saída desse impasse. A noção de que nós *nascemos* para a liberdade de alguma forma sugere que nós estamos meramente fadados ou, pior, 'condenados' a sermos livres. Julgar, ao contrário, nos permite experienciar um senso de prazer positivo na contingência do particular.<sup>131</sup>

Esse impasse teórico está diretamente relacionado com a capacidade de julgar de duas formas. Em primeiro lugar, porque seria a capacidade de julgar a atividade do espírito que permitiria resolver esse impasse resultante das reflexões sobre a vontade na busca da afirmação da liberdade. Ao resolver esse impasse, resolveria também as perplexidades levantadas pelas reflexões sobre o pensamento pois, sem essa capacidade, tanto o que Arendt diz sobre o querer, ou vontade, quanto sobre o pensar, “[...] aquelas duas considerações em si mesmas permanecem deficientes sem a prometida síntese no julgamento”.<sup>132</sup> E, em segundo lugar, porque a possibilidade da resolução desse impasse pela capacidade de julgar demonstraria também a mudança de tom das discussões de Arendt e a consequente despolitização dessa capacidade, porque muito embora seja uma atividade espiritual de grande relevância, não é uma capacidade do ator político. De qualquer modo, para Beiner, Arendt esboça dois modelos conceitualmente distintos do que seria a capacidade de julgar. Esses dois modelos são manifestos em como Arendt caracteriza o “quem” que julga: em um primeiro momento, o *ator* político; em um segundo momento, o *espectador* que pondera o passado. Antes de destacar alguns pontos críticos sobre a distinção entre dois modelos da capacidade

<sup>129</sup> ARENDT, 2016, p. 87.

<sup>130</sup> BEINER, 1989, p. 117, tradução nossa.

<sup>131</sup> Ibid., p. 118, tradução nossa, grifo do autor.

<sup>132</sup> Ibid., p. 118, tradução nossa.

de julgar, abordarei a forma com que Seyla Benhabib descreve essa distinção.

A posição de Benhabib é semelhante à posição de Beiner, principalmente no que tange ao estabelecimento de uma cisão conceitual nas discussões de Arendt sobre a capacidade de julgar. Ou seja, para Benhabib, de fato a obra de Arendt nos fornece dois modelos dessa capacidade. Contudo, mesmo que para ambos o modelo do espectador seja caracterizado pela atividade espiritual que julga “[...] de modo a obter significado do passado”,<sup>133</sup> o modelo do ator é caracterizado de modo diferente. Para ela, esse primeiro modelo descrito por Arendt se caracterizaria pela preocupação em interligar o pensamento com o julgamento, ou seja, em como o pensamento permite que o ator julgue “[...] de modo a agir”.<sup>134</sup> A relação entre pensamento e julgamento teriam, juntas, uma importância moral e não diretamente política, pois Arendt “[...] estava preocupada com o julgamento como a faculdade de 'discernir o certo do errado’”.<sup>135</sup> Posteriormente e em contraste com essa primeira forma de abordar a capacidade de julgar, para Benhabib, Arendt aborda o julgar como uma capacidade que guia o contador de histórias ao considerar o passado. Assim caracterizada, o julgar é a capacidade do espectador que observa o mundo. Em um primeiro momento, então, a preocupação de Arendt em estabelecer a capacidade de julgar como uma virtude política a teria levado ao conceito aristotélico *phronesis* e, com isso, a política seria considerada como um ramo da razão prática. Porém, em um segundo momento, ao considerar a capacidade de julgar como a capacidade que guia o espectador do mundo, Arendt teria seguido os passos de Kant. Mas, ao adotar o modelo kantiano do que é a capacidade de julgar, a política deveria ser fundamentada em princípios morais universais. Para Benhabib, a própria noção de política de Arendt seria “[...] bastante inconcebível, até mesmo ininteligível [...]”<sup>136</sup> sem tais princípios universais. Assim, transição de modelo da capacidade de julgar, entre “ator” e “espectador”, coincidiria com a adoção do modo kantiano de compreensão dos juízos reflexivos, embora essa transição carregue um problema que Arendt não procurou resolver.

Por último, as reflexões de Arendt sobre o julgamento não apenas vacilam entre o juízo como uma faculdade moral, guiando a ação versus o julgamento como uma faculdade retrospectiva, guiando o espectador ou o contador de histórias; há uma perplexidade filosófica ainda mais profunda sobre o status do julgamento em sua obra. Isso diz respeito a sua tentativa de reunir a concepção Aristotélica do julgamento como um aspecto da *phronesis* com a compreensão Kantiana do julgamento como a faculdade do 'pensamento ampliado' ou 'pensamento representativo'.<sup>137</sup>

<sup>133</sup> BENHABIB, 2003, p. 175, tradução nossa.

<sup>134</sup> Ibid., p. 175, tradução nossa.

<sup>135</sup> Ibid., p. 174, tradução nossa.

<sup>136</sup> Ibid., p. 194, tradução nossa.

<sup>137</sup> Ibid., p. 175, tradução nossa, grifo da autora.



Essa perplexidade decorre da posição de Arendt de não ter se preocupado em fornecer quaisquer bases normativas para proposições políticas – deixando, por exemplo, a universalidade dos direitos humanos sem um fundamento teórico sólido. Se no modelo do ator a validade dos juízos é vista através da *phronesis*, sua validade depende do possível acordo circunscrito entre aqueles que estão na companhia do ator. Mas, sob a perspectiva do “pensamento alargado” a validade do juízo “aspira” uma universalidade através de um acordo possível entre todos. O problema, para Benhabib, é que embora Arendt tenha mudado sua concepção do que é a capacidade de julgar para um modelo “kantiano”, que requer alguma forma de normatividade para justificar a aspirada universalidade, “[...] não a encontramos envolvida em seus escritos com nenhum tipo de exercício de justificação normativa”.<sup>138</sup> Além disso, a transição entre modelos levou Arendt à uma descrição incoerente da articulação entre julgar e pensar. Ou seja, não explicou de que forma “[...] uma atitude de reflexão e exame moral, tal como ordenada pelo procedimento do pensamento ampliado [...]” está conectada com a “[...] ênfase Platônica na unidade e harmonia da alma consigo mesma [...]”.<sup>139</sup> Ou seja, no modelo do ator, para que Arendt conseguisse explicar a validade do julgamento moral do agente, o pensamento deveria relacionar-se com o juízo como a habilidade cognitiva de pensar com outras pessoas – a capacidade de julgar estaria próxima à *phronesis* aristotélica. No modelo do espectador, as atividades espirituais são consideradas em conjunto, e Arendt teria identificado na harmonia do pensamento em estar de acordo consigo mesmo as qualidades necessárias para o juízo – nesse aspecto, a capacidade de julgar estaria próxima ao juízo reflexivo kantiano. Dessa forma, Arendt não estabelece com exatidão como pensamento e julgamento se relacionam, pois fornece duas articulações antagônicas. Se, para estabelecer o juízo é preciso que o pensamento pense com outros, parece então impossível que consiga também estar harmônico consigo mesmo, já que a representação dos “outros” pelo pensamento implica, justamente, em considerar opiniões contrárias às próprias de quem está pensando. Assim, Arendt teria embaralhado a articulação do pensamento com o juízo, além de não fornecer bases normativas para os juízos morais.

De qualquer modo, tanto Beiner quando Benhabib concordam em subdividir a discussão sobre a capacidade de julgar em dois modelos e, também, concordam que a capacidade de julgar não é uma capacidade política. Para Beiner, ela é vista como uma capacidade do ator político somente nas obras “iniciais” e, com o decorrer do tempo, passou a ser descrita como a atividade do espectador afastado dos assuntos humanos. Para Benhabib, a

---

<sup>138</sup> Ibid., p. 194, tradução nossa.

<sup>139</sup> Ibid., p. 191, tradução nossa.

posição de Arendt é incoerente e, em decorrência disso, não fornece bases normativas sólidas para os juízos morais. Além de que, para ela, Arendt estaria fundamentalmente preocupada com o julgar como uma capacidade moral. Entretanto, para Dianna Taylor, mesmo que Arendt tenha mudado de perspectiva sobre como analisar a capacidade de julgar, isso não significa que haja uma mudança de “localidade” dessa capacidade, nem tampouco que descrever o julgamento como uma atividade espiritual implicaria em excluí-la como uma capacidade política. Segundo Taylor, pelo fato da obra de Arendt ser “[...] motivada pelo desejo de levantar e responder questões que ela achava convincente para pessoas pensando e agindo politicamente em seu tempo”,<sup>140</sup> nunca procurou ser uma pensadora sistemática nem tampouco estar vinculada a alguma escola tradicional de pensamento político ou filosófico. Seus escritos, “[...] e em particular sua obra sobre o juízo, é mais acuradamente vista como sua própria prática de pensamento”.<sup>141</sup> Segundo Taylor, devemos levar em conta que para Arendt as categorias tradicionais de pensamento entraram em colapso, de modo que todo o pensamento político posterior à Segunda Guerra Mundial teria como característica a não sistematicidade e a contingência. Assim, diante desse contexto, a saída encontrada por Arendt foi a de criar novas categorias de pensamento; seus escritos seriam então “exercícios de pensamento”, e não uma construção sistemática de ideias.

A própria natureza não sistemática das obras de Arendt, para Taylor, parece induzir a forma multifacetada com que as discussões sobre o julgar transcorreram, ao mesmo tempo em que também parecem complicar seu entendimento. O ponto relevante que Taylor demonstra é que, mesmo não sendo possível estabelecer algo como uma linha contínua nas reflexões de Arendt, ela não retira dessa capacidade seu traço político. Para Taylor, Beiner é um pensador central para aqueles que “[...] afirmam que Arendt, finalmente, rompe com sua conceitualização anterior, politicamente relevante, do julgamento”.<sup>142</sup> Segundo ela, a grande mudança no modo com que Arendt concebe a capacidade de julgar se deve à introdução da noção de um “espectador”, e tal introdução estaria diretamente relacionada com sua aproximação da filosofia kantiana. Tendo em vista que o capítulo final do livro “A vida do espírito” não foi escrito, suas obras sobre o julgar adquiriram uma conotação de trabalhos preliminares ou experimentais. Por causa disso, e pela sua maior proximidade com a filosofia kantiana no período tardio de suas obras, poderíamos ser tentados a escolher as “Lições sobre a filosofia política de Kant” como a obra que representa suas ideias derradeiras sobre a capacidade de julgar, tal como acredita Beiner.

---

<sup>140</sup> TAYLOR, 2002, p. 151.

<sup>141</sup> Ibid., p. 164.

<sup>142</sup> Ibid., p. 153, tradução nossa.

Embora Beiner esteja correto ao afirmar que Arendt concebe o juízo como uma faculdade distinta em sua obra tardia, disso não decorre necessariamente que o julgamento se torne despolitizado. O entendimento de Beiner sobre o relacionamento de Arendt com Kant sem dúvida contribui para sua afirmação. A obra de Kant certamente influenciou Arendt, mas ela não é, como Beiner parece pensar, sua 'discípula'. Os aspectos 'anti-tradicionais' da obra de Kant (instâncias em que ele se desvia tanto da filosofia crítica quanto da tradição filosófica) apelam a Arendt e, além disso, ela desenvolve esses aspectos de maneiras que o próprio Kant não faz.<sup>143</sup>

São duas as razões centrais, para Taylor, que a fazem sustentar que a mudança de postura de Arendt perante a capacidade de julgar não tornam essa capacidade apolítica. Em primeiro lugar, devemos colocar em perspectiva a ideia de que a capacidade de julgar, juntamente com o pensamento, são relevantes somente em momentos históricos específicos. Para Beiner, o julgamento somente adquire relevância política quando o próprio ato de pensar adquire caráter político, ou seja, somente em tempos em que a tirania impera e sequer pensar numa outra forma de governo é permitido. Entretanto, “Arendt afirma que tempos sombrios não são nem novos nem raros”<sup>144</sup> e, também, que muitas vezes a crise política não se manifesta somente onde há fome ou morte, mas também onde não há indignação perante tais tragédias. Devemos lembrar que, para Arendt, o espaço de aparências é constituído de pessoas que falam e agem em conjunto, e é nesse espaço o lugar que a política ocorre. Nesse sentido, quando a fala cessa de revelar o agente, ou seja, quando a fala se torna um instrumento para camuflar intenções veladas, as possibilidades de ação conjuntas diminuem; a atividade política é, assim, minada. Um exemplo claro disso ocorre quando agentes públicos ou representantes eleitos “mascaram” informações de interesse público ou deliberadamente as manipulam. A posição cínica de que, na política, “as coisas são assim mesmo”, também demonstra o enfraquecimento do espaço de aparências e das possibilidades de ação conjunta. O ponto que Taylor aponta é que o totalitarismo, como um exemplo de crise política, foi uma manifestação particular desses “tempos sombrios” e, como tal, não mais existe em nosso mundo. Contudo, “[...] os efeitos do totalitarismo em particular e das formas prévias de tempos sombrios mais geralmente persistem e continuam a se manifestar de novas maneiras”.<sup>145</sup> Dessa forma, pensar e julgar não são relevantes somente quando a crise política se impõe sobre nós. No limite, não perdem nunca sua relevância política, pois estão diretamente relacionados com o lugar e com a atividade da política.

O outro ponto mencionado por Taylor é que a aproximação de Arendt da obra kantiana não despolitiza a capacidade de julgar porque Arendt, em grande medida, se apropria dos

<sup>143</sup> Ibid., p. 159, tradução nossa.

<sup>144</sup> Ibid., p. 156, tradução nossa.

<sup>145</sup> Ibid., p. 158, tradução nossa.

conceitos kantianos e não os subscreve.

Arendt molda sua noção do espectador depois de Kant. Como ele, ela considera que o ponto de vista dos espectadores é fundamental no julgamento, ela não localiza os espectadores fora da esfera dos assuntos humanos, e ela lida com os espectadores no plural. Além disso, ela acha valiosas suas conceituações de 'pensamento alargado' e imparcialidade. Ao mesmo tempo, no entanto, a conceituação de Arendt dos espectadores e seu papel no julgamento difere de Kant em dois aspectos importantes.<sup>146</sup>

Segundo Taylor, Arendt radicaliza o aspecto político dos espectadores kantianos, além de entender a sua imparcialidade de forma diferente. Sobre o primeiro aspecto, Arendt “[...] vincula o carácter antiautoritário do julgar com a capacidade dos espectadores de pensar criticamente”.<sup>146</sup> O pensamento crítico, distinto do dogmático e do especulativo, possui um valor político intrínseco e antiautoritário porque é disruptivo por natureza. Isso é importante porque todo pensamento crítico sempre poderá entrar em confronto com o *status quo* e, conseqüentemente, com o poder político estabelecido. Essa noção de pensamento crítico de Arendt se assemelha com a noção kantiana do uso público da razão, dado que “[...] quando as pessoas pensam publicamente elas não estão sujeitas a nenhuma autoridade externa”.<sup>147</sup> Contudo, segundo Taylor, o problema que Arendt teria visto na posição kantiana é que, embora o uso público da razão pressuponha a presença de outras pessoas, para adquirir legitimidade tal tipo de pensamento deveria estar submetido a limites autoimpostos. Ou seja, o público espectador que pensa em conjunto deve pensar sob determinados princípios universalmente válidos, além de aplicá-los da mesma maneira. Assim, para Arendt, Kant teria paradoxalmente silenciado o potencial disruptivo que descobrira no uso público da razão. Segundo Taylor, o pensamento antiautoritário dos espectadores sem a necessidade de padrões universais de validação “[...] constitui uma reconceituação politicamente relevante do uso público da razão, que leva a pluralidade em conta”.<sup>148</sup> Além disso, qualquer estabelecimento de padrões universalmente válidos é, para Arendt, contrário à pluralidade humana.

O segundo ponto de divergência entre Arendt e Kant que nos fala Taylor também envolve a recusa de Arendt de qualquer forma de universalidade. A imparcialidade e, com isso, a perspectiva própria do espectador, é alcançada formalmente para Kant. Ou seja, nem o particular que está sendo julgado e nem as opiniões dos outros espectadores são relevantes para alcançar a imparcialidade necessária para julgar. Essa imparcialidade kantiana é alcançada ao colocar-se no lugar de “qualquer um”. A imparcialidade é assim formal porque

<sup>146</sup> Ibid., p. 159, tradução nossa.

<sup>147</sup> Ibid., p. 160, tradução nossa.

<sup>148</sup> Ibid., p. 161, tradução nossa.

esse “qualquer um” a quem se colocar no lugar não é concebido a partir da base de experiências concretas daquele que julga mas, na terminologia kantiana, é concebido *a priori*.

O ponto de vista geral descrito por Arendt diverge de maneiras importantes da universalidade kantiana. Embora considerar os pensamentos e opiniões de outros com o propósito de formular juízos seja uma atividade 'interna' ou mental para Arendt, quando a imaginação 'vai visitar' alguém não está apenas levando em conta a posição de 'todos' no sentido de 'qualquer um'. [...] Se a pessoa que julga leva em consideração o pensamento e opiniões de outros, então esses outros devem realmente transmitir seus pensamentos e opiniões para ela ou para ele. Que julgar 'depende' da presença de outras pessoas apoia ainda mais a ideia de que 'aqueles que estão presentes' não são meramente passivos; para que o julgar preserve a pluralidade e seja verdadeiramente público, deve ser uma prática interativa.<sup>149</sup>

Para Kant, a imparcialidade do espectador é alcançada em função da universalidade da razão humana, e não da universalidade de certos princípios. De outra forma, para Arendt, que abre mão de qualquer tipo de universalidade, a imparcialidade é alcançada pela consideração dos diversos pontos de vista de pessoas que efetivamente entraram em contato com a pessoa que julga. Isso quer dizer que, para alcançar a imparcialidade do espectador do mundo, são necessárias outras pessoas que nos levem para além do nosso próprio ponto de vista, que nos ensinem algo de novo para que, ao julgarmos, tenhamos a possibilidade de levar em conta o máximo de visões de mundo quanto for factível. Os pontos levantados por Taylor nos permitem compreender que Arendt, ao pensar a capacidade de julgar, não mudou sua perspectiva porque percebeu que a capacidade de julgar tinha uma relevância política menor. Os escritos de Arendt manifestam seu próprio pensamento antitradicional e, se reformulou o modo de abordagem da capacidade de julgar, foi porque novos fatos políticos, como a presença no julgamento de Eichmann, a envolveram e desencadearam novos questionamentos que ainda não tinham sido feitos. O interesse pela vida do espírito e o apoio encontrado em Kant, da mesma forma que a caracterização do espectador do mundo como o personagem que julga, não demonstram enfim um afastamento das questões políticas, mas uma busca pelas suas raízes em um terreno que não pode mais rogar para si um fundamento universalmente válido.

Se não é possível fundamentar, através da obra de Arendt, a noção de um espectador apolítico, as posições de Beiner e Benhabib se tornam insustentáveis. Para Beiner, Arendt descreveu a capacidade de julgar como uma capacidade do espectador somente no que chamou de fase “tardia”, sendo antes descrita como uma capacidade do “ator”. Porém, desde muito cedo em sua obra é possível encontrar a noção de que *há atividades espirituais* e, também, de que a capacidade de julgar é uma delas. Contudo, nesse momento anterior, a

<sup>149</sup> Ibid., p. 162-163, tradução nossa.

noção do que seriam tais “atividades espirituais” ainda é incipiente. Em uma das obras inacabadas de Arendt, escrita em paralelo ao livro “A condição humana” e muito antes das “Lições sobre a filosofia política de Kant”, já escrevia sobre uma capacidade que “[...] insiste e deve insistir em julgar de forma direta e sem parâmetros [...]”.<sup>150</sup> Para Benhabib, de outro modo, a própria noção de “política” para Arendt perderia seu sentido sem uma forma de fundamentação normativa, de modo que a validade dos juízos dependeria dessa fundamentação. Entretanto, Benhabib não percebeu que não foi arbitrária a ausência de tal fundamento normativo. A tentativa de implementar padrões universalmente válidos na esfera política é um traço da tradição de pensamento político, e Arendt busca um caminho de compreensão das questões que levanta afastada dessa tradição. Entretanto, ainda assim, Beiner e Benhabib pontuam duas questões relevantes para a discussão sobre a capacidade de julgar. Para Beiner, a relação entre a capacidade de julgar e a de querer ainda deveria ser melhor compreendida para que Arendt resolvesse o que chamou de “impasse teórico”. A apazibilidade do ato de julgar parece indicar, dessa forma, uma relação com a vontade. Para Benhabib, a relação entre a capacidade de pensar e a de julgar é problemática porque Arendt não descreveu adequadamente como ambas capacidades podem trabalhar em conjunto. Mas, enfim, qual é a relação entre a capacidade de julgar e as outras atividades fundamentais do espírito?

#### 4.2 O JULGAR E AS OUTRAS CAPACIDADES DO ESPÍRITO

São duas as obras centrais de Arendt para entendermos a atividade da capacidade de julgar no contexto da vida do espírito. As “Lições sobre a filosofia política de Kant”, de um lado, e “A vida do espírito”, de outro. Nas Lições sobre a filosofia política de Kant, Arendt aborda a capacidade de julgar diretamente. Contudo, devemos ter em vista que seu objetivo nesse texto é descrever a filosofia política que Kant nunca teria escrito. Mesmo que Arendt considere a obra kantiana como um todo, sua atenção está especialmente focada no modo como Kant aborda a capacidade de julgar. A filosofia política de Kant, para Arendt, “esconde-se” nessa capacidade. De outro modo, no livro “A vida do espírito”, que deveria conter um capítulo dedicado à capacidade de julgar, Arendt aborda essa capacidade apenas de forma passageira. Essas abordagens se encontram dispersas pelos capítulos dedicados ao pensar e ao querer, de modo que a capacidade de julgar é, em grande parte, citada em relação a essas

<sup>150</sup> LUDZ (Org.), ARENDT, 1998, p. 33. Fragmento datilografado, escrito aproximadamente entre 1956 e 1957. Este fragmento constitui parte dos esboços do livro que viria a ser chamado de “Introdução na política”. Sobre a datação do fragmento, conf. p. 141-142.

outras atividades fundamentais. A seu modo, essas duas obras nos fornecem, se as considerarmos lado a lado, um grande panorama sobre a capacidade de julgar. De um lado, temos uma abordagem direta da atividade de julgar, de outro, as relações e inter-relações que tal capacidade estabelece com as outras capacidades do espírito.

Embora possamos traçar um panorama sobre a capacidade de julgar e sua atividade, parece que continuamos apenas com a promessa de que as discussões sobre o julgar nos forneçam respostas a certas perplexidades filosóficas. Nas páginas finais do capítulo sobre o pensamento em “A vida do espírito”, Arendt descreve em breves palavras alguns dos seus intuítos em relação ao capítulo sobre o julgar. A principal hipótese, que a faria analisar essa capacidade como uma capacidade autônoma, seria “[...] a de que os juízos não são alcançados por dedução ou por indução; em suma, eles não têm nada em comum com as operações lógicas [...]”.<sup>151</sup> Ou seja, os nossos juízos são formulados segundo um critério próprio e específico da capacidade de julgar. Diferentemente da atividade do pensamento que, em uma retirada radical do mundo das aparências, lida com objetos abstratos ou conceitos gerais, a capacidade de julgar lida diretamente com particulares. Após a retirada do mundo empenhada pelo pensamento, o espírito, ao se voltar novamente para o mundo das aparências particulares, “[...] necessita de um novo 'dom' para lidar com elas”.<sup>152</sup> Dessa forma, a capacidade de julgar, sendo a capacidade de lidar com particulares segundo um critério próprio, deve ser considerada como uma capacidade espiritual distinta das outras, de modo que “[...] então teremos que lhe atribuir o seu próprio *modus operandi*, a sua própria maneira de proceder”.<sup>153</sup> O ponto intrigante aqui é a afirmação de Arendt que tal descrição da atividade de julgar “[...] tem relevância para todo um conjunto de problemas assombra o pensamento moderno [...]”.<sup>154</sup> Para ela, a compreensão da atividade de julgar permitira uma nova abordagem sobre a relação entre teoria e prática, assim como do conceito de “história”, além de poder esclarecer o caminho para uma teoria ética. O modo como a descrição da capacidade de julgar afetaria as discussões relacionados a tais temas – a relação entre teoria e prática, a ética e o conceito de “história” – poderia ser considerada a grande incógnita da discussão tardia sobre a capacidade de julgar na obra de Arendt. Ou seja, a afirmação de Arendt citada acima enuncia o intuito de não apenas descrever a atividade de julgar mas, também, de apresentar as consequências filosóficas que decorreriam da sua própria concepção sobre essa capacidade.

Entretanto, mesmo se não pudermos saber quais seriam exatamente as consequências

---

<sup>151</sup> ARENDT, 2016a, p. 238.

<sup>152</sup> Ibid., p. 238.

<sup>153</sup> Ibid., p. 239, grifos da autora.

<sup>154</sup> Ibid., p. 239.

filosóficas que Arendt vislumbrou e em como ela efetivamente responderia ao conjunto de problemas que “assombrou” o pensamento moderno, podemos estabelecer com algum rigor qual é o modo de proceder da atividade de julgar. Conseguiríamos, assim, ao menos esclarecer como a capacidade de julgar julga. Retomando: nos capítulos anteriores desta dissertação procurei mostrar de que forma duas “ideias-chave” esboçavam a capacidade de julgar sob o contexto da teoria da ação de Arendt. Nesse sentido, poderíamos descrever a capacidade de julgar em sua forma “bruta”, ou seja, ela é a capacidade autônoma do espírito que subsume o particular sem conceitos prévios, considerando perspectivas de outras pessoas em pensamento. Agora, sob o contexto conceitual da vida do espírito, poderíamos descrevê-la de modo semelhante: é a *atividade fundamental* do espírito que subsume o particular sem conceitos prévios, tendo como critério de validade de seus juízos a amplidão de sua comunicabilidade.

Mesmo sendo uma atividade fundamental e autônoma, a capacidade de julgar não é uma capacidade independente. No entanto, são as relações estabelecidas entre o julgar e as outras capacidades do espírito, sejam elas atividades fundamentais ou não, que nos permitem compreender como, exatamente, transcorre a própria *atividade* de julgar.

Há duas operações do espírito no juízo. Há a operação da imaginação, em que são julgados objetos não mais presentes, que foram removidos de nossa percepção sensível imediata e, portanto, não mais nos afetam diretamente; e todavia, mesmo removidos dos sentidos externos, eles tornam-se agora objetos para os sentidos internos. [...] Essa operação da imaginação prepara o objeto para a 'operação de reflexão'. E essa segunda operação – a operação de reflexão – é a verdadeira atividade de julgar alguma coisa.<sup>155</sup>

Arendt, aqui, decompõe a atividade de julgar em dois movimentos do espírito: imaginar e refletir. A imaginação não é uma atividade fundamental do espírito, mas é a própria condição para que as atividades espirituais ocorram. Isso porque é a imaginação a capacidade de fazer com que “apareça” algo para nosso espírito, algo que não está presente aos nossos sentidos. O próximo passo é, então, uma determinada forma de reflexão. É importante termos em conta que todas as três atividades fundamentais do espírito possuem algum movimento reflexivo, como se verá posteriormente. De qualquer modo, a reflexividade do juízo, “a verdadeira atividade de julgar alguma coisa”, discrimina, escolhe, aprova ou não aquilo apresentado pela imaginação. Esse movimento reflexivo do juízo – que culmina no ato próprio de *julgar* – tem como critério de validade “[...] a comunicabilidade, e a regra de sua

---

<sup>155</sup> ARENDT, 1993, p. 88.



decisão é o senso comum”.<sup>156</sup> Para Arendt, o “senso comum”<sup>157</sup> é uma capacidade do espírito que age como um sentido além dos sentidos propriamente biológicos. É o sentido comum ou comunitário que tanto proporciona a união dos sentidos do corpo para que trabalhem em conjunto, quanto nos ajusta a uma determinada comunidade de pessoas. O sentido comum, justamente por ser responsável pela adequação de alguém a uma comunidade de pessoas, está na base da comunicação e, portanto, na raiz da validação dos nossos juízos.

A noção de “sentido comum” é um dos pontos centrais para a presente discussão, em grande parte por ter uma função relevante para a realização dos juízos mas, também, por ser um exemplo da apropriação de Arendt dos conceitos kantianos, juntamente com a imaginação. Segundo Arendt, para Kant, a capacidade de *sensus communis* é onde “[...] a própria humanidade do homem se manifesta [...]”.<sup>158</sup> É o *sensus communis*, ou sentido comum, a capacidade de representar perspectivas de outras pessoas em nosso espírito e, por isso, é o que possibilita a chamada “mentalidade alargada”. A imaginação e a reflexão, juntas, tornam possível “[...] aquela imparcialidade relativa que é a virtude específica do juízo”,<sup>159</sup> porque o nosso próprio ponto de vista é desconsiderado, ao julgarmos, em detrimento das perspectivas de outras pessoas. Os objetos, preparados e apresentados ao espírito pela imaginação, estão passíveis de serem objetos de reflexão. A reflexão sobre os objetos dados pela imaginação afeta o espírito como uma sensação, de modo que essa “sensação” – a apazibilidade ou não – não tem como objeto aquilo dado pelos sentidos, mas o produto próprio da imaginação. É o movimento reflexivo do juízo o que apraz ou não, ou seja, aquilo que “agrada” não decorre dos objetos dos sentidos, mas de como o dado da imaginação afeta a reflexão do espírito. Ou seja, apraz o próprio ato de julgar, a reflexão do espírito “agrada” ao espírito, e não aos sentidos do corpo. “Essa reflexão me afeta *como se* fosse uma sensação e, precisamente, uma sensação de gosto, o sentido discriminador, de escolha”.<sup>160</sup> O olfato e o paladar, diferentemente dos sentidos “objetivos” como a visão e o tato, não apresentam ao nosso espírito objetos externos a nós mesmos, mas apenas sensações. Por causa disso, pareceria improvável comunicar alguma coisa ou estabelecer um discurso significativo sobre tais sensações, já que não temos um objeto que possa ser observado por mais de uma pessoa ao mesmo tempo. Contudo, inclusive debatemos o sal ou o tempero de uma refeição, por exemplo. Nosso paladar se tornaria mais aguçado com tais debates, pois quando estivéssemos

---

<sup>156</sup> Ibid., p. 89.

<sup>157</sup> Entendo serem equivalentes as expressões “senso comum”, “sentido comum” e “sentido comunitário”.

<sup>158</sup> Ibid., p. 90.

<sup>159</sup> Ibid., p. 94.

<sup>160</sup> Ibid., p. 92, grifo nosso. Arendt utiliza-se da sensação do gosto, a união das sensações do paladar e do olfato, como uma metáfora para o momento em que o ego judicante se manifesta.

novamente diante da sensação salgada, teríamos como imaginar as opiniões das pessoas que eventualmente narraram suas próprias experiências e seu gosto. “Em outras palavras, o elemento não-subjetivos nos sentidos não objetivos é a intersubjetividade”.<sup>161</sup> O juízo, de modo semelhante, mesmo sendo uma atividade autônoma do indivíduo, nunca julga com base somente nas perspectivas próprias daquele que está julgando.

O 'isto me agrada ou desagrada' que, na qualidade de sentimento, parece ser totalmente privado e incomunicável, está na verdade enraizado nesse senso comunitário e, portanto, aberto à comunicação uma vez que tenha sido transformado pela reflexão, que leva em consideração todos os outros e seus sentimentos. Esses juízos nunca têm a validade das proposições cognitivas ou científicas, que, propositalmente falando, não são juízos. (Se dizemos 'o céu é azul' ou 'dois e dois são quatro', não estamos 'julgando'; estamos dizendo o que é, compelidos pela evidência de nossos sentidos ou de nosso espírito.) Do mesmo modo, nunca podemos forçar ninguém a concordar com nossos juízos – 'isso é belo' ou 'isso é errado'. (Kant não acredita que os juízos morais sejam o produto da reflexão e da imaginação; desse modo, eles não são juízos, propriamente falando); podemos apenas 'cortejar' ou 'pretender' a concordância de todos. E nessa atividade persuasiva apelamos, na verdade, para o 'senso comunitário'. Em outras palavras, quando julgamos, julgamos como membros de uma comunidade.<sup>162</sup>

A atividade de julgar é, portanto, um determinado movimento reflexivo do espírito – um movimento reflexivo que, ao considerar as perspectivas de outras pessoas, apraz ou não. Como dito anteriormente, esse movimento, embora autônomo, não acontece de forma isolada. Arendt aponta duas capacidades que estão diretamente relacionadas com o julgar: a imaginação e o sentido comum. Se a imaginação prepara o espírito para julgar, é apelando ao sentido comum que o julgamento adquire sua validade específica. Além dessas duas capacidades do espírito, também as atividades de pensar e querer estão relacionadas com a atividade de julgar. Mas, antes de abordarmos as relações das atividades do espírito entre si, começarei destacando brevemente dois pontos sobre como Arendt compreende o papel da imaginação na vida do espírito e, especificamente, na capacidade de julgar.

O primeiro ponto se refere, como mencionado acima, à ideia de que é a imaginação a capacidade de fazer com que apareça “algo” para o espírito. Isso é importante porque as atividades espirituais, “invisíveis”, acontecem em meio ao mundo de aparências e em um ser que participa desse mundo através de seu corpo. Assim, as atividades do espírito somente ocorrem a partir de uma retirada deliberada desse espaço de aparências, ou seja, de uma retirada do mundo que aparece aos sentidos. É a imaginação que torna possível a vida espiritual, uma vez que “*Todo ato espiritual repousa na faculdade do espírito de ter presente*

---

<sup>161</sup> Ibid., p. 86.

<sup>162</sup> Ibid., p. 93.

*para si o que se encontra ausente dos sentidos*”.<sup>163</sup> Se a memória permite que a lembrança apresente ao espírito aquilo que não é mais e, se a vontade antecipa aquilo que ainda não é, através da capacidade de ter presente ao espírito algo que não se encontra presente aos sentidos podemos “[...] dizer 'não mais', e construir um passado para nós mesmos, ou dizer 'ainda não', e nos preparar para o futuro”.<sup>163</sup> Dessa forma, a vontade consegue ir além do desejo e transformá-lo em uma intenção e, o juízo, consegue livrar-se das idiossincrasias pessoais e alcançar a imparcialidade necessária para julgar. Mas, se é a imaginação a capacidade sem a qual a vida do espírito não existiria, a capacidade de pensar é o combustível que movimenta o espírito. Ou seja, o pensamento “prepara” os objetos particulares, dados pela imaginação e não pelos sentidos, para que o espírito possa manejá-los.

Parece-me errado tentar estabelecer uma ordem hierárquica entre as atividades do espírito; mas também me parece inegável que existe uma ordem de prioridades. Se o poder da representação e o esforço para dirigir a atenção do espírito para o que escapa da atenção da percepção sensível não se antecipassem e preparassem o espírito para refletir, assim como para querer e para julgar, seria impossível pensar como exerceríamos o querer e o julgar, isto é, como poderíamos lidar com coisas que ainda não são, ou que já não são mais. Em outras palavras, aquilo que geralmente chamamos de 'pensar', embora incapaz de mover a vontade ou de prover o juízo com regras gerais, deve preparar os particulares dados aos sentidos, de tal modo que o espírito seja capaz de lidar com eles na sua ausência; em suma, ele deve *de-sensorializá-los*.<sup>164</sup>

O pensamento, ao de-sensorializar os objetos dados pela imaginação, cria objetos que o espírito é capaz manejar – os objetos de pensamento. Esses objetos de pensamento, ao serem guardados pela memória, podem ser trazidos à tona a qualquer momento em que o pensamento “precisar” deles. Isso é importante para entendermos a relação específica entre a imaginação e a capacidade de julgar, a saber, que a imaginação é capaz de fornecer um certo tipo de exemplo que “[...] contém em si mesmo, ou se supõe conter, um conceito ou regra geral”.<sup>165</sup> Para entendermos como a imaginação é capaz de fornecer para a capacidade de julgar esse tipo de exemplo, precisamos demarcar brevemente a distinção entre a memória e a lembrança. A imaginação, a capacidade de tornar presente ao espírito o que está ausente na percepção sensível, forma uma “imagem” que representa aquilo que foi percebido pelos sentidos. O que a memória guarda, além dos próprios objetos de pensamento, são essas representações da imaginação. Os objetos da imaginação, guardados pela memória, somente tornam-se objetos de pensamento “[...] quando o espírito ativa e deliberadamente relembra, recorda e seleciona do arquivo da memória o que quer que venha a atrair seu interesse a ponto

<sup>163</sup> ARENDT, 2016a, p. 94, grifos da autora.

<sup>164</sup> Ibid., p. 95, grifos da autora.

<sup>165</sup> ARENDT, 1993, p. 107.

de induzir a concentração [...]”.<sup>166</sup> Toda lembrança, dessa forma, é um pensamento, pois o que lembramos não é aquilo que propriamente experienciamos ou imaginamos algum dia. A lembrança, para Arendt, é a transformação de algo na memória em objeto de pensamento, do mesmo modo que “[...] o pensamento sempre implica lembrança; todo pensar é, estritamente falando, um re-pensar”.<sup>154</sup> Contudo, os objetos de pensamento não são as “imagens” da imaginação, mas o produto da de-sensorialização de tais imagens, efetivada pelo pensamento. Nessa articulação entre imaginação e pensamento, os objetos de pensamento são criados e podem ser guardados pela memória, e por isso podem também sempre ser trazidos novamente para o espírito pela lembrança. A memória daquele que se dispõe a pensar, dessa forma, a cada dia se torna um pouco mais enriquecida e fértil. A imaginação, diante disso, tem à sua disposição um vasto acervo pela qual pode criar os exemplos que tanto auxiliam a capacidade de julgar.

O exemplo é o particular que contém em si, ou que se supõe conter, um conceito ou regra geral. Por exemplo: como estamos aptos a julgar, a avaliar um ato como corajoso? Quando julgamos, dizemos espontaneamente, sem derivar de quaisquer regras gerais: 'Este homem é corajoso!'. Se fôssemos gregos, teríamos nas 'profundezas de nosso espírito' o exemplo de Aquiles. Novamente, a imaginação é necessária: devemos ter Aquiles presente mesmo se ele certamente está ausente. Se dizemos de alguém que ele é bom, temos no fundo de nossos espíritos o exemplo de São Francisco ou de Jesus de Nazaré. O juízo tem validade exemplar na medida em que o exemplo é corretamente escolhido. Ou, para tomar um outro exemplo: no contexto da história francesa, posso falar de Napoleão Bonaparte como um homem particular; mas a partir do momento em que falo do bonapartismo, fiz de Napoleão um exemplo. A validade desse exemplo será restrita àqueles que possuem de Napoleão uma experiência particular, seja como seus contemporâneos, seja como herdeiros dessa tradição histórica particular. A maior parte dos conceitos nas ciências políticas e históricas possui essa natureza restrita; eles tem sua origem em algum incidente histórico particular e procedemos de modo a torná-los 'exemplares' – de modo a ver no particular o que é válido para mais de um caso.<sup>167</sup>

A capacidade de julgar, portanto, é auxiliada pela imaginação que, além de permitir ao espírito a retirada do mundo das aparências, fornece ao julgar exemplos particulares que contém em si um conceito ou regra geral. É importante destacar que Arendt concebe essa função da imaginação em analogia à função, dada por Kant, da imaginação de formar os “esquemas” para os juízos determinantes. Segundo Arendt, para Kant a imaginação auxilia a sensibilidade “[...] não apenas como um socorro para o conhecimento, mas para reconhecer a identidade do múltiplo”.<sup>168</sup> Contudo, se, para Kant, a imaginação auxilia na determinação do particular pelo universal através dos “esquemas”, para Arendt, a imaginação auxilia a capacidade de julgar fornecendo “exemplos”. De qualquer modo, a produção desse tipo

<sup>166</sup> ARENDT, 2016a, p. 96.

<sup>167</sup> ARENDT, 1993, p. 107.

<sup>168</sup> Ibid., p. 106.

específico de exemplos somente é possível porque pensamos e, também, porque temos a capacidade de reter em nosso espírito os “resultados” do pensamento e da imaginação. Com isso, além de esclarecermos o papel da imaginação em relação à capacidade de julgar, começamos também a esclarecer a relação entre o pensamento e essa capacidade. Se o pensamento auxilia a capacidade de julgar indiretamente ao tornar possível a criação de exemplos pela imaginação, o pensamento também mantém uma relação direta com a capacidade de julgar.

A relação entre a capacidade de julgar e a capacidade de pensar começou a ser traçada por Arendt ainda no início de sua investigação sobre as atividades espirituais. O relato do julgamento de Eichmann, publicado por ela em forma de livro e artigos na imprensa, foi recebido de forma controversa pelo público leitor. “A controvérsia invariavelmente se propunha a toda espécie de questões estritamente morais, muitas das quais nunca tinham me ocorrido, enquanto outras tinham sido mencionadas por mim apenas de passagem”.<sup>169</sup> Arendt acreditava que ainda era comum a crença de que é melhor sofrer o mal do que cometê-lo, mas “[...] essa crença revelou-se um erro”.<sup>169</sup> Para Arendt, tal crença é uma proposição moral que está relacionada com a capacidade de pensar e a de julgar. A capacidade de julgar está imbricada nas questões morais, e isso se torna evidente para Arendt ao se perguntar o que diferenciava ou o que faziam de diferente as pessoas que, nos regimes totalitários, não aceitavam se submeter ao *status quo* desses regimes. A resposta “[...] é relativamente simples: os não-participantes, chamados irresponsáveis pela maioria, foram os únicos que ousaram julgar por si próprios [...]”, de modo que não julgavam segundo algum critério ou regra de moralidade, mas “[...] porque não estavam dispostos a conviver com assassinos – eles próprios”.<sup>170</sup> Para Arendt, esse tipo de juízo moral somente é efetivado quando nos dispomos a entrar “[...] naquele diálogo silencioso entre mim e mim mesma que, desde Sócrates e Platão, chamamos geralmente de pensar”.<sup>158</sup> Ou seja, o solilóquio do pensamento, de alguma forma, anima a capacidade de julgar a efetuar seus julgamentos.

A faculdade de julgar particulares (como Kant descobriu), a habilidade de dizer 'isto está errado', 'isto é belo', etc. não é equivalente à faculdade do pensamento. O pensamento lida com invisíveis, com representações de coisas que estão ausentes; o juízo sempre envolve particulares e coisas que estão à mão. Mas os dois se interligam de um modo bem semelhante ao que liga a consciência e a consciência moral. Se o pensamento, o dois em um do diálogo sem som, realiza a diferença no interior de nossa identidade assim como é dada na consciência, tendo como subproduto a consciência moral, então o juízo, o subproduto do efeito liberador do pensamento, realiza o pensar, torna-o manifesto no mundo das aparências, onde jamais estou só e onde estou sempre ocupado demais para poder pensar. A

<sup>169</sup> ARENDT, 2004b, p. 80.

<sup>170</sup> Ibid., p. 106-107.

manifestação do vento do pensamento não é um conhecimento; é a habilidade de distinguir o certo do errado, o belo do feio. E nos raros momentos em que as cartas estão abertas sobre a mesa, isso pode, de fato, impedir catástrofes, ao menos para mim mesmo.<sup>171</sup>

A relação entre pensamento e julgamento não é uma relação de mão única. O julgamento, ao ser efetuado, “realiza” o pensamento no mundo das aparências e não apenas é animado por ele. Para melhor compreendermos a afirmação de Arendt de que a capacidade de pensar e a capacidade de julgar estão interligadas, precisamos considerar brevemente a atividade do pensamento em dois pontos específicos. De um lado, precisamos entender a afirmação de Arendt de que o pensamento está “fora de ordem”. Isso nos permitirá compreender porque o pensamento desencadeia ou aviva a capacidade de julgar. Por outro lado, precisamos entender o diálogo ou conflito próprio do pensamento. Os meandros desse conflito que o espírito trava consigo mesmo ao pensar nos fornecerão uma compreensão maior da função que o sentido comum tem para a capacidade de julgar, assim como o porquê de ser através do juízo que o pensamento se torna manifesto no mundo das aparências.

Como dito anteriormente neste capítulo, Arendt, em uma resposta às falácias metafísicas, afirma que “*Ser e Aparecer coincidem*”.<sup>172</sup> Ou seja, nascemos em um mundo “mobiliado” com uma infinidade de coisas – vivas, mortas, inorgânicas, flúidas ou sólidas, etc. – e todas elas aparecem para seres que detêm receptores de aparências ou sentidos. Tudo aquilo que é depende de criaturas vivas para que possa aparecer, de modo que nada que é, é no singular. Ou seja, toda existência que aparece, seja ela da matéria inorgânica quanto a matéria viva, pressupõe um espectador para o qual essa existência pode aparecer e de fato aparece. Essa coincidência entre “ser” e “aparência” pode parecer confusa para o filósofo, acostumado a postular um verdadeiro ser por trás da mera aparência. Não seria de se estranhar se fosse assim, pois tradicionalmente o filósofo passa a vida fechando os olhos do corpo para abrir os olhos do espírito. Mas, embora as atividades espirituais pressuponham esse “fechar os olhos do corpo”, enquanto ser vivo, todo filósofo permanece como uma criatura do mundo, e não está aqui apenas observando o fluxo contínuo do tempo e o que transcorre nele. Enquanto ser vivo, toda pessoa está apta com seu corpo a viver em um mundo onde “ser” e “aparecer” coincidem, e o espírito não emerge apartado disso.

A primazia da aparência, para todas as criaturas vivas perante as quais o mundo aparece sob a forma do parece-me, é de grande relevância para o tópico com o qual vamos lidar – as atividades espirituais que nos distinguem das outras espécies de animais. Pois, embora haja grandes diferenças entre essas atividades, todas elas têm

<sup>171</sup> ARENDT, 2006c, p. 168.

<sup>172</sup> ARENDT, 2016a, p. 35, grifos da autora.

em comum uma *retirada* do mundo tal como ele nos aparece, e um movimento para trás em direção ao seu eu. Isso não causaria maiores problemas se fôssemos meros espectadores, criaturas divinas lançadas no mundo para cuidar dele, dele tirar proveito e com ele nos entreter, mas tendo ainda alguma outra região como hábitat natural. Contudo, *somos do mundo, e não apenas estamos nele*; também somos aparências, pela circunstância de que chegamos e partimos, aparecemos e desaparecemos; e embora vindos de lugar nenhum, chegamos bem equipados para lidar com o que nos apareça e para tomar parte no jogo do mundo. Tais características não se desvanecem quando nos engajamos em atividades espirituais, quando fechamos os olhos do corpo, usando a metáfora platônica, para poder abrir os olhos do espírito.<sup>173</sup>

O fato de estar em um corpo adaptado a viver em um mundo da qual é parte, com órgãos necessários para perceber aquilo que aparece, entretanto, não é suficiente para garantir a realidade do que é percebido. Como dito anteriormente, tudo aquilo que é, na medida em que aparece, aparece para espectadores. Isso é importante porque se algo aparece para mim, pode também aparecer para outras pessoas, e é esse reconhecimento possível da aparência do mesmo objeto que indica como podemos saber o que é real. Para Arendt, todas as experiências sensíveis são acompanhadas pela “sensação” de realidade, de modo que nenhum sentido isolado, ou nenhum objeto sensível apartado de onde aparece, pode produzir essa “sensação”. “Por um lado, a realidade do que percebo é garantida por seu contexto mundano, que inclui outros seres que percebem como eu; por outro lado, ela é percebida pelo trabalho conjunto de meus cinco sentidos.”<sup>174</sup> Ou seja, o contexto em que os objetos aparecem para seus espectadores e, também, o fato de tais espectadores existem no plural, nos salva da pura subjetividade, pois aquilo que aparece também é reconhecido por outras pessoas e até por outras formas de vida, mesmo que de forma diferente. Podemos “concordar” com um morcego sobre a existência de uma parede, embora ela apareça para ele através da audição e para nós através da visão, por exemplo. “Nesse sentido, cada espécie animal vive em um mundo que lhe é próprio e cada indivíduo animal não precisa comparar suas próprias características físicas com as de seus semelhantes para conhecê-los como tais.”<sup>174</sup> Para Arendt, o que chama de “sensação” de realidade surge da comunhão de três fatores. As diferentes formas de vida estão de acordo com a identidade do objeto percebido, mesmo sob os diferentes modos em que esse objeto pode aparecer para elas. Além disso, os membros de uma mesma espécie tem em comum o contexto que dá aos objetos seu sentido específico. E, por fim, que nossos sentidos tenham em comum o mesmo objeto. Dessa forma, se a cada sentido corresponde a uma propriedade do mundo, pois ele é visível porque temos visão, audível porque temos audição e assim por diante, a “[...] propriedade mundana que corresponde ao

<sup>173</sup> Ibid., p. 38-39, grifos da autora.

<sup>174</sup> Ibid., p. 67.

sexto sentido é a *realidade* [...]”,<sup>175</sup> e “sexto sentido” aqui é apenas mais uma expressão para o sentido comum.

O pensamento, dessa forma, está “fora de ordem” porque aniquila a “sensação” de realidade ao retirar-se do mundo das aparências. Ou seja, “[...] quando o pensamento se retira do mundo das aparências, ele se retira do sensorialmente dado e, assim, também do sentimento de realidade [*realness*] dado pelo senso comum”.<sup>176</sup> A imaginação, ao permitir a retirada do mundo das aparências, e o pensamento, ao de-sensorializar o dado da imaginação, fazem com que “[...] o pensamento 'de fato vai mais longe ainda', para além da esfera de toda imaginação possível [...]”.<sup>177</sup> Dessa forma, a reflexão do pensamento sempre está em voltas com o que podemos chamar de “conceitos” ou objetos abstratos, no mais radical afastamento do mundo das aparências empenhado pelas atividades espirituais. O pensamento, atividade que decorre da necessidade do espírito por significado, ao retirar-se do mundo das aparências é acompanhado por uma espécie de “paralisia” de qualquer outra atividade que não seja o próprio pensamento. Essa paralisia que o pensamento instaura em quem pensa não produz resultados aplicáveis ao mundo das aparências mas, ao contrário, quanto mais tempo dura mais dúvidas gera sobre tudo aquilo que é objeto da sua reflexão.

É dupla, portanto, a paralisia do pensamento: ela é inerente ao *parar* para pensar, à interrupção de todas as outras atividades, e pode também ter efeito paralisante quando dela nos livramos, agora inseguros quanto ao que nos parecera indubitável enquanto nos ocupávamos irrefletidamente do que fazíamos. Se o que estamos fazendo é aplicar regras gerais de conduta a casos particulares, à medida que surgem na vida cotidiana, então nos veremos paralisados, porque nenhuma dessas regras pode resistir ao vento do pensamento. Para utilizarmos mais uma vez o exemplo do pensamento congelado inerente à palavra *casa*, depois que tivermos pensado sobre seu significado implícito – habitar, ter um lar, ser abrigado –, é improvável que continuemos a aceitar tudo o que dita a moda da época para nossa casa; mas isso não é em absoluto uma garantia de que vamos encontrar uma solução adequada para nossos próprios problemas com moradia. Pode ser que fiquemos paralisados.<sup>178</sup>

O diálogo do pensamento é estabelecido pela tensão entre a tendência que o pensamento tem de se distanciar cada vez mais do mundo das aparências e o sentido comum, que nos localiza ou ajusta a esse mundo de aparências. A reflexividade do pensamento, ou seja, o diálogo sem som de mim comigo mesmo, é como uma “[...] *luta interna* entre o senso comum [...]”<sup>179</sup> e a tendência a se afastar cada vez mais daquilo que é dado pelos sentidos. Entretanto, a paralisia que o pensamento instaura, assim como seu aspecto destrutivo, mesmo

<sup>175</sup> Ibid., p. 68, grifos da autora.

<sup>176</sup> Ibid., p. 70, grifos da autora.

<sup>177</sup> Ibid., p. 95.

<sup>178</sup> ARENDT, 2006c, p. 158, grifos da autora.

<sup>179</sup> ARENDT, 2016a, p. 99, grifos da autora.



que não tragam resultados positivos, animam a capacidade de julgar. Quando nos engajamos em pensamentos e estamos colocando tudo em dúvida, a todo momento devemos também tomar novas decisões diante da dúvida instaurada pela atividade de pensar. Ou seja, o pensamento, ao colocar todas as regras, conceitos ou hábitos em um estado de suspensão através de sua forma característica de reflexividade, incita a capacidade de julgar a se manifestar para tomar decisões e estabelecer novos julgamentos, pois o pensamento é incapaz de sustentar o que quer que for. A atividade do pensamento, sua reflexividade e seu diálogo próprio, é caracterizada pela tensão que resulta do sentido comum, que foca os sentidos em um único objeto, e a de-sensorialização, que cessa o foco do senso comum e cria os objetos abstratos. Contudo, enquanto pensamos sobre tais objetos abstratos, estamos em um terreno movediço pois a todo momento aquilo que foi anteriormente pensado é re-pensado. O pensamento, por si mesmo, nunca para e sempre está em volta em conceitos ou objetos abstratos. Se, para a capacidade de julgar, o particular é dado e não dispomos de um conceito que abarque esse particular, é a capacidade de pensar que conseguirá dotar o espírito para que a subsunção seja possível. Contudo, o pensamento não determina o ato da capacidade de julgar, pois essa capacidade decide de forma autônoma. Dessa forma, o julgar, que é a capacidade de relacionar o particular com o geral, realiza o pensamento porque dá sentido àquilo que foi pensado ao relacionar o objeto de pensamento a um objeto particular. Ou seja, voltando à metáfora de Arendt em “Compreensão e política”, é pela efetivação do pensamento pela capacidade de julgar que “[...] aprendemos a lidar com nossa realidade, reconciliamo-nos com ela, isto é, tentamos nos sentir em casa no mundo”.<sup>180</sup> A capacidade de julgar, assim, torna o pensamento significativo pois sem ela o pensamento se perderia em abstrações inócuas, cada vez mais distante da realidade.

Agora, podemos nos deter na última relação que precisa ser estabelecida, a relação entre a capacidade de julgar e a vontade. Para Arendt, todas as atividades espirituais possuem alguma forma de reflexividade. O pensamento é, na verdade, “dois-em-um”, pois dialoga consigo mesmo até um fato externo ou uma contradição entre os “dois” do pensamento interromperem sua atividade. A reflexividade do juízo, de outro modo, alcança a perspectiva do “espectador do mundo” e, assim, considera o objeto particular e decide sob qual conceito geral esse particular pode ser subsumido. A reflexividade da vontade, o ego volitivo, afirma-se no “eu-quero” e projeta o futuro em absoluta espontaneidade. As atividades espirituais, por conta dessa reflexividade, apresentam “[...] uma dualidade inerente à consciência; o agente

---

<sup>180</sup> 2006a, p. 40.

espiritual só pode ser ativo agindo implícita ou explicitamente sobre si mesmo”.<sup>181</sup> É por esse motivo que as atividades espirituais, embora autônomas, estão inter-relacionadas. Contudo, há um problema inerente à discussão filosófica sobre a vontade. Isso se deve, em primeiro lugar, porque sua descoberta somente foi feita na Era Cristã e associada à ideia de “liberdade”. A ideia de “liberdade”, então, passou a ser discutida pela filosofia não mais como uma ideia política – como os antigos gregos a entendiam – mas como “liberdade da vontade” ou *liberum arbitrium*. “Foi provavelmente S. Paulo quem primeiro percebeu a existência da liberdade da vontade no 'homem interior', e foi S. Agostinho quem transformou sua própria interpretação em um dos princípios básicos da filosofia ocidental”.<sup>182</sup> Em segundo lugar, o fato da capacidade de querer ter sido debatida pelos filósofos e pensadores profissionais, e não pelos “homens de ação”, fez com que a existência de nenhuma outra capacidade “[...] tenha sido questionada e refutada de forma tão consistente e por uma sucessão de filósofos tão eminentes quanto esta”.<sup>183</sup> Ou seja, o problema relacionado com a vontade é que sua atividade foi obscurecida pelos filósofos ao tratá-la conjugada com a liberdade. Para Arendt, a vontade de modo algum afirma a liberdade, pois se a liberdade se afirma de algum modo, é na capacidade de iniciar o novo da ação humana.

Há, decerto, uma 'história das ideias', e seria bem fácil traçar a história da ideia de Liberdade: como deixou de ser uma palavra indicativa de um status político – aquele do cidadão livre e não o do escravo – e de uma circunstância física factual – aquela do homem saudável, cujo corpo não estivesse paralisado e fosse capaz de obedecer o 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. As ideias são artefatos do espírito, e sua história pressupõe a identidade imutável do homem, o artífice. Voltaremos mais adiante a esse problema. De qualquer forma, o fato é que, antes do surgimento do cristianismo, jamais encontramos qualquer noção de uma faculdade do espírito correspondente à 'ideia' de Liberdade, assim como a faculdade do Intelecto correspondia à verdade e a faculdade da Razão, a coisas que estão além do conhecimento humano ou, como dissemos aqui, ao Significado.<sup>184</sup>

A ideia de liberdade, então, deixou de ser um conceito político que decorre da ação conjunta de muitas pessoas e passou a ser encarada como uma propriedade da volição, relacionada diretamente à essa capacidade recém descoberta. De qualquer modo, o importante aqui não é o exame da liberdade humana, mas que Arendt busca desvincular ambas ideias para, com isso, destacar a atividade própria do querer. A vontade, como uma faculdade ou capacidade do espírito, foi descoberta quando as pessoas tomaram consciência não de sua

<sup>181</sup> ARENDT, 2016a, p. 93.

<sup>182</sup> ARENDT, 1961, p. 210.

<sup>183</sup> ARENDT, 2016a, p. 264.

<sup>184</sup> Ibid., p. 266, grifos da autora.

força, mas de sua fraqueza, e começaram “[...] a dizer com S. Paulo: o espírito está disposto, mas a carne é fraca”.<sup>185</sup> Diante da imposição espontânea do “eu-querer” e, juntamente com isso, da percepção de que não é possível atingir o que a vontade demanda, a própria vontade em sua reflexividade se tornaram evidentes – o ego volitivo sabe o que quer. Para Arendt, a dúvida sobre a existência dessa capacidade, instaurada pelos filósofos, pode ter sido desencadeada por “[...] um conflito básico entre as experiências do ego pensante e as do ego volitivo”.<sup>186</sup> Ou seja, o pensamento, que traz ao espírito aquilo representado pela imaginação ou guardado pela memória, torna presente ao espírito o que já é passado. A vontade, por outro lado, não se volta nem para o passado e nem para o presente, mas para o futuro. “No momento em que voltamos nosso espírito para o futuro, não estamos mais preocupados com 'objetos', mas sim com *projetos* [...]”<sup>187</sup> e, por causa disso, a principal característica da vontade é a incerteza e até aleatoriedade. Entre a capacidade de pensar e a de querer, então, emerge um conflito.

O conflito aqui se dá entre duas atividades *espirituais* que parecem incapazes de coexistir. Quando produzimos uma volição, isto é, quando nos concentramos em um projeto futuro, não nos retiramos menos do mundo das aparências do que quando estamos seguindo uma linha de pensamento. Pensamento e Vontade antagonizam-se somente no que afetam nossos estados psíquicos; ambos, é verdade, tornam presente para o nosso espírito o que na realidade está ausente; mas o pensamento traz para seu presente duradouro aquilo que ou é ou, pelo menos, foi; enquanto a Vontade, estendendo-se para o futuro, move-se em uma região em que tais certezas não existem.<sup>188</sup>

Como dito, a capacidade de querer estabelece um projeto futuro e o pensamento se alimenta do passado ao trazê-lo constantemente para o presente. Além disso, a vontade está intimamente relacionada com o mundo das aparências, pois é nele que seu projeto deverá se realizar. Já o pensamento busca se afastar cada vez mais do mundo das aparências, e contenta-se consigo mesmo em meio aos objetos abstratos ou conceitos gerais. Em contraste, a “[...] volição não só envolve particulares como também – e isso é de grande importância – anseia por seu próprio fim, o momento em que o querer algo terá se transformado no fazê-lo”.<sup>189</sup> Dessa forma, segundo Arendt, o pensamento e a vontade são atividades conflitantes, de modo que é esse conflito o que propriamente constitui uma *vida* espiritual. A mudança de atividade que ocorre entre pensar e querer é sentida pelo espírito como uma paralisação de uma ou de outra atividade, pois enquanto o espírito pensa ele não quer e, quando quer, não pensa. Mas, acompanhada de toda vontade há uma inquietação que somente pode ser apaziguada quando o

<sup>185</sup> ARENDT, 1961, p. 203, tradução nossa.

<sup>186</sup> ARENDT, 2016a, p. 265.

<sup>187</sup> Ibid., p. 274, grifos da autora.

<sup>188</sup> Ibid., p. 296, grifo da autora.

<sup>189</sup> Ibid., p. 298.

espírito passa do “eu-queiro” para o “eu-queiro-e-posso”. O conflito entre o pensamento e a vontade não pode ser resolvido internamente ao espírito, mas “[...] pode ser superada somente pelo fazer, isto é, pela desistência da atividade espiritual como um todo”.<sup>190</sup> Isso é importante porque, dessa forma, através da absoluta espontaneidade, a capacidade de querer é capaz de impulsionar o espírito para fora de si mesmo e assim desencadear a ação.

A ação humana, para Arendt, não é prerrogativa do indivíduo e tampouco uma propriedade da vontade, mas é a capacidade de fazer com que surja o novo no mundo humano. Dessa forma, a capacidade de julgar trespassa a ação humana e o querer porque são os espectadores, e não os atores, os responsáveis por constituir o espaço na qual a ação se efetiva. Assim, a capacidade de julgar se relaciona com a capacidade de querer ao fornecer o lugar em que o novo possa surgir. De outro modo, se não fosse pela espontaneidade da vontade, a própria ação perderia seu ímpeto inicial e o novo não surgiria no mundo humano. A pluralidade dos espectadores que julgam em conjunto é uma condição fundamental para a efetivação da ação humana pois se o primeiro estágio da ação depende do ímpeto “[...] iniciado por um 'líder' [...]”, sua realização somente é possível quando muitos “[...] participam para levar a cabo o que então se torna um empreendimento comum”.<sup>191</sup> É por esse motivo também que a capacidade de julgar por si próprio é uma capacidade tão importante quando estamos sob alguma forma tirânica de organização. Para Arendt, ao não tomar parte na tirania, a pluralidade dos espectadores tem a capacidade de dissipar a dominação tirânica.

Nesses termos, os não-participantes na vida pública sob uma ditadura são aqueles que se recusam a dar apoio, evitando aquelas posições de 'responsabilidade' em que esse apoio, sob o nome de obediência, é exigido. E só precisamos imaginar por um momento o que aconteceria a qualquer uma dessas formas de governo, se um número suficiente de pessoas agisse 'irresponsavelmente' e se recusasse a apoiá-la, mesmo sem resistência ativa e rebelião, para ver como essa arma poderia ser eficaz. É de fato uma das muitas variantes de ação e resistência não violenta – por exemplo, o poder que existe potencialmente na *desobediência civil* – que estão sendo descobertas em nosso século.<sup>192</sup>

O julgamento não é capaz de mover a vontade pois, afinal, ela se move em pura espontaneidade. Mas, a ação que pode resultar da espontaneidade da vontade somente acontecerá em meio ao espaço público constituído de espectadores que julgam. Da mesma forma, a vontade não é capaz de subsumir o particular no geral, mas é através dela que o novo pode acontecer no mundo humano. Aqui, voltamos à metáfora pela qual Arendt descreve a compreensão dos assuntos humanos e a capacidade de julgar: a capacidade de compreender o

<sup>190</sup> Ibid., p. 299.

<sup>191</sup> ARENDT, 2004, p. 109.

<sup>192</sup> Ibid., p. 110 grifos da autora.

novo “[...] é a única bússola interna que possuímos”.<sup>193</sup> Por fim, a inter-relação entre julgar e querer é a mais difusa das relações entre as capacidades do espírito, diferentemente da inter-relação entre pensar e julgar. Entretanto, essas inter-relações entre as atividades fundamentais do espírito não podem ser entendidas como se uma atividade fosse a causa de outra, mesmo que tais atividades se sustentem mutuamente na vida do espírito. De outra forma, as capacidades que estão mais intimamente relacionadas com a capacidade de julgar e sua atividade são as capacidades da imaginação e do sentido comum. Tais capacidades não são atividades fundamentais do espírito mas, sem elas, não seria possível nenhuma atividade espiritual – principalmente no que diz respeito à capacidade de julgar.

## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este trabalho buscou determinar, a partir da obra de Arendt, o que é a capacidade de julgar e como essa capacidade efetua julgamentos. A capacidade de julgar foi tematizada por Arendt durante toda sua obra, de modo que a abordagem dessa dissertação, que tem o intuito de descrevê-la sob a perspectiva própria de Arendt, teve de lidar com ao menos dois aspectos problemáticos. De um lado, a inesperada morte de Arendt, em 1975, deixou incompleta sua investigação sobre as atividades espirituais; de outro, nos escritos que temos acesso parece haver uma incoerência em como Arendt aborda a capacidade de julgar. Isso se deve, em grande medida, porque Arendt iniciou a investigação detalhada sobre as atividades espirituais após presenciar o julgamento de Eichman, em 1961. Antes desse evento, Arendt se ocupava com as atividades fundamentais da vida ativa, em especial a atividade da ação e seu caráter político. A capacidade de julgar, concebida no contexto em que a vida ativa estava sob análise, somente foi delineada com maior precisão ao ser abordada como uma das três atividades fundamentais do espírito. Essa mudança de contexto em que a capacidade de julgar foi abordada instigou seus comentadores, entre eles Ronald Beiner e Seyla Benhabib, a afirmar que há, na verdade, duas conceitualizações distintas de uma mesma capacidade. Diante de tais dificuldades busquei, na obra de Arendt, a coerência possível de ser estabelecida e, a partir dela, a descrição adequada do que é e como a capacidade de julgar julga. O resultado principal desta pesquisa, então, é o que imagino ser uma descrição aproximada e coerente da capacidade de julgar segundo Hannah Arendt.

Para Arendt, a capacidade de julgar é uma atividade fundamental do espírito. Ela é a capacidade que subsume um particular ainda não conhecido em um novo conceito,

---

<sup>193</sup> ARENDT, 2006a, p. 53.

produzindo, assim, um juízo. A atividade de julgar, em seu movimento reflexivo, considera perspectivas de mundo e opiniões de outras pessoas para efetuar a subsunção do particular em um conceito, e por isso mesmo é a capacidade espiritual política por excelência. Para chegar a essa determinação da capacidade de julgar e de sua atividade, Arendt deu dois grandes passos teóricos. Em um primeiro momento, descobriu o que a capacidade de julgar é, embora não tenha distinguido de forma clara a capacidade de julgar das outras capacidades do espírito. Em um segundo momento, já tendo a compreensão preliminar da capacidade de julgar, esclareceu seu procedimento, em parte ao distingui-la das outras capacidades espirituais, em parte ao relacionar a capacidade de julgar com essas outras capacidades. O primeiro passo teórico foi abordado pelos dois primeiros capítulos do desenvolvimento desta dissertação, onde cada capítulo abordou uma de duas ideias-chave que constituem a capacidade de julgar. A primeira das ideias-chave abordadas é a da capacidade de “colocar-se no lugar do outro”, distinta da capacidade de sentir com o outro, chamada “empatia”. Arendt aborda essa ideia ao analisar o que Aristóteles chamou de “sabedoria prática” e os gregos chamavam de *phronesis*. Entretanto, se a noção de uma capacidade de se colocar no lugar de outra pessoa é uma das constituintes da capacidade de julgar, há um problema intrínseco à *phronesis* tal como Aristóteles a concebeu. Para Arendt, essa noção aristotélica é um dos fundamentos da tradição de pensamento político, principalmente porque ajudou a estabelecer uma cisão entre o cidadão comum e o sábio filósofo. A segunda das ideias-chave, abordada no segundo capítulo do desenvolvimento, é a ideia de uma capacidade autônoma que subsume o particular em um novo conceito. A inspiração de Arendt, nessa segunda ideia-chave, são os juízos reflexivos de gosto tal como Kant os entende. Contudo, diferente de Kant, Arendt considera que uma proposição foi produzida pela capacidade de julgar somente quando a relação entre os termos da proposição – particular e geral – são relacionados na ausência de conceitos previamente conhecidos. Assim, os juízos determinantes, tal como Kant os entende, não são para Arendt propriamente juízos. O primeiro passo teórico, então, é estabelecido através dessas duas ideias-chave, de modo que, ao considerá-las em conjunto, temos em traços gerais o que a capacidade de julgar é. Afirmo que Arendt descobriu o que é a capacidade de julgar na concatenação das duas ideias-chave mencionadas porque o desenvolvimento posterior de sua obra, no que diz respeito à capacidade de julgar, se deu em função da ideia de uma capacidade autônoma que subsume o particular sem conceitos prévios, e o faz de forma válida ao considerar uma pluralidade de perspectivas e opiniões. Ou seja, o desenvolvimento posterior de sua obra sobre a capacidade de julgar, seu segundo passo teórico, não abandonou e tampouco negou aquilo que havia estabelecido no primeiro passo, mas ampliou sua coerência.

A descoberta da capacidade de julgar, feita no contexto da teoria da ação de Arendt, não foi acompanhada de uma análise pormenorizada das outras capacidades do espírito. Mesmo Arendt tendo em mãos o esboço geral da atividade do pensamento, não discutiu, nesse primeiro momento, sua relação com a capacidade de julgar. Além disso, a relação entre a capacidade de julgar e a de imaginar estava confusa, e os limites entre uma e outra não estavam bem delineados. De qualquer modo, após o julgamento de Eichmann, Arendt inicia o segundo grande passo teórico. Se o primeiro passo é demarcado pela descoberta de Arendt do que é a capacidade de julgar, o segundo passo é caracterizado pela definição de como essa capacidade efetua seus julgamentos. A dúvida de Arendt, gerada por Eichmann, de que a capacidade de pensar e a de julgar estavam inter-relacionadas, a levou a analisar a vida do espírito e suas capacidades como um todo. Descrever a capacidade de julgar sob o contexto da vida espiritual proporcionou, para a discussão de Arendt sobre essa capacidade, as ferramentas conceituais que a permitiram distinguir as capacidades espirituais entre si, ao mesmo tempo em que esclareceu as relações estabelecidas entre as capacidades espirituais. Nesse sentido, o principal ganho conceitual que a investigação sobre a vida espiritual trouxe para a discussão sobre a capacidade de julgar foi a distinção entre dois tipos de capacidades espirituais.

As capacidades de pensar, querer e também a de julgar, são as capacidades chamadas por Arendt de atividades fundamentais do espírito e, por conta disso, são tanto autônomas quanto reflexivas. Como todo ato espiritual é reflexivo, o próprio espírito afeta a si mesmo quando pensa, quer ou julga. Dessa forma, por mais que as atividades fundamentais do espírito sejam autônomas, elas se inter-relacionam. A capacidade de julgar que, em sua reflexividade, considera o objeto a ser julgado de forma imparcial, é estimulada pela busca de significado do pensamento e, também, torna o que é pensado significativo ao relacioná-lo com o mundo das aparências. De outra forma, se não fosse pela pluralidade de espectadores judicantes, o lugar próprio da ação não existiria e, se não houvesse o ímpeto da vontade de tornar presente o que ainda não existe no mundo, poderia não haver nada de novo para julgar. A atividade de julgar é diretamente influenciada por duas outras capacidades espirituais, que não as atividades fundamentais do espírito: imaginação e sentido comum. A imaginação, além de permitir às atividades espirituais a retirada do mundo das aparências, auxilia a capacidade de julgar ao criar um tipo específico exemplos que, mesmo sendo particulares, contém em si a indicação de um conceito geral. O sentido comum, que também não é uma atividade fundamental do espírito, concilia os sentidos do corpo em um único sentido comum e, nesse processo, nos insere em uma comunidade de pessoas. Os juízos adquirem sua validade

específica em função desse sentido comum, pois é através da relação entre a reflexividade do julgar e o sentido comum que é possível ao espírito ter presente opiniões e perspectivas de mundo que independem das idiossincrasias pessoais de quem julga. A capacidade de julgar é, ao mesmo tempo, a bússola pela qual nos orientamos no mundo e também a capacidade que torna esse mundo a nossa casa.

O ponto central da argumentação de que há, na obra de Arendt, duas concepções mutuamente excludentes sobre a capacidade de julgar baseia-se na pressuposição de uma cisão conceitual entre as obras iniciais e tardias. Como Arendt discutiu a capacidade de julgar sob dois contextos conceituais, o contexto da sua teoria da ação e o contexto da vida do espírito, pode ter dado indícios de que despolitizou a capacidade em questão por não mais discutir diretamente seu caráter político. Para postularmos dois modelos da capacidade de julgar teríamos que fundamentar, em primeiro lugar, a ideia de que o julgar é uma capacidade do ator político e, em segundo, que a capacidade do espectador é apolítica. Contudo, Arendt nunca descreveu uma capacidade de julgar que é exclusiva do ator político. Para ela, o julgar sempre foi concebido como uma capacidade do espírito, mesmo que no início de sua obra as capacidades espirituais ainda não tivessem sido devidamente investigadas. Além disso, a perspectiva pela qual observamos o mundo como espectadores, antes de ser apolítica, é profundamente política. É justamente na perspectiva do espectador que conseguimos, ao considerar uma pluralidade de opiniões diferentes, alargar nosso espírito para julgar imparcialmente. Se a atividade de julgar, como toda atividade fundamental do espírito, implica uma retirada do mundo das aparências, isso não significa a abdicação da ação. É, na verdade, a comunidade de espectadores judicantes que propriamente constrói o espaço onde a ação ocorre.

Enfim, devemos levar em conta e respeitar a evolução natural do pensamento de Arendt. Não é plausível imaginar que a descrição definitiva sobre a capacidade de julgar algum dia viria a ser apresentada, como se a morte tivesse interrompido um progresso constante em direção à descrição derradeira sobre essa capacidade. Não é plausível, também, derivar incoerências pressupondo o que não está pressuposto, como uma capacidade exclusiva do tipo de pessoa que age ou que observa. De qualquer modo, sob a perspectiva da teoria da ação podemos encontrar duas ideias que, juntas, nos ajudam a esboçar a capacidade de julgar. Essa descrição prévia da capacidade de julgar não foi, de modo algum, abandonada por Arendt. Ou seja, a investigação sobre a vida do espírito permitiu a Arendt distinguir as diferentes capacidades espirituais. Sob a perspectiva da vida do espírito, então, Arendt esclareceu como o pensamento e a vontade interagem com a capacidade de julgar, da mesma



forma que também esclareceu como as capacidades de imaginar e julgar se relacionam. Ao distinguir entre as atividades fundamentais e as outras capacidades espirituais, Arendt conseguiu estabelecer as relações e inter-relações entre as capacidades espirituais. Isso representou, para a discussão sobre a capacidade de julgar, um ganho. Portanto, o problema de descrever adequadamente o que é a capacidade de julgar para Hannah Arendt é resolvido pela afirmação: a capacidade de julgar é a atividade fundamental do espírito que subsume o particular nunca antes visto em um novo conceito, considerando perspectivas e opiniões de outras pessoas que não as de quem julga. O julgar é uma de três atividades fundamentais do espírito, e não é possível que efetue seus julgamentos sem que se relacione outras duas capacidades, a de imaginar e o sentido comum. A grande incógnita que a obra de Arendt sobre a capacidade de julgar levanta, então, não é sobre o que a capacidade de julgar é ou sobre como ela julga, mas sobre quais seriam as possíveis consequências filosóficas que Arendt imaginava ter extraído de sua própria concepção sobre a capacidade de julgar – e somente uma nova investigação teria condições de desvendar essa dúvida.

## REFERÊNCIAS

- ARENDETT, H. **A vida do espírito**. Tradução de Antônio Abranches, Cesar Augusto de Almeida e Helena Martins. 5. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016a.
- \_\_\_\_\_. **A condição humana**. Tradução Roberto Raposo. 11. ed. rev. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011a.
- \_\_\_\_\_. A crise na cultura: sua importância social e política. In: **Entre o passado e o futuro**. Tradução Mauro W. Barbosa. 8. ed. São Paulo: Perspectiva, 2016b.
- \_\_\_\_\_. Compreensão e política. In: **A dignidade da política**. Tradução Helena Martins. Rio de Janeiro: Editora Relume Dumará, 2006a. p. 39-53.
- \_\_\_\_\_. **Eichmann em Jerusalém**: um relato sobre a banalidade do mal. Tradução de José Rubens Siqueira. 17. reimp. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- \_\_\_\_\_. Filosofia e política. In: **A dignidade da política**. Tradução Helena Martins. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2006b. p. 91-115.
- \_\_\_\_\_. Freedom and politics. In: **Freedom and serfdom**: an anthology of western thought. Holanda, Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1961. p. 191-217.
- \_\_\_\_\_. **Lições sobre a filosofia política de Kant**. Tradução de André Duarte de Macedo. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.
- \_\_\_\_\_. **Origens do totalitarismo**. Tradução de Roberto Raposo. 9. reimp. São Paulo: Companhia das Letras, 2011b.
- \_\_\_\_\_. Pensamento e considerações morais. In: **A dignidade da política**. Tradução Helena Martins. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2006c. p. 145-168.
- \_\_\_\_\_. Responsabilidade pessoal sob a ditadura. In: **Responsabilidade e julgamento**. Tradução Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das letras, 2004. p. 79-111.
- ARISTÓTELES. **Ética a Nicômacos**. Tradução de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1985.
- ASSY, B. Hannah Arendt's doxa glorifying judgment and exemplarity: a potentially public space. **Veritas**. v. 50, n. 1, 2005. p. 5-21.
- BEINER, R. Interpretive essay. In: **Lectures on Kant's political philosophy**. Chicago: The University of Chicago Press, 1992. p. 89-156.
- \_\_\_\_\_. Rereading 'truth and politics'. **Philosophy & Social Criticism**. v. 34, n. 1-2, 2008. p. 123-136.
- BENHABIB, S. Hannah Arendt and the redemptive power of narrative. **Social Research**. v. 57, n. 1, 1990. p. 167-196.

\_\_\_\_\_. Judgment and the moral foundations of politics in Arendt's thought. **Political Theory**. v. 16, n. 1, 1988. p. 29-51.

\_\_\_\_\_. **The reluctant modernism of Hannah Arendt**. Washington: Rowman & Littlefield Publishers, 2003.

BIRMINGHAM, P. **Hannah Arendt and human rights**: the predicament of common responsibility. Indiana: Indiana University Press, 2006.

BREEN, K. Violence and power: a critique of Hannah Arendt on the 'political'. **Philosophy & Social Criticism**. v. 33, n. 3, 2007. p. 343-372.

CANOVAN, M. **Hannah Arendt**: a reinterpretation of her political thought. reimpr. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

CHAVES, R. **A capacidade de julgar**: um diálogo com Hannah Arendt. Goiás: Cãnone, 2014.

CORREIA, A. Apresentação à nova edição brasileira. In: **A condição humana**. 11. ed. rev. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011. p. V-XLIV.

CULBERT, J. L. Judging the events of our time. In: **Thinking in dark times**: Hannah Arendt on ethics and politics. New York: Fordham University Press, 2010. p. 145-150.

D'ENTRÈVES, M. P. **The political philosophy of Hannah Arendt**. London: Routledge, 1994.

FERRARA, A. Judgment, identity and authenticity: a reconstruction of Hannah Arendt's interpretation of Kant. **Philosophy & Social Criticism**. v. 24, n. 2-3, 1998. p. 113-136.

\_\_\_\_\_. **Reflective authenticity**: rethinking the project of modernity. London: Routledge, 1998.

GORDON, M. **Hannah Arendt and education**: renewing our common world. Colorado: Westview Press, 2001.

HABERMAS, J.; MCCARTHY, T. Hannah Arendt's communications concept of power. **Social Research**. v. 44, n. 1, 1977. p. 3-24.

HULL, M. B. **The hidden philosophy of Hannah Arendt**. London: RoutledgeCurzon, 2002.

KANT, I. **Crítica da faculdade do juízo**. Tradução de António Marques e Valerio Rohden. 2. ed. 4. reimpr. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

\_\_\_\_\_. **Crítica da razão prática**. Tradução de Valerio Rohden. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2016.

\_\_\_\_\_. **Crítica da razão pura**. Tradução de Alexandre Fradique Morujão e Manuela Pinto dos Santos. 4. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1997.

KRISTEVA, J. **Hannah Arendt: life is a narrative**. Toronto: University of Toronto Press, 2001.

LEDERMAN, S. The actor does not judge: Hannah Arendt's theory of judgment. **Philosophy & Social Criticism**. v. 42, n. 7, 2016. p. 727-741.

LUDZ, U. (Org.); ARENDT, H. **O que é política?:** fragmentos das obras póstumas compilados por Ursula Ludz. Tradução Reinaldo Guarany. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.

MARSHALL, D. L. The origin and character of Hannah Arendt's theory of judgment. **Political Theory**. v. 38, n. 3, 2010. p. 367-393.

MARSO, L. J. Simone de Beauvoir and Hannah Arendt: judgments in dark times. **Political Theory**. v. 40, n. 2, 2012. p. 165-193.

PAREKH, S. **Hannah Arendt and the challenge of modernity: a phenomenology of human rights**. New York: Routledge, 2008.

PITKIN, H. F. **The attack of the blob: Hannah Arendt's concept of the social**. Chicago; London: The University of Chicago Press, 1998.

ROSALES, J. R. Kant y Hannah Arendt: la comunidad del juicio reflexionante. **Ideias y Valores**. v. 54, n. 128, 2005. p. 1-29.

SCHIO, S. M. Hannah Arendt: o mal banal e o julgar. **Veritas**. v. 56, n. 1, 2011. p. 127-135.

TAYLOR, D. Hannah Arendt on judgment: thinking for politics. **International Journal of Philosophical Studies**. v. 10, n. 2, 2002. p.151-169.

VILLA, D. R. **Politics, philosophy, terror: essay on the thought of Hannah Arendt**. New Jersey: Princeton University Press, 1999.

WOLF, U. **A ética a Nicômaco de Aristóteles**. Tradução de Enio Paulo Giachini. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

YAR, M. From actor to spectator: Hannah Arendt's 'two theories' of political judgment. **Philosophy & Social Criticism**. v. 26, n. 2, 2000. p. 1-27.