



UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
DOUTORADO INTEGRADO EM FILOSOFIA UFPE/UFPB/UFRN

LUIS LUCAS DANTAS DA SILVA

**PENSAMENTO E JUÍZO EM HANNAH ARENDT:
uma filosofia como chave de compreensão do mundo e da pluralidade**

Recife

2021

LUIS LUCAS DANTAS DA SILVA

**PENSAMENTO E JUÍZO EM HANNAH ARENDT:
uma filosofia como chave de compreensão do mundo e da pluralidade**

Tese apresentada como requisito para obtenção do título de Doutor em Filosofia, pelo Programa Integrado de Doutorado em Filosofia da UFPB-UFPE-UFRN.

Área de concentração: Filosofia

Orientador: Prof. Dr. Junot Cornélio Matos

Recife

2021

Catálogo na fonte
Bibliotecária Valdicéa Alves Silva, CRB4-1260

S586p Silva, Luis Lucas Dantas da.
Pensamento e juízo em Hannah Arendt: uma filosofia como chave de
compreensão do mundo e da pluralidade / Luis Lucas Dantas da Silva . –
2021.
207 f. ; 30 cm.

Orientador: Prof. Dr. Junot Cornélio Matos.
Tese (Doutorado) - Universidade Federal de Pernambuco, CFCH.
Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Recife, 2021.
Inclui referências.

1. Filosofia. 2. Arendt, Hannah, 1906-1975. 3. Pensar e julgar. 4.
Pensamento. 5. Pluralidade – Teoria Política. 6. Pluralidade dos mundos. I.
Matos, Junot Cornélio (Orientador). II. Título.

100 CDD (22. ed.)

UFPE (BCFCH2021-112)

LUIS LUCAS DANTAS DA SILVA

**PENSAMENTO E JUÍZO EM HANNAH ARENDT:
uma filosofia como chave de compreensão do mundo e da pluralidade**

Tese apresentada ao Programa de Pós Graduação em Filosofia do Centro de Filosofia e Ciências Humanas, da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito para a obtenção do título de Doutor em Filosofia. Área de concentração: Filosofia Prática (Ética e Filosofia Política).

Aprovado em: 24/05/2021.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Junot Cornélio Matos (Orientador)
Universidade Federal de Pernambuco

Prof. Dr. Alfredo de Oliveira Moraes (Examinador Interno)
Universidade Federal de Pernambuco

Prof. Dr. Suzano de Aquino Guimarães (Examinador Interno)
Universidade Federal de Pernambuco

Prof. Dr. Ricardo George de Araújo Silva (Examinador Externo)
Universidade Estadual do Vale do Acaraú

Prof. Dr. Fernando José do Nascimento (Examinador Externo)
Universidade Federal de Pernambuco – Centro Acadêmico do Agreste

À **Ana Lukécia Dantas da Silva** (*in memorian*), minha irmã,
que em sua pequena passagem pela Terra testemunhou a vivência da fortaleza e da
perseverança.

Ao meu avô, **Manoel Dantas Sobrinho** (*in memorian*),
que, para além da estatística desta Pandemia, foi “doutô” da roça e sempre quando nos
encontrávamos aconselhava que eu estudasse para ser “doutô” dos livros.

Às **395.324 vítimas de Covid-19** (ou por complicações dela) registradas no país até o dia 28
de abril de 2021.

AGRADECIMENTOS ESPECIAIS

Meu muitíssimo obrigado ao meu cônjuge, Willamis Aprígio de Araújo, pelo bem, pelo companheirismo e pelo amor com o qual me acompanha em todos os eventos da vida. Gratidão também aos meus familiares – especialmente, a minha mãe, Ana Izabel, e a minha sogra, Maria de Fátima – por todo respeito, incentivo e confiança. A vocês, a proteção divina!

Aos educadores que tive, formais e informais, amigos de cada época e de cada cidade onde construí minha trajetória acadêmica e profissional: Quixeramobim e Fortaleza, no Ceará. Também em Maragogi/AL e nas cidades pernambucanas de Carpina, Recife, Jaboatão dos Guararapes e Vitória de Santo Antão.

Aos estudantes e colegas do Instituto Federal de Alagoas (IFAL), especificamente do *campus* Maragogi, que favoreceram positivamente para que eu continuasse minha trajetória de formação acadêmica e que marcaram meu ingresso no serviço público.

Aos estudantes e colegas de trabalho do Instituto Federal de Pernambuco (IFPE), especialmente do *campus* Vitória de Santo Antão, pelo entusiasmo e incentivo para com minha formação continuada e meu desenvolvimento profissional.

Aos colegas de trabalho da reitoria do IFPE, em nome da Profa. Anália Ribeiro (ex-reitora) e do atual reitor, Prof. José Carlos, pela parceria e compreensão nos momentos em que precisei conciliar demandas da gestão com os estudos do Doutorado.

À equipe da Diretoria de Assistência ao Estudante do IFPE e demais membros da Assistência Estudantil, pela parceria, pela cumplicidade e pelo estímulo no decorrer do Doutorado.

Aos membros do Grupo de Trabalho de Filosofia Política Contemporânea da Associação Nacional de Pós-graduação em Filosofia, a quem explico o pesquisador Evandro da Fonseca Costa, pela amizade e pelo incentivo nos estudos arendtianos.

Aos professores Roberto Markenson (UFPE) e Rodrigo Ribeiro (Unirio), pela disponibilidade com que leram e contribuíram com meu projeto de Doutorado, com muita seriedade acadêmica e atenção nas recomendações, visando o melhoramento dos estudos.

Aos professores que compuseram tanto a banca de qualificação como a de defesa, na titularidade interna – Prof. Alfredo Moraes e Prof. Suzano de Aquino – bem como os titulares externos – Prof. Ricardo George (UVA) e Prof. Fernando Nascimento (UFPE) – a quem manifesto a gratidão e o reconhecimento pela generosidade, pela paciência e pelas valiosas colaborações e críticas em prol da lapidação da tese de elemento bruto em uma jóia de valor imensurável.

Aos colegas estudantes, professores e servidores do Programa de Pós-graduação em Filosofia da UFPE, pela convivência e pelos esforços em prol da realização do Doutorado.

E por fim, mas não menos importante, uma gratidão especial àquele que também é meu orientador de Doutorado, prof. Junot Cornélio Matos, com quem aprendi e testemunhei o zelo acadêmico pelo ensino de Filosofia, entre outros saberes e competências. A ele, meu orgulho por ter sido seu orientando e meus votos de saúde e paz na jornada de [r]existência.

Uma vida sem pensamento seria sem sentido, embora o pensamento jamais torne alguém sábio ou dê respostas às perguntas que ele mesmo levanta. (...) Em outras palavras, pensar e estar completamente vivo são a mesma coisa, e isso implica que o pensamento tem sempre que começar de novo (ARENDETT, 2017, p. 200).

RESUMO

“Pensamento e Juízo em Hannah Arendt: uma filosofia como chave de compreensão do mundo e da pluralidade” é uma leitura que visa compreender como a atividade de pensar e de julgar corrobora para a compreensão da condição humana a partir da teoria política de Hannah Arendt. Elaborado com base na metodologia hermenêutica, o trabalho foi organizado em cinco abordagens, sendo inicialmente: (I) a teoria política, o mundo e a pluralidade; (II) o pensamento e o juízo como uma questão filosófica; ademais, prossegue o estudo na ênfase das seguintes obras arendtianas: (III) *A condição humana*, (IV) *A vida do espírito* e (V) *Lições sobre a filosofia política de Kant*. É no mundo que o “entre” se faz condição de possibilidade e nele se consolida a atividade política. Daí refletirmos a importância de se pensar uma relação entre política e mundo, que se materializa por via da Pluralidade, ou seja, da ação humana. Sobre pensamento e juízo como uma questão filosófica, elencamos que se o pensamento é uma atividade que confere auxílio para conhecermos as coisas, o juízo, por sua vez, confere-nos o discernimento e ambos refletem a atividade humana predisposta a uma atuação no âmbito comunitário e permeada pelo diálogo, pela responsabilidade, independente dos modos particulares de falar e de agir. Em *A condição humana*, a teoria política enfatiza, pois, o aprofundamento de outros elementos de igual importância, tais como: público, social, poder e democracia. Em *A vida do espírito*, as faculdades espirituais – pensar, querer e julgar – são analisadas considerando a teoria política na relação com a vontade, a liberdade e a ação. Os elementos expostos concernem para o domínio público. Pontuamos que o pensamento sem o juízo torna-se prisioneiro das suas crenças e, por outro lado, somente através da aliança com o pensamento, o juízo adquire uma dimensão reflexiva. Sobre o pensamento e o juízo em *Lições sobre a filosofia política de Kant*, o *sensus communis* e a dimensão política considerada a partir do juízo em sua característica reflexionante são a contribuição teórica que fundamenta a construção do sentido e da permanência dos homens no mundo comum e plural. Nessa lógica argumentativa, a análise de Hannah Arendt sobre o juízo do gosto kantiano assume um lugar especial, porque resguarda a leitura que fazemos de que o juízo estético é o julgamento da [re]conciliação, isto é, procede com a capacidade de discernimento no qual cada indivíduo se reconhece, mesmo na contrariedade de não ter sua premissa escolhida no espaço do debate, porque também entende que ali não é o lugar do “que eu quero”, mas do que a comunidade delibera e entende como necessário para o embelezamento do existir dos homens ou, como ressaltamos, do agir refletido na pluralidade e no mundo comum, convidativo para abrigar os acontecimentos e eventos dos homens. Finalizamos, portanto,

com a proposição que segue: a construção de sentido para a vida de cada indivíduo se dá mediante o exercício do pensar e, em seguida, se constrói na relação entre pensamento e juízo.

Palavras-chave: Hannah Arendt; Pensamento; Juízo; Mundo; Pluralidade.

ABSTRACT

“Thought and Judgment in Hannah Arendt: a philosophy as a key understanding of the world and plurality” is a reading that aims to understand how the activity of thinking and judging corroborate to the understanding of the human condition from the political theory of Hannah Arendt. Elaborated based on hermeneutic methodology, the work was organized in five approaches: (I) political theory, the world and the plurality; (II) thought and judgment as a philosophical question and continues the study in the emphasis of the following Arendtian works: (III) The human condition, (IV) The life of the spirit and (V) Lessons on Kant's political philosophy. It is in the world that the "between" makes itself as a condition of possibility and in it political activity is consolidated. Hence, we reflect the importance of thinking about a relationship between politics and the world, which materializes through Plurality, that is, through human action. On thought and judgment as a philosophical question, we list that if thought is an activity that provides help to know things, judgment in turn gives us discernment and both reflect human activity predisposed to action in the community sphere and permeated by dialogue, responsibility, regardless of the particular ways of speaking and acting. In The human condition, political theory therefore emphasizes the deepening of other elements of equal importance, such as: public, social, power and democracy. In The life of the spirit, the spiritual faculties – thinking, wanting and judging – are analyzed considering political theory in relation to will, freedom and action. The elements exposed concern the public domain. We point out that thought without judgment becomes a prisoner of its beliefs and on the other hand, only through the alliance with thought, judgment acquires a reflective dimension. On thought and judgment in “Lessons on Kant's political philosophy” (*Lições sobre a filosofia política de Kant*), the *sensus communis* and the political dimension considered from the judgment in its reflective characteristic, is the theoretical contribution that underlies the construction of the meaning and permanence of men in the common and plural world. In this argumentative logic, Hannah Arendt's analysis of the judgment of Kantian taste assumes a special place, because it guards the reading that we make that the aesthetic judgment is the judgment of [re]conciliation, that is, it proceeds with the capacity for discernment in which each individual recognizes himself, even in the contradiction of not having his premise chosen in the space of debate, because it also understands that there is not the place of "what I want", but of what the community deliberates and understands as necessary for the beautification of the men existence or, as we emphasize, of the action reflected in plurality and in the common world, inviting to shelter the events of men. We

conclude, therefore, with the following proposition: the construction of meaning for the life of each individual takes place through the exercise of thinking and then builds itself in the relationship between thought and judgment.

Keywords: Hannah Arendt; Thought; Judgment; World; Plurality.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	13
2	TEORIA POLÍTICA, MUNDO E PLURALIDADE EM HANNAH ARENDT	24
2.1	O MUNDO E A TEORIA POLÍTICA: PERSPECTIVA ARENDTIANA PARA SE COMPREENDER A CONDIÇÃO HUMANA	34
2.2	A PLURALIDADE EM QUESTÃO: CONDIÇÃO BÁSICA DA AÇÃO E DO DISCURSO	43
2.3	O MUNDO FENOMÊNICO: O “ENTRE” OS HOMENS QUE APARECE	46
3	PENSAMENTO E JUÍZO COMO UMA QUESTÃO FILOSÓFICA...	52
3.1	O PENSAMENTO: A BUSCA DE SIGNIFICADO	57
3.2	O JUÍZO: A FACULDADE PARA LIDAR COM O PASSADO	62
3.2.1	O juízo reflexivo e o juízo determinante	65
3.2.2	O juízo de gosto: a faculdade que guia a comunicabilidade	69
3.3	MENTALIDADE ALARGADA E SENSO COMUM: O SENTIDO COMUNITÁRIO EM QUESTÃO	73
3.4	NO AGIR COMUNICATIVO, O PRINCÍPIO DA LIBERDADE E DA DIGNIDADE	80
3.4.1	A liberdade na teoria política de Hannah Arendt	81
3.4.2	A dignidade na teoria política de Hannah Arendt	84
3.5	NA TEORIA POLÍTICA, O JUÍZO EM QUESTÃO	87
4	PENSAMENTO E JUÍZO EM A <i>CONDIÇÃO HUMANA</i>	93
4.1	DELEITE, <i>PÓLIS</i> E FILOSOFIA	98
4.2	NO PENSAMENTO, A VONTADE COMO PROBLEMA	104
4.3	VONTADE, LIBERDADE E AÇÃO NA TEORIA POLÍTICA DE HANNAH ARENDT	109
4.4	A RELAÇÃO ENTRE PENSAMENTO E JUÍZO NO CRIVO DA PLURALIDADE	114
5	PENSAMENTO E JUÍZO EM A <i>VIDA DO ESPÍRITO</i>	118
5.1	RAZÃO E INTELECTO: EXPLANAÇÃO A PARTIR DE HANNAH ARENDT	122
5.2	O PENSAR: A FACULDADE QUE DÁ VIDA AO ESPÍRITO HUMANO	126
5.3	O QUERER: A FACULDADE DA VONTADE COMO FONTE DA AÇÃO	137
5.4	O JULGAR: A FACULDADE QUE COADUNA O PARTICULAR E O GERAL	150
5.5	PENSAMENTO, JUÍZO E PLURALIDADE: UMA LEI REGENTE DO MUNDO	158
6	PENSAMENTO E JUÍZO EM <i>LIÇÕES SOBRE A FILOSOFIA POLÍTICA DE KANT</i>	166
6.1	HANNAH ARENDT E A CRÍTICA DA FACULDADE DO JUÍZO DE	

	KANT	173
6.2	A ÊNFASE ARENDTIANA DO JUÍZO NA TEORIA POLÍTICA	178
6.3	JUÍZO DETERMINANTE, JUÍZO REFLEXIVO E A TEORIA POLÍTICA DE HANNAH ARENDT	185
6.4	A IMPLICAÇÃO ESTÉTICA NO VIÉS DA TEORIA POLÍTICA ARENDTIANA	189
7	CONCLUSÃO	195
	REFERÊNCIAS	201

1 INTRODUÇÃO

A decisão pela docência enquanto ramo profissional, e, sobretudo, a docência na área da Filosofia, foi esclarecida ainda no Ensino Médio, época em que cursava enquanto componente curricular do ensino. Certamente alguns de seus debates dos quais participei tornaram-se alvos de interesse e da busca pelo aprofundamento, tais como: a ética, a política, a antropologia filosófica e a formação humana. Na sala de aula, já enquanto profissional, o entusiasmo pelo conteúdo da Filosofia Prática era sempre evidente em relação aos demais. Foi na experiência docente que identifiquei uma filosofia genuína: aquela que intrigava pelas inquietações de um jovem em busca de respostas objetivas e diretas, como era praxe encontrar nas demais ciências que também constituíam o currículo escolar. Porém, essa busca me proporcionou o encontro com a Filosofia presente nas não-respostas.

Ao término da graduação, nos anos seguintes, no decorrer do curso de Mestrado, dediquei-me a uma pesquisa na linha sobre Teoria e História da Educação do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), em que defendi a dissertação *Sobre a Pedagogia: a preparação pedagógica para a conquista da moralidade sob à luz de Immanuel Kant*. A pesquisa, naquela ocasião, aprofundou categorias como *Bildung*, liberdade, razão e moralidade, através de um estudo bibliográfico de algumas obras de Immanuel Kant, tais como *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, *Crítica da Razão Prática*, e do compilarmento de conferências póstumas titulado *Sobre a Pedagogia*. As leituras e as reflexões sobre a formação moral na Modernidade certamente deixaram algumas outras questões que poderiam ser investigadas em um nível de Doutorado.

No entanto, passados dez anos desde a conclusão da graduação e doze anos de experiência em sala de aula, a Academia mais uma vez acolheu – desta vez no Doutorado – algumas outras questões que este itinerário docente e de formação permanente insiste em nos provocar. Não sendo o bastante sair da zona de conforto – permanecer estudando a filosofia prática de Immanuel Kant –, deparei-me com os escritos de Hannah Arendt. Na graduação, infelizmente, não tenho recordações de tê-la estudado na disciplina Filosofia Contemporânea e no mestrado apenas a conhecia pelo que falavam e estudavam alguns dos colegas pesquisadores, entretanto, já a admirava por alguns elementos que a caracterizam: ser mulher, judia, dedicada a estudar as questões de pluralidade e de política. Também por ser uma pensadora que tem seus escritos explorados por pesquisadores das mais variadas áreas, como na área da Filosofia e da Educação, searas estas que permeiam nosso itinerário formativo.

Certa vez, deparei-me com uma provocação: dedicar-me em nível de pesquisa de doutorado em um estudo que trouxesse Kant e Arendt. Achei ousado tanto pelo reconhecimento das possíveis limitações, quanto pelo entendimento particular de que seria necessário evitar comparações com quem não se propôs a duelar em suas teorias. Entretanto, das leituras de Arendt, foi possível observar Kant em muitos aspectos e, principalmente, identificar o desprendimento dela em relação a ele na construção de sua respectiva teoria política. Não é intuito de o presente trabalho estabelecer uma seleção trazendo colocações entre ambos, mas de identificar quando possível for, de Arendt para Kant, a atividade hermenêutica, bem como a autonomia acadêmica da própria Hannah Arendt.

Daí, comecei a me aproximar do Grupo de Trabalho (GT) de Filosofia Política Contemporânea da Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia – ANPOF – e em outros eventos deste grupo, visando aprender e, também por meio da escuta, assimilar melhor as investigações filosóficas acerca do pensamento de Hannah Arendt. Em uma analogia a admiração daqueles que assim como eu vivenciam um enamoramento pelo pensamento arendtiano, identifiquei colegas pesquisadores que possuem uma relação amadurecida, outros que são recém-casados com esta filosofia e eu, um apaixonado, como dito antes, que pleiteia deixar uma condição platônica e almeja, além de uma aproximação, um aprofundamento nesta relação filosófica. Hoje, entendo que com Kant fui capaz de aprender sobre a teoria da moralidade, entre outros aspectos da filosofia iluminista, bem como em muitos aspectos da vida no seu cotidiano, identificar situações em que o imperativo categórico se faz máxima de fato ou que deveria se fazer presente. Todavia, com Arendt, sinto-me próximo para não somente aprender com ela, mas ser capaz de dialogar também as visões de mundo que nos tornam próximos ao passo que nos intrigam.

Neste contexto, para além do aprendizado sobre os escritos arendtianos, o próprio interesse acerca da política enquanto problema filosófico e da atividade de refletir as questões que perpassam a existência e as relações humanas tornaram-se mais que um pretexto investigativo: tornaram-se um modo de compreender a realidade na qual, enquanto indivíduo e participante da sociedade, faço-me pertencente. Somam-se a isto, a própria noção de mundo e de pluralidade que se faz presente nos escritos arendtianos e que se tornam chave de compreensão de uma filosofia política que vislumbra a estética das relações humanas.

Considerando as experiências que tive junto à comunidade acadêmica, nesta pesquisa digo: parece-nos que a contribuição filosófica apresenta uma sensível participação no processo de pensamento e no discurso sobre a condição humana. Isto pelo teor filosófico que imbrica o homem no pensar de si e no pensar sobre si no mundo, produzindo conhecimentos

externos a ele e sobre ele. Sendo assim, o terreno da Pluralidade, enquanto campo propício para se refletir a atividade política por meio da ação dos homens¹ e contribuir desta forma com a compreensão acerca do Mundo, é uma problemática que reitera o exercício filosófico como investigação do indivíduo humano acerca de si, bem como do que o cerca e o perpassa.

E neste momento, de fato, optamos pela Pluralidade como categoria filosófica para cada vez mais nos distanciarmos da ideia moderna da razão e da exposição que congrega o indivíduo enquanto espécie, como *Subjectum* ou como um “homem interior”, e nos aproximarmos de uma perspectiva em que o indivíduo pertence ao mundo “dos homens”, tal como frisa Silva R. (2018, p. 74): “essa pluralidade consiste em ser diferente, ser singular, o que, porém, não quer exprimir uma alteridade sem identidade alguma”. Dessa forma, não pretendemos restringir as interpretações ou estabelecer o melhor paradigma, mas problematizar a existência de categorias – como o pensamento e o juízo neste caso – visando o aprofundamento da leitura sobre Filosofia Política enquanto chave de compreensão da relação estabelecida entre vontade, liberdade e ação na seara da gramática arendtiana com ênfase na Pluralidade e no Mundo. Também não buscamos por conceitos totalizantes, mas por ideias que sejam capazes de dialogar com a multiplicidade de sentido, de valores, de saberes, de teorias e de fundamentos práticos da Filosofia.

Assim sendo, enquanto raiz do problema há a seguinte questão geral: **Como as atividades de pensar e de julgar corroboram para a compreensão da condição humana a partir da teoria de Hannah Arendt?** Diante da questão protagonista desta investigação, surgem evidentemente outros problemas a investigar. Dentre tantas questões a responder, parece imprescindível, no início do nosso trabalho, deter-nos sobre algumas que consideramos serem importantes: De fato, qual o lugar da política enquanto teoria que fundamenta a relação entre os homens? Em que sentido o pensamento e o juízo podem ser problematizados como uma teoria política e, conseqüentemente, uma questão filosófica? Que fundamentos identificamos entre pensamento e juízo em obras nas quais Arendt apresenta sua visão acerca da condição humana e acerca das atividades espirituais? E, por fim, como compreender a Pluralidade e o Mundo frente ao pensar, ao julgar e ao agir? São questões como estas que aqui discorreremos através de reflexões e de um estudo bibliográfico visando o esclarecimento e a compreensão: “esclarecer significa a redução causal de cada fenômeno a leis gerais e

¹ A autora emprega o termo “homens” em sua obra original. Optamos por manter o termo, entendendo que a utilização do gênero masculino genérico-neutro, que especifica tanto mulher quanto homem, deve-se ao contexto em que sua obra foi escrita. O emprego do termo desperta discussões importantes a serem abordadas em pesquisas de gênero, respeitamos a evolução nos estudos, porém optamos por manter “homens” para não incorremos em erros conceituais e epistemológicos.

necessárias; compreender, pelo contrário, corresponde a apreender o individual em sua peculiaridade e em sua significação” (CORETH, 1973, p. 20).

Assim, a presente tese é um “olhar” em forma de abertura, de observações e também de críticas inerentes e fundamentais na pesquisa acadêmica. Também, o reconhecimento de um rico aprendizado a construir. É uma abertura que se afirma para olhar o mais adiante, mesmo que este esteja perto cronologicamente pensando, seja para vislumbrar a integralidade que nos afirma e, ao mesmo tempo, a imanência que nos lança para frente.

Face ao exposto, optamos pela metodologia hermenêutica² em razão dos fundamentos que seguem: após a identificação de conceitos, a necessidade de melhor compreendê-los. Nesta identificação, elegemos como categorias investigativas o mundo, a pluralidade, a teoria política, o pensamento e o juízo. Não se trata de uma exposição teórica somente, mas de como também participamos tanto da apreensão como da ressignificação do conceito à medida que expomos o entendimento acerca das categorias anunciadas. Assim, dizer o que é o conceito em Arendt trata-se de uma exposição do pensamento da autora, mas expor nossa interpretação acerca de cada conceito é o exercício dinâmico e desafiador de pensarmos com ela. Neste sentido, ao expor a atividade hermenêutica enquanto metodologia, propriamente ao falar sobre “Distância e Encontro”, na obra *Questões fundamentais de Hermenêutica*, a respectiva autora nos diz que:

para compreender, não necessito assumir o ponto de vista do outro, nem preciso apropriar-me do modo de pensar, dos juízos, das convicções e atitudes do autor: posso perfeitamente guardar distância. Por outro lado, porém, não chego a uma legítima compreensão se não acompanho ou sigo o pensamento alheio a partir de seus fundamentos e de seu contexto. Devo tratar de compreendê-lo por si mesmo e no todo. O acompanhamento de um pensamento filosófico, por exemplo, há de preceder sempre a discussão crítica. Caso contrário, a crítica perder-se-á no vazio, não atingindo o sentido pensado. O acompanhamento não significa, sem dúvida, que eu aceite todos os enunciados e me convença deles. Mas somente compreenderei um autor quando, examinando-o, verificar que, segundo sua visão e, a partir de seus fundamentos, se pode pensar e falar assim, chegando-se a tais juízos e tal conspecto geral das coisas, mediante convicções honestas (CORETH, 1973, p. 118).

A perspectiva de distanciamento e de encontro evidenciada por Emerich Coreth é pontual quanto ao trato metodológico que caracteriza uma pesquisa na área de Filosofia: se por um lado o exercício filosófico não deve se confundir com a “reprodução” de concepções e

² O estudo hermenêutico, que ora caracterizamos a metodologia desta pesquisa, encontra-se embasado na obra de Emerich Coreth, *Questões fundamentais de hermenêutica*, na qual evidencia a interpretação e o esclarecimento como significados do estudo em questão, tal como segue a definição: “o termo “hermenêutica” provém do grego ἡρμηνεύειν (bem como de seus derivados ἡρμηνεύς e ἡρμηνεύα); significa declarar, anunciar, interpretar ou esclarecer e, por último, traduzir” (CORETH, 1973, p. 1).

ideias, sem nenhum esforço daquele que se propõe por interpretar algo, também não pode fazê-lo sem se atentar ao rigor característico da análise e das implicações sobre os conceitos a fundamentar por sua vez a exposição teórica. Evidentemente, tal exercício requer insistência e atividade contínua e no campo da Filosofia é a perenidade do distanciamento e do encontro que a torna dinâmica e viva e que requer atitude reflexiva de cada indivíduo, tirando-o de sua zona de conforto sobre o que pensa que sabe naquilo que deseja saber. Destarte, concordamos com Matos e Costa (2013, p. 23) ao afirmar que “a atitude filosófica começa, entretanto, quando nos defrontamos com o problemático; ou seja, quando nos apercebemos de que há mais complexidade e inconclusão, naquilo que está dado do que o quanto sua manifestação fenomênica nos dá a conhecer”.

A concepção política evidenciada a partir do pensamento e do juízo na teoria de Hannah Arendt torna-se, pois, um convite à reflexão da concepção de mundo que continuamos, enquanto indivíduos, chamados a fazer parte, e que é desafiada pela ação humana enfatizada pela via da Pluralidade. Afinal, o problema filosófico tem sua pertinência para pleitear uma reflexão, mesmo que não seja ou assuma a condição de ser uma resposta totalizante. Não à toa, a Universidade³ mantém sua contribuição acadêmica-científica à medida que também lança pesquisas que valorizam o pensar filosófico e a consequência deste na vida. Assim sendo, mais que um produto de caráter utilitarista ou pragmático, neste presente trabalho de cunho filosófico apresenta-se a contribuição investigativa acerca da condição humana.

³ Segundo consulta feita ao Portal de Teses e Dissertações da CAPES, o Programa Integrado do Doutorado em Filosofia UFPE/UFPB/UFRN possui 30 teses defendidas. A partir da busca: “Hannah Arendt”, apenas 1 trabalho (a tese *Crítica da naturalização em Foucault e Arendt*, de Romildo Gomes Pinheiro, defendido em 2012 na UFPB) evidencia a autora de forma explícita. Ainda neste portal, mas desta vez identificando o Programa de Pós-graduação em Filosofia da UFPE, apenas dois trabalhos apresentam Hannah Arendt como objeto de análise, sendo um de forma explícita (a dissertação *Está a prática do mal conectada à ausência da faculdade de pensar? Da relação entre banalidade do mal e a faculdade de pensar em Hannah Arendt*, de autoria de Bethania de Albuquerque Assy e defendida em 1996) e outro trabalho, mas de forma implícita (a dissertação *Nas sombras da contemporaneidade: da biopolítica à tanatopolítica*, de autoria de Germana da Silva Nascimento e defendida em 2012). Cf.: <http://catalogodeteses.capes.gov.br/catalogo-teses/#/>. Acesso em: 04 de março. 2021. Observando também a realidade local – UFPE – identificou-se através de outro repositório – Attena – de Teses e Dissertações, o total de 138 pesquisas em nível de mestrado e 6 pesquisas em nível de Doutorado, considerando a área e o Programa de Pós-graduação em Filosofia. Das dissertações, apenas 2 trabalhos abordam o pensamento de Hannah Arendt: *A vita activa no pensamento arendtiano*, de Maria da Conceição de Andrade Viana em 2007 e *A contribuição da analítica existencial heideggeriana na concepção de pluralidade presente em “A condição humana” de Hannah Arendt*, de Fernando José do Nascimento em 2009. Já das teses que constam neste repositório, apenas 1 trabalho reflete o pensamento arendtiano: a tese *Temporalidade e responsabilidade em Hannah Arendt*, defendida por Fernando José do Nascimento em 2017. Cf.: <https://repositorio.ufpe.br/handle/123456789/192>. Acesso em: 04 de março. 2021. Apesar de ainda não constar nos repositórios mencionados, também há a tese *Do ocaso do amor ao mundo ao amor mundi: singularidade e responsabilidade em Hannah Arendt – implicações ético-políticas*, de Evandro da Fonseca Costa, aprovada em 2020 na UFPE pelo Programa Integrado do Doutorado em Filosofia UFPE/UFPB/UFRN.

Ainda neste itinerário hermenêutico, construímos o embasamento para responder a questão posta – Como as atividades de pensar e de julgar corroboram para a compreensão da condição humana a partir da teoria de Hannah Arendt? – sob cinco perspectivas de reflexão: (i) a teoria política, o mundo e a pluralidade, seguida de uma reflexão sobre (ii) o pensamento e o juízo como uma questão filosófica e, por fim, uma análise com base nas obras arendtianas, sendo escolhido o (iii) pensamento e o juízo em *A condição humana*, (iv) pensamento e juízo em *A vida do espírito* e (v) pensamento e juízo em *Lições sobre a filosofia política de Kant*.

O primeiro capítulo – Teoria política, mundo e pluralidade em Hannah Arendt – trata-se de um ensaio que visa situar o leitor em qual perspectiva de política enquanto teoria pleiteamos expor na presente discussão, aproximando-se do pensamento de Hannah Arendt e enfatizando também a visão de seus comentadores. Além disso, também explicitamos o conceito de Mundo e de Pluralidade. É na exposição de tais categorias que vislumbramos não mais uma discussão sobre espécie e progresso da humanidade tal como a tradição, de modo especial que a Modernidade vislumbrou, e focamos nos indivíduos – contraditórios, únicos e semelhantes – que constituem aquela ideia universal de sujeito. Destarte, é a noção de Mundo que nos inaugura a ruptura com o modo de pensar e conceber o indivíduo. A abordagem é necessária para chamar desde já a atenção do leitor de que na teoria política de Hannah Arendt, a Terra e o Mundo não são sinônimos, mesmo que ocupados pelos homens. É no mundo que o “entre” se faz condição de possibilidade, nele se consolida a atividade política. Daí, refletirmos neste primeiro momento a importância de se pensar uma relação entre política e mundo, que se materializa por via da Pluralidade, ou seja, da ação humana no mundo.

O segundo capítulo, por sua vez, problematiza as categorias “pensamento” e “juízo”, entre as atividades espirituais trabalhadas por Arendt, as quais serão analisadas também enquanto fundamento de algumas das obras da pensadora, as quais escolhemos como um “terreno fértil e propício para a investigação da teoria”. Neste capítulo nos dedicamos aos conceitos, os quais consideramos não simplesmente como elementos de apoio para a compreensão, mas como os próprios fundamentos que dão sentido e resposta à questão problematizadora do presente trabalho. Neste momento, também se caracterizou o juízo em suas formas – determinante e reflexivo – bem como o juízo de gosto, definições que serão novamente retratadas na última abordagem, aproximando-os na respectiva ocasião da teoria política, tão cara para a argumentação aqui desenvolvida.

Dessa maneira, o capítulo segundo é estratégico para a leitura e a compreensão, porque aborda os elementos fundamentais – pensamento e juízo – da teoria política e,

consequentemente, nos aproxima das questões filosóficas e dos escritos que a própria teoria exige e abrange ao se discutir Mundo e Pluralidade. Neste sentido, neste capítulo apresentamos nosso olhar sobre como Hannah Arendt corrobora com a construção da teoria política. No entanto, enfatizamos elementos a serem considerados no âmbito da atividade hermenêutica e do exercício filosófico, tais como: a investigação acerca da liberdade como *conditio sine qua non* da existência humana, da dignidade e do próprio juízo. Tais elementos serão de forma recorrente mencionados em nosso raciocínio no decorrer do trabalho, deixando clara tal opção não como um vício de linguagem, e sim como o reconhecimento e a importância que cada elemento possui na interpretação, na compreensão e na abrangência que é a dimensão humana de relação no mundo, que neste caso se faz mundo por ser “comum” a todos⁴.

Como dito anteriormente, nossa investigação elencou três obras de Hannah Arendt: *A condição humana* (1958), *A vida do espírito* (1978) e as *Lições sobre a filosofia política de Kant* (1982, póstumo). Não se trata de obras que obedeceram – para nossa exposição – uma linha cronológica de publicação em vida por Arendt e/ou mesmo uma semelhança no objeto de escrita de cada texto pela pensadora. Prova disso é a escolha de duas obras consideradas póstumas. Entretanto, reconhecemos que em todas elas o interesse de Hannah Arendt pelos assuntos ou questões humanas se faz presente e nisto justificamos a particular intenção por enfatizar tais obras na presente investigação, ao passo que identificamos na primeira obra mencionada a exposição de Arendt acerca do Mundo e, consequentemente, da Pluralidade enquanto ação dos homens no Mundo. Por sua vez, na segunda obra mencionada, o pensamento e o juízo aparecem como atividades da mente e que, para além da compreensão, atribuem, com a atividade reflexiva, o sentido da presença e da atividade da vida humana. Por fim, a terceira obra expõe a análise de Arendt acerca da estética kantiana, bem como o desdobramento enquanto teoria política para além do filósofo.

Sendo assim, a opção por evidenciar obras de uma mesma pensadora, porém, com elementos de escrita tão distintos, justifica-se em nossa intenção de estudo por considerarmos que os elementos estão imbricados quando absorvidos por uma teoria política em Hannah Arendt, não estando alheios ao desafio também enfrentado pela pensadora de apresentá-los, de expor cada um em sua lógica de pensar, como nos apresenta Young-Bruehl (1997, p. 392):

⁴ Considerando as evoluções nos estudos linguísticos sobre a necessidade de que as línguas se tornem mais inclusivas e a dinamicidade da linguagem, que se adequa às necessidades contemporâneas, utilizaremos o termo “todes” para contribuirmos com a desconstrução do binarismo de gênero.

Uma das questões-chave sobre esse processo do pensamento auto-referente era como ele se relacionava com o seu próprio modo de manifestação no mundo, a linguagem. Com efeito, em *A vida do espírito* ela precisou lidar com a estranheza de descrever com a linguagem aquilo que não pode ser visto: as atividades mentais do pensar, do querer e do julgar. Em sua obra, Arendt sempre teve problemas para estabelecer seu ponto de vista: em *A condição humana*, havia tentado escrever sobre a *vita activa* sem assumir a postura tradicional, sem escrever a partir do ponto de vista da *vita contemplativa*; em *A vida do espírito*, precisava escrever sobre a *vita contemplativa* a partir de alguma parte.

Percebe-se que embora houvesse uma possível confusão pela não linearidade nas publicações da obra, no entanto, destaca-se o que chamamos de “didática dos elementos da teoria” ao situarmos, a partir de Hannah Arendt, a primeira obra referenciada na presente pesquisa como expondo e problematizando elementos da *vita activa*, enquanto os elementos da vida contemplativa concentram-se na segunda obra que referenciamos e em ambas, acrescidas da exposição de Arendt acerca da estética kantiana, a dimensão política como elemento-chave deste estudo.

“Pensamento e Juízo em *A Condição Humana*” é, deste modo, o título com o que identificamos o terceiro capítulo. Ele assinala nossa exploração, nossa visão interpretativa bem como as proposições da pensadora na presente obra ao expor elementos da *vita activa*. Evidentemente, como esclarecemos anteriormente, que nesta obra não foi temática principal as análises de Arendt sobre pensamento e juízo, tal como identificamos em outra(s) obra(s) de sua autoria. No entanto, quisemos tratar de alguns elementos por entendermos que houve nesta obra uma exposição e um aprofundamento conceitual, os quais tornar-se-ão base para a análise de conjuntura acerca do pensamento e do juízo aqui elaborada. Assim sendo, dedicamo-nos a uma explanação sobre filosofia e pólis, importante para não retratá-las como sinônimo de política, mas para identificarmos a relação intrínseca destes elementos.

O capítulo terceiro também é convidativo para categorias que se tornam caras para a teoria política: o comum enquanto categoria que participa da esfera política, que se estabelece sob o domínio da liberdade. O comum, quando observado na gramática arendtiana, reforça a dimensão pública e o põe em evidência quando relacionado com a ação humana. Neste sentido,

para Arendt, não existiria nenhuma possibilidade de reconstruir uma esfera pública unificada na contemporaneidade. Sua teoria performativa da ação e sua visão agonística da política indicam antes uma ação política instantânea, múltipla: política como acontecimento e começo, como interrupção de processos automáticos. (...) Agir é começar, experimentar, criar algo novo, o espaço público como espaço entre os homens pode surgir em qualquer lugar, não existindo um *locus* privilegiado (ORTEGA, 2001, p. 227).

Daí, a ação humana e o mundo comum, em nossa interpretação, tornam-se convidativos para também refletirmos acerca da ideia de vontade como força que impulsiona o agir. Por sua vez, o agir que retrata a autonomia e a imprevisibilidade do indivíduo instaura o novo a cada instante, mas não deve se dissociar do que é comunitário e tão pouco se ausentar da consciência e do sentido de pertencimento humano no mundo. Por isso, neste capítulo dedicamos uma reflexão acerca da “vontade, liberdade e ação”. Finalizamos a presente parte com foco na reflexão sobre pensamento e juízo na seara da Pluralidade. É importante ressaltar que esta relação, no decorrer da tese, deverá ser estabelecida de forma contínua, tanto pela razão de colaborar em nossa argumentação sobre a relação ativa do pensamento e do juízo como caminho de compreensão da condição humana a partir da obra de Hannah Arendt.

O quarto capítulo intitulamos “Pensamento e Juízo em *A Vida do Espírito*”. Parece ser a obra mais lógica para aprofundarmos as categorias pensamento e juízo. Neste caso, chamamos atenção para nosso intuito que não foi de retratar o óbvio, mas de analisar tais elementos em obras consideradas como principais e suplementares da pensadora. É mais que a mera descrição de um conceito, porém, um olhar abrangente sobre ele e os desdobramentos filosóficos constituídos a partir dele, que permanecem nos desafiando.

No capítulo quatro, também evidenciamos questões já consagradas na literatura filosófica, inclusive para outros pensadores: distinção entre razão e intelecto, por exemplo. “Arendt sentia que o pensar era muito diferente do conhecer. Conhecer – a cognição científica – tem um objeto e um propósito, enquanto o pensar não tem um objeto e é auto-referente” (YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 392). Com isso, as atividades do espírito, entre as quais, o pensar, tornaram-se importantes para a compreensão da teoria política em Arendt, como tornaram-se fundamentais em nossa argumentação. Por isso, justificamos a atenção que damos para uma construção – de identificação de teorias, de vislumbramento de significados e de proposições como frutos de nossa análise – sobre o pensar no mundo, o querer no mundo e o julgar no mundo. Assim, é mister sempre fazer menção ao conceito de Mundo já fundamentado no primeiro capítulo. Também de trazer para o presente raciocínio, com sentimento de reconhecimento e gratidão também pelo esforço intelectual produzido, os comentadores e as ideias de teses e de dissertações dos vários pesquisadores sobre Hannah Arendt no Brasil, entre eles, alguns que sustentam e assistem o GT de Filosofia Política Contemporânea da ANPOF. Em suma, o capítulo tem seu encerramento sobre Pensamento e Juízo na seara da Pluralidade, no intuito de fortalecermos a ideia argumentativa e continuarmos sua techedura.

Por fim, o quinto capítulo aborda “Pensamento e Juízo em *Lições sobre a Filosofia Política de Kant*”. Recordar-se que se identificam o compilarmento destes ensaios arendtianos como aqueles que dariam corpo a terceira parte – o julgar – da obra *A vida do espírito*. Ressaltamos que com esta obra não quisemos comprovar a presença de elementos da teoria desenvolvida por Kant em Arendt, inclusive, isso se torna desnecessário. Porém, no conhecimento que Arendt leu Kant, o reconhecimento do quanto ela foi capaz de ir além, observando aspectos não ditos e trabalhados por ele nas obras de suas respectivas autorias. Neste sentido, ambos foram autônomos e mais que aproximações ou distanciamentos, os quais fizemos o esforço por evitá-los no desenvolvimento da escrita, reiterarmos a transformação de conceitos e a ampliação das perspectivas com os elementos do sentido e da abrangência destes conceitos.

No capítulo cinco, além de evidenciarmos o desprendimento de Arendt em relação a Kant na concepção de o que é – do ponto de vista da teoria política – o juízo, sobretudo, no modo reflexionante, mencionado em capítulos anteriores, também destacamos a aproximação da própria teoria política com os elementos até então mencionados e discutidos, como Mundo e Pluralidade, por exemplo. Assim, justificamos neste capítulo a “ênfase arendtiana do juízo na teoria política” e retomamos uma discussão já estabelecida antes sobre a característica determinante e reflexionante do juízo. Além disso, abordamos uma implicação estética no viés da teoria política e, deste modo, estabelecemos as considerações finais de nossa tese no intuito de darmos nossa resposta para a questão-problema que investiga a atividade de pensar e o juízo estético no intuito de corroborarem da condição humana na filosofia de Hannah Arendt.

Como dito anteriormente, nosso olhar é mais uma leitura como chave de compreensão desta problemática e abre-nos para outras questões, de forma inevitável, que exigem cada vez mais, nesta fase e noutras do itinerário acadêmico, nosso comprometimento com o pensar de forma autônoma, livre, e, sobretudo, respeitosa com o Mundo. Nisto, mais que um produto acadêmico é a importância enquanto contribuição filosófica desta investigação que, tal como inquietava a própria pensadora Hannah Arendt, também (deve) ressoar como um mantra a cada atividade espiritual, a cada ação humana: “quem somos e o que estamos fazendo”.

Não é a resposta pela resposta, mas a consciência de que nossas escolhas edificam o Mundo quando somos capazes de viver em “comunidade” nos sentindo pertencentes e a ele adentrando, permitindo-se também enquanto seres de ação, respeitando a vida e reconhecendo a Pluralidade constitutiva de cada elemento que faz da Terra sua morada, que faz do Mundo um sentido e entende, por sua vez, que todo suspiro é digno de liberdade, de dignidade, de

respeito. Ao dar continuidade à leitura destas linhas, desejamos uma boa viagem neste itinerário sinalizado pelo prisma do nosso olhar sobre o “Pensamento e o Juízo em Hannah Arendt: uma filosofia como chave de compreensão do Mundo e da Pluralidade”. És convidado a trilhar este caminho conosco, mas com seus próprios passos, que se tornam companhia e chave de diálogo e de abertura para o novo: sempre convidativo, desafiador, encantador e plural!

2 TEORIA POLÍTICA, MUNDO E PLURALIDADE EM HANNAH ARENDT

A política não é produto de um tempo específico, nem pertence ao domínio de uma única área de conhecimento. Ela perpassa a história da humanidade. Parece-nos que cada vez mais o interesse das pessoas em falar “sobre”, inclusive quando a entendem no formato de uma concepção reducionista, como atividade e princípio partidário, por exemplo, a enfatiza e a torna mais próxima do tempo presente. Não somente aqueles que a pensam enquanto uma área teórica ou ciência, mas também os que mesmo sem base filosófica ou sem serem estudiosos da teoria política enquanto área de conhecimento dedicam-se a emitir *doxa*, aproximam de algum modo a política com as vidas humanas.

Sem nos determos ao mérito científico ou estereótipo para legitimar quem dela pode falar ou possui autoridade no dissertar sobre, como se fosse um assunto restrito a somente um grupo de pessoas ou categoria organizacional, o que aqui expomos é que não nos parece ser interessante dissociar a política da vida humana, ambos em atividade permanente de construção. Uma vez investigando-a a partir do pensamento de Hannah Arendt, a política é uma esfera tanto de conteúdo como de domínio de todos os seres humanos, embora a permanência no Mundo esteja no alcance de todos, mas não seja o bastante para que todos, de fato, estejam nele. Por isso, “a identidade humana aparece então como uma realização no espaço público e não como dada. Somente voltados para o mundo é que atingimos nossa identidade, no espaço público revelamos “quem” somos e não “o que” somos” (ORTEGA, 2001, p. 231).

A teoria política em Hannah Arendt, em nível de fundamentação, se constitui sob alguns elementos, entre os quais o público, o social, o direito e o poder, tornando-se convidativos para justificar os átrios da respectiva teoria, pois mais uma vez se evidenciam o convívio e o espaço comum em que a relação “entre” os homens possibilita a articulação de cada elemento no intuito de justificar e consolidar ao que identificamos como atividade política. Neste sentido, identificamos os elementos acima descritos, como modo de situar o leitor para o entendimento e a abrangência destes conceitos no pensamento arendtiano, e na importância que atribuímos para cada um já neste momento inicial do estudo enquanto contextualização e fundamentação.

Assim sendo, o público é um conceito fundamental na obra de Hannah Arendt. E consigo intensifica o zelo e a importância da pensadora para refletir tanto a condição humana como as relações, interações e assuntos humanos. Deste modo, a intencionalidade política se faz presente na ação, pois nela as pessoas aparecem e mostram quem são. Mais uma vez, é na

interação, na capacidade de pensar as realidades, de analisar os acontecimentos, de refletir os eventos que Arendt situa a própria condição humana, não como uma conceituação qualquer, mas como *conditio sine qua non* da esfera política.

Em *A condição humana*, Arendt dedica-se a pensar o público e o privado. Ainda nesta obra, o social também aparece como outro elemento que no pensamento da autora possui um sentido próprio. Arendt (2016, p. 27) nos diz que “todas as atividades humanas são condicionadas pelo fato de que os homens vivem juntos, mas a ação é a única que não pode sequer ser imaginada fora da sociedade dos homens”. Com isso, percebe-se que Arendt identifica na ação humana, a justificativa para qualificar a presença humana do mundo, tornando-a partícipe da esfera pública, ou seja, comum a todos. Sobre o social, nos esclarece Young-Bruehl:

O social é uma espécie de espaço doméstico, porém, tão enormemente estendido que abarca nações inteiras: nações chegam a ser administradas como se fossem vastos espaços domésticos erigidos por uma vasta família, os povos da nação; os assuntos sociais e econômicos, que outrora eram cuidados por pequenos grupos domésticos, tornaram-se a preocupação de burocracias nacionais. A extensão do espaço doméstico significou a diminuição do espaço público, o espaço da liberdade. E tudo o que é propriamente “privado” passou a ser, dentro dos indivíduos, uma experiência subjetiva – o que Hannah Arendt chamava “intimidade” (1997, p. 287).

Não é somente a convivência humana o bastante, que pode naturalmente, em um primeiro momento, apenas explicar a condição de sobrevivência da espécie. Todavia, pela fala e pela ação, os homens não mais se contentam com a esfera privada; o que existe é a dimensão pública, possibilitadora do pertencimento do indivíduo ao mundo dos homens, porque o que era mera condição social cedeu lugar à condição política. Neste intuito, nos diz o pesquisador Alves Neto (2009, p. 66):

Na esfera pública, em que os homens plurais se reúnem como seres que agem e falam, *ser* equivale a *aparecer*, e não é possível solidificar em palavras a essência viva da pessoa, tal como ela se mostra no próprio fluxo vivo da ação e da fala. Agindo e falando na presença uns dos outros, os homens se relacionam como identidades únicas, impermutáveis, irrepetíveis e não simplesmente como seres corpóreos. Somente no completo silêncio e na total passividade pode alguém ocultar *quem é* ou, em outros termos, ocultar sua identidade única e distinta. Desprovidos da iniciativa de agir e falar, de serem vistos e ouvidos uns pelos outros, os homens deixam de ser humanos, pois somente o intercuro e a convivência constante entre os homens, por meio da ação e da fala, criam o mundo verdadeiramente *humano*.

Assim, a dimensão pública existe porque os indivíduos vivenciam entre si, de forma livre e consciente, o falar e o agir, os quais qualificam os homens enquanto membros do

Mundo. A dimensão pública tanto o constrói como o consolida. Desta maneira, a dimensão pública é intrínseca para a atividade política, como o é o cuidado humano para a sobrevivência na Terra daqueles que optam por se apresentarem como “seres corpóreos”, como caracterizou Alves Neto.

Alves Neto é feliz quando discute o “público” em Arendt, o reportando como o lugar por excelência no qual o ser possui equivalência com o aparecer. Na verdade, o público é mais que um espaço opositor do privado, é uma condição da revelação humana. Uma vez adentrando a esfera pública, não existe omissão: o homem não nega quem é nos modos de falar, agir e expor seu pensamento. Mostra-se porque se manifesta no evento do agora: o seu ser sendo com os outros. Daí, “para Arendt só no contexto intersubjetivo do espaço público é possível constituir a identidade” (ORTEGA, 2001, p. 231). É no “entre”, possível no domínio público, que a atividade política qualifica os homens para a vivência do Mundo, tornando-se assim “mundo dos homens” porque ali se faz mundo de todes. Se por um lado a dimensão pública confere atividade política, por outro, a ausência do espaço público e o “não querer” adentrar a essa esfera também deve ser alvo de atenção: “a perda do espaço público significa, sob um ponto de vista político, a perda de um espaço reconhecido de “ação e opinião”, o que, para a autora, significa dizer perda da liberdade, uma vez que esta exige para sua efetivação um espaço “politicamente organizado” (NOGUEIRA, 2000, p. 104).

Já o social, por sua vez, para Hannah Arendt, é um conceito que embora seja explícito em seus escritos, causa debate entre seus comentadores que ainda não chegaram a um consenso acerca deste tema. Na obra *Sobre a revolução*, Arendt (2020), por exemplo, dedica-se a escrever um de seus capítulos sobre “a questão social” e faz referência deste termo em uma análise acerca da pobreza. Também discute o social como elemento em análises com ênfases nas revoluções (como, por exemplo, a Francesa e a Americana). Pois bem, sem deter-nos às revoluções propriamente ditas, encontramos de forma sutil uma relação distinta entre social e político a partir das próprias palavras da pensadora: “(...) o problema que colocavam não era social, e sim político; referia-se não à ordem da sociedade, e sim à forma do governo” (ARENDR, 2011, p. 103). Ora, se estabelecemos uma caracterização do social de forma distinta ao político, não podemos mantê-los, obviamente, como sinônimos. Da mesma maneira, percebe-se uma significação do social quando o relacionamos às formas de governo, bem como do político quando relacionado com a ordem da sociedade.

Também em *A condição humana*, Arendt (2016) discute a questão social na abrangência da exposição sobre “os domínios públicos e privados”. Nesta, além do “advento do social”, faz uma exposição sobre o social e a relação com o privado. Também neste trecho

da obra, percebe-se o social como não sendo político, mas relacionado à esfera governamental, ou mesmo no fortalecimento do privado trajado como uma preocupação pública. O social diverge do público porque a ideia comunitária no social, se assim pode ser refletida, não possui o mesmo grau de importância e de participação como há na esfera política quando se concebe a comunidade, em que o comum, de fato, é público se relacionado a este conceito.

Sobre o domínio do social, a autora assim escreve em *A condição humana*:

O domínio social, no qual o processo da vida estabeleceu o seu próprio âmbito público, desencadeou um crescimento artificial, por assim dizer, do natural; e é contra esse crescimento – não meramente contra a sociedade, mas contra um domínio social em constante crescimento – que o privado e o íntimo, de um lado, e, de outro, o político (no sentido mais restrito da palavra) mostram-se incapazes de se defender (ARENDRT, 2016, p. 58).

A relação que Arendt faz entre social e domínio privado é uma alerta ao leitor para não restringir o privado, por exemplo, ao âmbito do lar somente. Mesmo o que há externo ao âmbito doméstico, não torna necessariamente as relações humanas um domínio público. Além disso, para além da questão estrutural, é o sentido que compõe o “modo” de produzir, de subsistir, de formar alianças, e que sustenta tais atividades, que requer a atenção da análise arendtiana.

É preciso considerar que o contexto da obra citada discute o trabalho humano enquanto manutenção da vida na Terra, sendo que a produção material, embora reúna as pessoas, não é o suficiente para garantir a dimensão humana enquanto atividade política. Além da divisão de trabalho, que caracteriza a era moderna, a atividade laborativa por uma produção e um acúmulo desenfreado que torna a atividade humana restrita à sua produtividade e às relações competitivas, atendem ao interesse particular, quando analisadas em sua conjuntura.

Na visão sobre “o social e o privado”, isso se torna claro: “logo que ingressou no domínio público, a sociedade assumiu o disfarce de uma organização de proprietários [*property-owners*], que ao invés de requererem o acesso do domínio público em virtude de sua riqueza, exigiram dele proteção para o acúmulo de mais riqueza”, disse Arendt (2016, p. 83). Por isso, o “quem” somos sobressai sobre o “que” somos. Neste sentido, “a noção de Arendt da “ascensão social” tem sido, com frequência, utilizada para sugerir concomitantemente “declínio da política” (HAYDEN, 2020, p. 179). Deste modo, conforme trecho acima evidenciado, o domínio social é rebatido ora pelo privado e ora pelo político.

Quando escreve “a arte de distinguir e relacionar conceitos” considerando Hannah Arendt e o pensamento político, Duarte (2013, p. 56), nos diz que:

Aquilo que é social resulta do moderno embaralhamento da antiga distinção entre público e privado, gerando inúmeras distorções contemporâneas como indústria da exposição pública de aspectos da vida privada, que deveriam permanecer ocultos, pois não são de interesse comum – pensemos na cultura do espetáculo baseada na exposição da vida privada de celebridades, por exemplo – ou então, provocando distorções ainda mais graves, relativas à voraz apropriação privada do espaço público, que tende a submeter o jogo político às regras dos interesses privados de grandes grupos econômicos transnacionais.

Arendt, quando escreve sobre o social, traz as revoluções e problematiza o conceito. Já Duarte (2013) exemplifica a partir da exposição da vida privada e da iniciativa privada apropriando-se dos demais espaços. Em ambos é notório que não é a distinção em si o alvo a ser problematizado. Nem a valorização de um em detrimento do outro. Porém, a identificação de cada um e os impactos na vida política, como espaço que instaura o comum e congrega todos, independente de concordância ou afinidades, o que se torna um diferencial quando analisado e comparado com a vida e com a iniciativa privada, que devem ser alvo de atenção.

Destarte, seja pelo estudo de caso que Arendt faz em *Sobre as revoluções* ou que seus comentadores trazem para suscitar o debate acerca do social, nos interessa saber que equivocadamente o social é apontado como questão política, porque se confunde com governamentalidade, para justificar de modo público o interesse privado, em boa parte das circunstâncias. Prova disso é que quando os governos desejam “mudanças” e prometem um progresso enquanto desenvolvimento de um projeto de sociedade, sempre os aspectos sociais (econômicos, de qualidade de vida, de produção industrial, de comercialização, entre outros aspectos) são pontuados como causa, e também como elementos primordiais que justificam um interesse “público”. Percebe-se que o público, exposto como foi, em nada assume a condição pública que perpassa a teoria política segundo Hannah Arendt.

Além disso, pelo “social”, as nações estabelecem guerras e retaliações diplomáticas também justificando o “interesse público”, até mesmo a soberania nacional e a própria liberdade, seja dos indivíduos seja da própria pátria, são postos em evidência. O social, travestido de político, utiliza-se do interesse “governamental” como causa pública e, sobretudo, como ação política. Acerca disso, Arendt (2011, p. 157) já nos chamava atenção em *Sobre a revolução*: “todo poder político tem como fonte originária e mais legítima o desejo do homem de se emancipar da necessidade da vida, e alguns conquistaram essa emancipação através da violência, obrigando outros a carregar por eles o fardo da vida”.

Nisto, a própria noção de liberdade, um dos fundamentos da dimensão política que diverge da violência, torna-se um desafio na medida em que se desconhecem seus fundamentos, como a própria autora nos afirma que a esfera política é “a única esfera em que os homens podem ser verdadeiramente livres” (ARENDRT, 2011, p. 157). Na esfera política, a divergência entre os homens não deve excluir o interesse público. Nela, há – apesar das possíveis discordâncias – o diálogo, o respeito, o reconhecimento do direito e da dignidade humana, valores compreendidos de forma distinta pelo “social” quando compreendido sob a perspectiva da governabilidade. Conforme Fry (2010, p. 80): “na tentativa de saciar as necessidades privadas, a disposição para compreender e ouvir as opiniões dos outros torna-se limitada e os seres humanos são privados daquela experiência, bem como despidos da oportunidade da imortalidade pessoal revelada na ação”.

No intuito de continuar explorando a base da teoria política arendtiana, o direito é mais um elemento referencial e carece distanciar-se da perspectiva do direito enquanto prática das ciências jurídicas. Arendt não se contenta em conceber o direito como normatividade: considerando a (sua) própria história de vida, é capaz de identificar inúmeros indivíduos que em muitas situações não puderam opinar, ouvir e falar, acerca do destino e da própria discussão sobre as normas e os valores que estavam sendo estabelecidos naquele projeto de sociedade. Apenas na transgressão da norma, passaria, então, o indivíduo a ser “visto”, mesmo tendo sido até então ignorado. Ao escrever *As origens do totalitarismo*, nos deixa claro, por exemplo, no capítulo sobre “o declínio do Estado-Nação e o Fim dos Direitos Humanos” que “só como transgressor da lei pode o apátrida ser protegido pela lei” (ARENDRT, 2012, p. 390). Percebe-se pois não somente uma limitação, mas uma fragilidade em se restringir o direito como normatividade.

Conforme dito na citação, o exemplo a partir da situação de ser apátrida⁵ é um modo de Arendt denunciar a ausência de direitos e a fragilidade de concebê-los apenas enquanto reconhecimento e segurança por um Estado, quando na verdade o que impede a existência do direito – no pensamento e na denúncia arendtiana – é o não pertencimento a uma comunidade, na qual nela se pode participar ativamente. Daí, a noção de Direito em Arendt existe a partir da reconhecença comunitária, como a mesma diz:

A calamidade dos que não têm direitos não decorre do fato de terem sido privados da vida, da liberdade ou da procura da felicidade, nem da igualdade

⁵ Para conceituar o apátrida, utilizamo-nos da explicação de Maria Cristina Müller, quando discute se “Os direitos são do Homem ou do Estado?”, entende: “indivíduos que, sem a proteção da normatividade jurídica de um Estado-Nação, são despojados de qualquer direito e feridos em sua dignidade a partir do momento em que perdem a condição de cidadãos de um Estado” (MÜLLER, 2009, p. 42).

perante a lei ou da liberdade de opinião – fórmulas que se destinavam a resolver problemas dentro de certas comunidades – mas do fato de já não pertencerem a qualquer comunidade (ARENDDT, 2012, p. 402).

Ainda neste mesmo capítulo, a autora continua sua explanação no intuito de relacionar Direito como uma condição de pertencimento comunitário e de reconhecimento deste pertencimento, ao relacionar, mais uma vez, a ausência de direitos humanos com a privação de um lugar no mundo:

A privação fundamental dos direitos humanos manifesta-se, primeiro e acima de tudo, na privação de um lugar no mundo que torne a opinião significativa e a ação eficaz. Algo mais fundamental do que a liberdade e a justiça, que são os direitos do cidadão, está em jogo quando deixa de ser natural que um homem pertença à comunidade em que nasceu, e quando o não pertencer a ela não é um ato da sua livre escolha, ou quando está numa situação em que, a não ser que cometa um crime, receberá um tratamento independente do que ele faça ou deixe de fazer. Esse extremo, e nada mais, é a situação dos que são privados dos seus direitos humanos. São privados não do direito à liberdade, mas do direito à ação; não do direito de pensarem o que quiserem, mas do direito de opinarem (ARENDDT, 2012, p. 403).

É a ação, efetivada mediante a escuta e a fala, o pensar sobre e a emissão de opinião, de debater, de fazer-se membro atuante e construtor do mundo, que garante a existência do Direito e faz do indivíduo um ser de direito, nos mais variados âmbitos e circunstâncias, na relação com outrem que se propôs também a integrar e interagir; e não somente quando se vira réu por transgredir uma norma estabelecida. Para o pesquisador Aguiar (2019, p. 405), “o direito e as questões jurídicas remetem, na autora, aos problemas relacionados às possibilidades e limites das diversas e plurais formas de vida, ao mundo comum”. Não à toa, quando a autora discute as temáticas referentes aos refugiados, a noção de direito é presente e forte por evidenciar o quão delicado e violento é não participar da esfera comum. Deste modo, se nos perguntarmos como o direito em Arendt se relaciona com o Mundo e a Pluralidade, encontramos uma possível resposta nos comentários tecidos ainda pelo então pesquisador, Aguiar (2019, p. 411):

A ligação entre princípio da legalidade, condição humana e pluralidade consigna-se na divisa arendtiana do “direito a ter direitos” e esse é o impacto que o *outlaw* contemporâneo, o refugiado, vai ter na compreensão da lei e do direito em Arendt. Nessa frase, está assinalada a defesa do direito e da lei, mas não como algo meramente formal, normativo. O sentido do princípio da legalidade não é a obrigação de fazer ou de obedecer, contudo propiciar a efetiva participação das pessoas nos assuntos comuns e fincar o horizonte fundacional dos corpos políticos na pluralidade humana.

A expressão de Arendt – “direito a ter direitos” – torna-se emblemática, porque facilmente se aplica ao mundo legislativo o qual comumente se precisa “(com)provar” se ter o

direito para dele usufruir, pragmaticamente falando. Entretanto, também é provocante quando aplicada no contexto do mundo comum, na ausência de participação deste mundo neste caso, como exemplificado no caso dos apátridas e também dos refugiados. Neste sentido, nos reconhecemos nos escritos do também pesquisador Ricardo George, no que segue: ao considerar a “cidadania a partir dos eventos históricos e políticos em Arendt, portanto, pauta-se pela ideia de pertença e de vínculo político como usufruto de direitos, mas de direitos que possam ser vivenciados, e não apenas declarados” (SILVA, R., 2018, p. 401).

O direito em Arendt, portanto, permite que o indivíduo se faça agente da esfera pública, do mundo comum e, como tal, este indivíduo tem o poder que se manifesta no falar, no agir, na atividade humana de desenvolvimento dos espaços, de construção dos valores, das crenças, dos costumes, de tudo o que consolida e fortalece o mundo dos homens. Por isso, é frágil e não é o suficiente, em Arendt, pensar o direito como mero recurso legislativo, jurídico e normativo.

Por fim, se “ter direito é ter poder” (AGUIAR, 2019, p. 413), o poder também carece ser situado na concepção política em questão. Na obra *Sobre a violência*, a autora nos define sua concepção de poder: “o poder corresponde à habilidade humana não apenas para agir, mas também para agir em concerto. O poder nunca é propriedade de um indivíduo; pertence a um grupo e permanece em existência apenas enquanto o grupo se conserva unido” (ARENDR, 2020, p. 60). Ao escrever a referida obra, Arendt mais uma vez reconstrói o conceito para além do que é concebido pelas pessoas e testemunhado no dia a dia, desta vez para conceber o poder no âmbito da atividade política, bem como de denunciar as atividades totalitárias, baseadas na violência, como modo de (re)leitura das questões que permeavam aquele momento histórico, não muito distante e distinto do tempo hodierno, que podemos caracterizar como um tempo transpassado por ideias e práticas fascistas.

Arendt lida com o poder como habilidade de ação e nisto é possível identificar a ênfase comunitária mais uma vez como alvo de atenção da nossa autora e também de nosso interesse em prol da compreensão dos elementos fundamentais da teoria política. Trata-se de um reconhecimento – amparado no falar e no agir – que proporciona o surgimento da esfera do poder e o garante legitimidade. E, mais uma vez, o falar e o agir aparecem como dimensão das relações humanas, que considera a possibilidade da discordância, mas baseia-se, sobretudo, no esforço de compreensão das diferenças, de forma livre, responsável e respeitosa. Neste sentido, André Duarte é feliz em sua leitura quando nos apresenta que “para Arendt, a política e o poder surgem originariamente do “espaço da aparência” que vem a

existir sempre que os homens se reúnem na modalidade do discurso e da ação” (DUARTE, 2013, p. 57).

Mais uma vez o discurso e a ação caracterizam um dos conceitos fundamentais da teoria política de Hannah Arendt. Não à toa, ambos dizem respeito sobre “quem” discursa e age, e, conseqüentemente, na exposição do falar e do agir, revelar-se enquanto agente comunitário. Vale recordar que o interesse de nossa pensadora nunca foi sobre a “construção da cidade”, mas sobre a consolidação de seus habitantes como membros do Mundo. Eles – isto é, aqueles que habitam o Mundo tornando-o Mundo dos homens – são os responsáveis pelo sentido da construção pública que deve ir além e existir para além da estrutura que reúne os indivíduos. Não se trata, pois, do interesse pela atividade humana permeada pelo acúmulo de bens e produtos, mas pelo modo comunitário de se pensar enquanto membro que constitui algo mais que um corpo social; e sim, que constitui o corpo político. Deste modo,

O poder pensado por Hannah Arendt é constituidor da esfera pública na medida em que, para ela, poder tem a ver com o binômio ação-discurso, ou seja, não se trata de um agir pura e simplesmente, nem de um agir que vise transformar o outro, mas é algo balizado naquilo que potencialmente se possibilita, isto é, só existe em sua efetivação. E não poderia ser diferente tal compreensão na medida em que a esfera pública é o *locus* da ação, isto é, do agir humano em conjunto (SILVA, 2018, p. 82).

O poder em Arendt é elemento que congrega os indivíduos na esfera comunitária. Nisto, a atividade política caracteriza a fala e a ação daquele que independentemente de suas afinidades reconhecem e valorizam a esfera comum, porque a torna pública. A citação em destaque, de autoria do pesquisador Silva R. (2018), nos deixa claro que não é uma ação que vise transformação do outro naquilo que se quer, de igual maneira, não pode ser coercitiva no trato. Aparecer conforme o desejo de outrem é uma forma de omitir a si e o espaço comum requer não somente indivíduos que estejam disponíveis para falar entre si, mas, sobretudo, para falar sobre quem são da forma como aparecem, seja por palavra e/ou mesmo por ação. Daí, compreendemos a efetivação anunciada na citação como apresentação da esfera pública enquanto o espaço da ação humana conjuntamente.

Ainda na análise da obra *Sobre a violência*, Arendt nos apresenta características sobre o poder e também sobre a violência, que enfatizaremos em seis citações reunidas no destaque, as quais em sua totalidade, não somente distanciam o poder das ações de violência, como reiteram a dimensão comunitária na qual a autora reflete o poder no seio da perspectiva política, porque também o lança como fundamento da condição pública que torna o Mundo para os homens como espaço comum a todos. Para Arendt (2020, p. 68):

1) O poder não precisa de justificação, sendo inerente à própria existência das comunidades políticas; 2) o de que ele realmente precisa é legitimidade; 3) o poder emerge onde quer que as pessoas se unam e ajam em concerto; 4) a violência pode ser justificável, mas nunca será legítima; 5) poder e violência, embora sejam fenômenos distintos, usualmente aparecem juntos; 6) onde quer que estejam combinados, o poder é, como descobrimos, o fator primário e predominante.

O pensamento de Arendt é categórico na distinção destes elementos – poder e violência – e nos lança um desafio para também ressignificá-los. Além disso, nos apresenta o quão vulnerável pode ser o poder que deixa de existir quando impera a violência. Mais que uma caracterização estrutural de força, é o tornar claro que o sentido que sustenta cada conceito no âmbito político é também o que mantém a estrutura comunitária erguida, de modo que ambos são possíveis de existir, mas impossíveis de sobreviver – na relação entre os homens – de forma concomitante. Afinal, “a violência pode destruir o poder; ela é absolutamente incapaz de criá-lo”, afirma Arendt (2020, p. 74).

Deste modo, o poder em Arendt assume, na tecedura da teoria política, a força que congrega – pela fala e pelo ato – os indivíduos no espaço comum. Não se restringe a um representante, nem a um parâmetro axiológico entre os indivíduos da comunidade, sendo um mais importante que outro. Contudo, o poder é explanado no sentido que unifica os singulares e diferentes e os tornam partícipes da esfera pública. Tal como nos expõe Torres (2013, p. 105): “o agir não é mera execução de ordens, mas o exercício da espontaneidade que carregamos conosco por sermos novos cidadãos e não dos *experts*, que ela é sinônimo de ação e liberdade, e não de domínio e violência”.

É justamente a ação livre e espontânea, a fala que diz quem somos porque reflete aquilo que pensamos sobre outrem e sobre o espaço no qual estamos, que nos torna aptos a aproximar-nos dos demais, que nos faz ser únicos e semelhantes, individuais e plurais, gente na Terra e homem do Mundo e que, por sua vez, nos desafia a respondermos sobre “o que estamos fazendo”. Tendo sido fundamental transitarmos pelo conceito e pela abrangência de elementos tais como público, social, direito e poder, de acordo com os escritos de Hannah Arendt, reiteramos o compromisso de investigação que visa compreender **como a atividade de pensar e julgar corroboram para a compreensão da condição humana.**

Mais que um suporte teórico, Hannah Arendt é uma companheira de investigação e de análise: ela nos diz o que pensa e porque pensa assim, intriga o leitor e também o provoca para pensar, no aqui e no agora, estes elementos, acrescidos com as questões do nosso tempo e problematizarmos também a partir de novas e de outras indagações. Permaneçamos,

portanto, juntos e convidados para essa dinâmica permeada de dialogicidade nas próximas páginas que fundamentam a presente pesquisa.

2.1 O MUNDO E A TEORIA POLÍTICA: PERSPECTIVA ARENDTIANA PARA SE COMPREENDER A CONDIÇÃO HUMANA

O mundo plural engendra a própria gênese humana (ASSY, 2015, p. 31).

Quando pensamos sobre o mundo, comumente nos reportamos a uma categoria que no seu imediato – a geografia – o caracteriza bem, a qual, por sua vez, reflete uma estrutura ou uma noção de espaço. Todavia, para Hannah Arendt o mundo nada mais é senão uma categoria compreendida como mundo dos homens. Com isso, o mundo, na relação com a teoria política e a pluralidade, nos inquieta para refletirmos o que segue: em que sentido o mundo pensado por Hannah Arendt se relaciona com o domínio público?. Neste sentido, a leitura que o presente texto se aproxima é a concepção do mundo plural (conforme epígrafe) por dois motivos: inicialmente, pela definição de mundo que pressupõe uma esfera do “entre” humano e, enquanto segundo caso, a evidência da pluralidade, que evidenciada na esfera do entre é sinal também da dimensão política a caracterizar as ações neste mundo e não concebê-lo mais com um espaço qualquer e sim como o “mundo dos homens”.

A concepção de mundo perpassa os escritos de Hannah Arendt. Na obra *A Condição humana* (2016), o conceito de mundo, por exemplo, é apresentado por Correia (2012) ainda na apresentação, pontuando-o “enquanto artifício humano mais que como a comunidade dos homens, é a obra do homo faber”. Assim, o mundo já não se reduz a uma reunião de exemplares de seres de uma mesma espécie; pelo contrário, adquire sentido de ser na relação produzida por tais indivíduos. Evidentemente, nosso intuito não é um esclarecimento biológico ou mesmo antropológico de se fazer um resgate histórico da presença humana na Terra. Mas é nosso intuito pensar esta presença enquanto perspectiva filosófica, na medida em que refletimos acerca do mundo em Hannah Arendt.

De início, é preciso esclarecer que somente o fato de existir mais de um indivíduo é o suficiente para que o mundo exista como abrigo da relação “entre os homens”. Neste sentido, nos afirma Alves Neto (2009, p. 20): “nem toda forma de inter-relacionamento humano e nem toda espécie de comunidade se caracterizam pela mediação do mundo enquanto palco da ação de homens plurais, esse âmbito público nasce e se mantém entre os homens apenas potencialmente, nunca necessariamente”. Deste modo, o interesse pela compreensão do mundo é o interesse pela relação humana no âmbito político e pelos assuntos que

fundamentam a vida comum. Daí, a questão sobre “o que estamos fazendo” não aparece como uma provocação aleatória nas entrelinhas arendtianas.

Sobre esta provocação, analisada a partir da obra *A condição humana* (ARENDDT, 2016), identifica-se que a autora apresenta como chave de compreensão a perspectiva da *vita activa* em três dimensões, quais sejam: o trabalho, a obra e a ação. Por sua vez, cada dimensão se remete a três elementos fundamentais para compreensão da condição humana: a vida, o mundo e a pluralidade, respectivamente. Assim, aborda Arendt (2016, p. 9): “a condição humana do trabalho é a própria vida. A condição humana da obra é a mundanidade. A ação, única atividade que ocorre diretamente entre os homens, sem a mediação das coisas ou da matéria, corresponde à condição humana da pluralidade”.

O indagar sobre o que estamos fazendo ressoa-nos como uma provocação que vai além da perspectiva pragmática presente no cerne da questão. Destarte, parece-nos que o fazer também assume uma perspectiva de cobrança acerca da responsabilidade humana, à medida que nesta elucubração é do interesse reflexivo o que somos quando refletimos acerca do que fazemos. Não cabe um mundo enquanto experiência individual, mesmo que este mundo acolha tal perspectiva, mas não seja restrito a ela. O mundo que nos interessa é a perspectiva da pluralidade, pois, como já exposto anteriormente, remete-se a obra humana e, conseqüentemente, diverge da existência natural. Nesse intuito, “o mundo, e não um eu solitário, é a categoria da experiência humana. (...) O mundo não apenas precede, mas também sobrevive à existência individual” (HAYDEN, 2020, p. 76)⁶.

Ao abordar que o mundo precede e sobrevive à existência individual, reitera-se o princípio do fazer humano – por meio da obra enquanto elemento da *vita activa* – e do princípio da coletividade, uma vez que a categoria da experiência humana se consolida perante o mundo e não a um exemplar somente. Logo, a ação de um indivíduo por si mesma não é suficiente, porquanto, como já epigrafado, é na pluralidade que se fundamenta a gênese humana. Para melhor compreensão, carece-nos o aprofundamento de análise do elemento mundo conforme já exposto na obra *A Condição humana*⁷.

⁶ Nesta perspectiva, enfatizamos a concepção de mundo descrita por Martin Buber, que, neste momento teórico, dialoga em concordância com o pensamento de Hannah Arendt: “Os encontros não se ordenam de modo a formar um mundo, mas cada um dos encontros é para ti um símbolo indicador da ordem do mundo” (BUBER, 2004, p. 73).

⁷ O uso da palavra compreensão neste momento não se trata de um vício discursivo, mas da distinção entre compreensão e esclarecimento presente na obra *Questões fundamentais de Hermenêutica*: “esclarecer significa a redução causal de cada fenômeno a leis gerais e necessárias; compreender, pelo contrário, corresponde a apreender o individual em sua peculiaridade e em sua significação” (CORETH, 1973, p. 20). Deste modo, o mundo seria o elemento a ser apreendido individualmente e a obra filosófica *A Condição humana* seria o cenário a se considerar a peculiaridade do elemento já exposto.

Caso o mundo não precedesse à existência, teríamos a experiência individual como única e exclusiva condição de habitação. No entanto, não são a habitação e a subsistência os elementos a consolidar o mundo em Arendt. Também isso não significa um desprezo pelo indivíduo, mas a justificativa que o indivíduo por si mesmo não assegura a existência e a continuidade do próprio mundo. Daí, a necessidade de observar a existência sim da espécie que reúne em si os indivíduos e que nos abre a condição de uma existência plural porque não se limita a esfera individualista enquanto condição de ser. Afinal, conforme nos afirma Arendt (2016, p. 10), “a pluralidade é a condição da ação humana porque somos todos iguais, isto é, humanos, de um modo tal que ninguém jamais é igual a qualquer outro que viveu, vive ou viverá”. Ser igual não significa, pois, ser o mesmo e/ ou agir da mesma forma. O ser igual justifica a existência dos indivíduos, porém, na esfera coletiva (e pública) que se abre enquanto possibilidade de relação e para além de cada um. O mundo de Hannah Arendt em *A condição humana*, portanto, é o mundo público.

Inicialmente, a pensadora faz questão de distinguir os fenômenos produzidos pelo elemento público que embora sejam relacionados, não são idênticos. Recordamos que para Arendt (2016, p. 61-64):

público pode ser visto e ouvido por todos. (...) Em segundo lugar, o termo “público” significa o próprio mundo, na medida em que é comum a todos nós e diferente do lugar que privadamente possuímos nele. Esse mundo, contudo, não é idêntico à Terra ou à natureza, enquanto espaço limitado para o movimento dos homens e condição geral da vida orgânica. Conviver no mundo significa essencialmente ter um mundo de coisas interposto entre os que possuem em comum, como uma mesa se interpõe entre os que se assentam ao seu redor; pois, como todo espaço-entre [*in-between*], o mundo ao mesmo tempo separa e relaciona os homens entre si.

Percebe-se, ao conceber o mundo como significado de público, que a pensadora o caracteriza pelo lugar comum possível a todos, e não necessariamente pelo lugar privado que cada indivíduo ocupa nele. Mais uma vez, e para além da perspectiva de um lugar, o mundo reflete o fazer humano enquanto ser sendo com os outros. O que é dado como comum é o que aparece na esfera do “entre” humano. O entre, por sua vez, não é a união da concordância, mas a reunião dos iguais que ora se alinham e que ora se dissociam, mesmo estando entre si. Por isso, a pensadora enfatiza que o “mundo ao mesmo tempo separa e relaciona os homens entre si” (ARENDR, 2016, p. 64).

O separar e o relacionar são movimentos possíveis e dinâmicos da esfera do “entre”. O entre só tem sentido se existir de fato um outrem: o que estamos fazendo difere-se do que eu

faço. O entre é o campo de possibilidade da existência do mundo. O que fazemos pressupõe a existência do mundo e o que eu faço, nem mesmo um mundo é. Em outras palavras, o mundo só existe sob a perspectiva da pluralidade. Se a obra pressupõe o mundo e a ação pressupõe a pluralidade, é possível considerar tais elementos como independentes, mas correlacionados.

Assim, um eu sozinho não inaugura o espaço do entre e, conseqüentemente, um eu sozinho não sendo solitude, mas sendo solidão, nada mais é senão alienação e profundo desprezo pelo mundo, justamente por dele não se sentir pertencente. Deste modo,

A solidão não consiste numa experiência numa experiência de mero isolamento, em que os homens plurais perdem uns aos outros com a destruição do espaço público (como na tirania), mas uma experiência que nasce da destruição simultânea do âmbito privado da existência, no qual o homem perde toda relação com o mundo enquanto obra humana experimentada na atividade de fabricação, perde “o sentimento de realidade” dado pelo senso comum e, enfim, perde a si mesmo como parceiro no diálogo reflexivo do pensamento (ALVES NETO, 2009, p. 33).

Reitera-se, ao pensamento de Alves Neto, a exposição da também pesquisadora Assy (2015, p. 31): “o mundo para Arendt não representa a condição de possibilidade de solidão autêntica. Ao contrário, o mundo plural engendra a própria gênese humana. (...) Arendt revelou que a interação é a estrutura profunda da ação humana”. Nisto – mundo plural e interação humana – é possível também pensar o mundo público enquanto espaço da política.

Com a interação, o entre e – conseqüentemente a política – consolida sua fundamentação, conforme exposto por Lafer (2018, p. 133): “o campo da política é o do diálogo no plural que surge no espaço da palavra e da ação – o mundo público – cuja existência permite o aparecimento da liberdade. (...) Política e liberdade, portanto, são coincidentes, porém, só se articulam quando existe um mundo público”. Não à toa identificamos que o mundo em Arendt não se consolida como uma geografia territorial, mas como uma geografia antropológica, na qual sua estrutura e sua base são as questões da vida humana e, especialmente, efetivadas na interação dos vários indivíduos que constituem a própria existência na esfera política de pensar, de falar e de agir.

O mundo é público e inaugura o mundo da política mediante a ação plural e livre dos homens. Não à toa, somente o homem mediante uso da liberdade é passível de agir e de interagir com seus pares. Um indivíduo alienado, neste sentido, torna-se uma ameaça ao mundo público e é incapaz de agir politicamente: inicialmente porque não se permite participar da esfera do entre e porque também se mantém preso naquilo que para si se apresenta como uma visão de realidade totalizante ou que mesmo sem concebê-la de tal modo, trata-se de uma pseudo-convicção. Se observarmos, a partir deste parâmetro, as formas

de governo totalitárias, por exemplo, perceberemos o sufocamento da atmosfera pública, conforme segue:

A dominação totalitária, como forma de governo e organização das massas, é inédita justamente porque, através do terror e da ideologia, não se baseia apenas na destruição da pluralidade inerente ao espaço público, retirando dos homens a capacidade de agir, mas na destruição simultânea de todos os relacionamentos do homem com o mundo comum e humano. Por isso assevera Arendt: “o isolamento se refere apenas ao terreno político da vida, a solidão se refere à vida humana como um todo” (ALVES NETO, 2009, p. 33).

Do ponto de vista pragmático, o mundo plural existe quando se é capaz de estabelecer relações humanas que independem de um contentamento particular, mas que minimamente se alinham no intuito de possibilitar a interação e o consenso no parâmetro comunitário. Assim, não é somente a reunião de pessoas; é, sobretudo, a atividade relacional que estas mantêm. Em um caso de isolamento doméstico enquanto ação necessária e preventiva de uma pandemia viral, por exemplo, com a recomendação de cada indivíduo se resguardar em seu recinto, o alinhamento dessa ação e o estabelecimento de recomendações sanitárias e civis, bem como a concordância e o consenso criados entre os indivíduos visando o bem-estar e a preservação da vida, tornam efetivos os princípios de um mundo plural e também deste mundo político. Para além da razão epidemiológica deste fato, o que nos interessa é o sentido dos efeitos produzidos pela ação humana e a concebendo, inclusive, conforme a própria concepção arendtiana de ação⁸.

O mundo público e a teoria política coincidem. Ambos possuem o discurso como pressuposto e a concepção de que nele há tanto a abertura para o outro, como a tecedura humana no crivo do pertencimento e da ação. Destarte, mundo-ação-discurso é uma tríade presente na condição plural da existência. É inconcebível pensar qualquer destes elementos sem considerar tais elementos e suas respectivas interações. Neste sentido, nos esclarece a própria Arendt (2016, p. 222):

⁸ Hannah Arendt não concebe a existência da ação no isolamento. É fundamental esclarecer que, no exemplo utilizado, há uma distinção no sentido: há o isolamento enquanto recusa de diálogo, acordo e interação ou patologia (no caso dos sociopatas). Por sua vez, há o isolamento proveniente de um acordo comunitário, fruto do diálogo, de análise e produto do entendimento humano acerca de um objeto, neste caso, a prevenção e o cuidado com a saúde humana. Enquanto o primeiro é avesso à ação e ao discurso, o segundo é apresentado como o efeito pragmático da filosofia arendtiana na vida em sociedade, se assim podemos caracterizar ou identificar. No primeiro isolamento, impera a indiferença e a repulsa à existência do outro. No segundo isolamento, considera-se o discurso e a dignidade da vida e o isolamento, por sua vez, reflete o respeito a si e a outrem em uma ação livre e consciente. Agir por indiferença não é sinônimo de agir reconhecendo e respeitando o diferente ou mesmo as diferenças. Neste sentido, reitera-se o posicionamento de Arendt (2016, p. 233) em *A condição humana*: “a ação jamais é possível no isolamento. Estar isolado é estar privado da capacidade de agir. A ação e o discurso necessitam tanto da presença circunvizinhas de outros quanto a fabricação necessita da presença circunvizinha da natureza”.

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 exhibir ou ocultar –, está implícita em tudo que esse alguém diz ou faz.

O agir e o falar refletem no mundo o ser individual, é o que Hannah Arendt apresenta como o aparecimento das identidades físicas. Importante observar que não é somente a concepção de elementos fundamentais – tal como a ação e a fala – mas os efeitos produzidos por estes por meio da possível interação entre os homens. Isoladas, ação e fala não produzem mundanidade, uma vez que o isolamento impede o indivíduo de participar da condição humana de pluralidade, a qual se consolida pelo discurso e pela ação. Não podemos esquecer, conforme nos afirma Hannah Arendt, que “a ação sempre estabelece relações” (ARENDR, 2016, p. 236)⁹.

Mas em que sentido o agir e o falar se relacionam com a ação política no mundo? Para Hayden (2020, p. 84): “o conceito arendtiano de mundo é construído sobre ações e discursos”. Percebe-se, pois, que ambos constituem um fundamento utilizado na arquitetura conceitual da pensadora para compreender e caracterizar a política. Faz-se necessário, portanto, primeiro compreender o que é a ação em sua relação com a política para, posteriormente, contextualizar e também justificar a importância do agir e do falar: não se trata de uma ação política como algo mecânico ou fabricante de algo, mas de ser enquanto ação, a própria atividade política por excelência, tal como nos chama atenção Canovan (ARENDR, 2016).

O agir ou a ação é proveniente do envolvimento humano com o trabalho (a partir de sua relação com o mundo natural) e com a obra (considerando a atividade humana não-natural), sem mesmo ser consequência, mas interrelacionada. É importante perceber o caráter genuíno, pois enquanto atividade direta entre os homens, sendo direta por não ter interferência de objetos ou quaisquer elementos, inaugura o espaço do novo. A resposta para a questão nos é esclarecida por Schio (2012, p. 256): “o agir é responsável pela preservação do mundo humano, por meio da política”. Por sua vez, a preservação desse mundo por meio da política pressupõe a existência do espaço público e presume que os indivíduos que dele participam estabelecem relações por suas percepções, pela troca de falas e, evidentemente, de escuta

⁹ Para Arendt (2016, p. 236), “ação e reação entre os homens jamais se passam em um círculo fechado. (...) o menor dos atos, nas circunstâncias mais limitadas, traz em si a semente da mesma ilimitabilidade, pois basta um ato e, às vezes, uma palavra para mudar todo um conjunto”. O pensamento de Arendt, à medida que enfatiza o efeito da ação, também o apresenta em uma condição perene, quando considera os efeitos e o desdobramento deste na relação humana, que mesmo restrita a dois exemplares, não são suficientes para sustentar a abrangência do agir.

também. Por essa razão, o agir e o falar se entrelaçam. Para Xarão (2013, p. 169), “a ação, porque é livre, surge de princípios inspiradores que atualizam no mundo a norma por meio da qual o próprio ato veio à luz. A ação política recebe seu sentido de seu próprio cometimento, não das intenções e interesses do ator, que certamente ele possui”.

É cabível ao observar os princípios inspiradores que atualizam a norma no mundo, tal como Xarão chama-nos atenção, refletirmos o mundo no pensamento de Hannah Arendt, como um convite à responsabilidade, tal como anunciamos anteriormente. Obviamente, não é pela ideologia da preservação ambiental ou mesmo da sustentabilidade; não que tais perspectivas não sejam importantes ou que a pensadora esteja tratando o mundo em uma perspectiva geográfica, porém, que mesmo elas já são consequências da responsabilidade pelo mundo arendtiano, isto é, o mundo enquanto construção humana. Destarte, a responsabilidade pelo mundo é o reconhecimento do espaço “entre”, desenvolvimento do sentido de pertença, valorização da interação humana e consolidação da política como construção deste mundo. Para Nascimento (2017, p. 134):

a responsabilidade pelo mundo assumida como o cuidado com a preservação e a continuidade dos artefatos e instituições que garantem uma forma de convivência que transcende a condição animal, tem a sua raiz no presente e o seu sentido é o futuro, como afirmou Vallée: “a responsabilidade arendtiana é ‘responsabilidade pelo mundo’, é uma responsabilidade política que reclama um combate por direitos iguais para todos. Há pois um cuidar dos outros no plural, próximos e afastados, que encontramos ou que ficarão para sempre sem rosto, responsabilidade para com aqueles que vivem, mas também para aqueles que hão-de-viver”. (...) não estamos no mundo de passagem e, por isso, devendo visar à eternidade, de acordo com ela, nós somos fundamentalmente do mundo e existir deve consistir em cuidar dele e não de algo fora.

A visão em destaque reitera que o mundo arendtiano é o *locus*, por excelência, da relação humana. Uma relação que não se finda no tempo do imediatismo e na finitude de um indivíduo. O mundo, portanto, precede à existência individual e, podemos, dizer que para além dela também: “embora todos comecem a própria vida inserindo-se no mundo humano por meio da ação e do discurso, ninguém é autor ou produtor de sua própria história de vida” (ARENDR, 2016, p. 228). Ao inserir-se no mundo, há o nascimento. E no pensamento arendtiano, nascimento e natalidade não são sinônimos. O nascer é um convite para a inserção no mundo enquanto a natalidade é a possibilidade inaugurativa de permanência no mundo. Nesta perspectiva, Carvalho e Custódio (2017, p. 155) nos apresenta que “enquanto o nascimento é um acontecimento na Terra, a natalidade é uma possibilidade sempre presente

de atualizarmos por meio da ação a singularidade da qual o nascimento de cada indivíduo é uma promessa”.

O destaque também é feliz em sua menção de responsabilidade pelo mundo como responsabilidade política, afinal, é a política a metodologia por onde há a materialização do mundo e, conseqüentemente, do sentido de ser. Assim, o *amor mundi*, na obra de Hannah Arendt, é, portanto, o amor pelo mundo dos homens. Em Fry (2018, p. 78), “a teoria de Arendt estimula a possibilidade de ação política genuína, que é inspirada pelo “amor pelo mundo”, mais do que a alienação dele”¹⁰.

Nascimento (2017, p. 137) nos recorda que há uma distinção em Arendt acerca da responsabilidade pelo mundo (*amor mundi*) e da responsabilidade coletiva. Para além da distinção, é alvo de nossa atenção que o viés político perpassa ambos. O *amor mundi* diverge da indiferença e das conseqüências totalitárias de ações individuais que em nada valorizam a não ser a supervalorização de si sobre os demais.

O *amor mundi* também expressa o reconhecimento da dignidade humana, uma vez que independe da concordância, mas admite que cada um tenha a liberdade de agir e de ser em um espaço coletivo. Não pretende ser individualista, mas reconhece na individualidade a possibilidade da construção do coletivo. Assim, o problema não é a existência do interesse privado, no entanto, a exclusividade desse interesse frente a tudo o mais que existe. Deste modo, “se não existem interesses privados guiando o desempenho dos atores é de supor, também, que entre os atores há apenas o mundo, isto é, o que está em questão é o mundo - nem o globo nem a Terra e, sim, o mundo que é abrigo e assunto dos seres humanos” (WAGNER, 2006, p. 269).

Sendo o mundo um abrigo dos seres humanos, recorremos a Hannah Arendt, que evidencia a importância da coletividade e denuncia, em sua filosofia, os males causados por ações totalitárias que suprimem a existência do mundo. Assim, viver é inserir-se e engajar-se no mundo. Assim, “Só podemos escapar dessa responsabilidade política e estritamente coletiva abandonando a comunidade, isso significaria trocar uma comunidade por outra, e

¹⁰ Fry também nos lembra que o amor pelo mundo seria o título da obra que hoje conhecemos por *A condição humana*. O interessante é perceber, sobretudo, independente do título, que a obra se propõe a refletir sobre o lugar da Humanidade na construção de si mesma, enfatizando o mundo enquanto possibilidade humana de relação entre si e a política como sustentação dessa possibilidade: o título original de Arendt para *A condição humana* era *Amor mundi* porque sua teoria da ação política enfatiza o laço emocional com o lugar e com os outros (FRY, 2018, p. 78). O *amor mundi* é, inicialmente, o reflexo do sentido de pertença e do comprometimento do homem no mundo com tudo que o constitui, inclusive, consigo mesmo. Expressam, por sua vez, na obra de Arendt, dois elementos intrínsecos: responsabilidade e juízo, ambos permeados pela liberdade de agir e falar, conforme já exposto em nossa escrita.

assim um tipo de responsabilidade por outro” (ARENDDT, 2004, p. 2017). Ao dizer que a responsabilidade (coletiva) é política, mais uma vez se evidencia o teor público no mundo dos homens no falar e na ação, por exemplo, enquanto atividades compatíveis com o *amor mundi*. É uma condição de ser, mas também um convite – inserido na perspectiva filosófica – que nos reporta àquela questão sempre permanente de discussão por Hannah Arendt em *A Condição Humana*: “o que estamos fazendo”. O refletir sobre é chave de leitura, permanente e crítica, da construção deste *amor mundi*, bem como das suas consequências pragmáticas na Terra. Se reconhecemos a importância de sua construção, carece-nos também pensar as implicações da não mundanidade.

Enquanto os esforços conceituais reverberam na construção de uma importância de consolidar o mundo, é preciso considerar também a não mundanidade. Ela não significa, necessariamente, um desejo humano de não pertencer ao mundo, visto que a não mundanidade de certo modo se relaciona à necessidade humana frente sua própria subsistência e se materializa no trabalho. Para Arendt (2016, p. 141):

a única atividade que corresponde estritamente à experiência da não mundanidade, ou antes, à perda do mundo que ocorre na dor, é a do trabalho, na qual o corpo humano, embora em atividade, também é lançado para dentro de si mesmo, concentra-se apenas em seu próprio estar vivo e permanece preso ao seu metabolismo com a natureza sem jamais transcender ou libertar-se do ciclo recorrente do seu funcionamento.

E se assim fosse, algo que estivesse no crivo do discernimento humano em optar ou não pelo mundo, seria preciso explicar que uma imposição pelo mundo seria tão desumana quanto o não querer dele participar, o que, conceitualmente, parece irrealizável. Não nos esqueçamos que o mundo acarreta implicações éticas, porque coincidem com o respeito enquanto princípio, no agir e no falar, e que pressupõe a esfera “entre” de forma livre e predisposta.

A própria Arendt nos recorda que “a capacidade humana de vida no mundo implica sempre uma capacidade de transcender-se e alienar-se dos processos da vida, enquanto a vitalidade e a vivacidade só podem ser conservadas na medida em que os homens se dispõem a arcar com o ônus, as fadigas e as penas da vida” (ARENDDT, 2016, p. 148). O ônus, mencionado por Arendt, é possível consequência do agir e do falar: debate, discordâncias, posturas, comportamentos questionados por serem diferentes dos que são estabelecidos por padrões sociais e normas, entre outros. Um mundo onde a pluralidade é fundamento *sine qua non* em sua constituição, ao mesmo tempo em que belo, impõe capacidade de acolhimento

(que necessariamente contentamento) de tudo o que nos é apresentado, da mesma forma quando apresentamos – pela fala e pela ação – algo neste mundo.

O mundo, portanto, é o espaço da Humanidade. Pensá-lo é conceber o sentido da vida humana por meio das ações e das falas que o interpelam. Nesta dinamicidade, a esfera pública e a relação entre os homens instauram um espaço de discussão no qual é legítimo pensar uma relação que consolida a existência deste mundo sob o prisma político. É legítimo porque à medida que a política torna-se um caminho de consolidação do mundo, de forma inevitável, a dimensão “entre” os homens também se torna um elemento importante neste contexto. Não basta somente defini-la, mas compreender suas interfaces no mundo, que se manifesta na pluralidade.

2.2 A PLURALIDADE EM QUESTÃO: “CONDIÇÃO BÁSICA DA AÇÃO E DO DISCURSO”

A pluralidade é um dos elementos da gramática arendtiana que reitera a presença humana no mundo, fomentada pela ação e pelo discurso. Deste modo, não podemos concebê-la como um mero contentamento do fazer, ou uma iniciativa isolada, uma vez que tal conceito sobrevive apenas na atmosfera da relação humana, da esfera comum e, portanto, do âmbito político, como nos afirma a própria Hannah Arendt bem no início de sua explanação sobre a *vita activa* em *A condição humana*: “embora todos os aspectos da condição humana tenham alguma relação com a política, essa pluralidade é especificamente a condição – não apenas a *conditio sine qua non*, mas a *conditio per quam* – de toda vida política” (2016, p. 9). A abordagem de Arendt torna-se especial na explanação deste conceito por dois aspectos que o caracterizam e que enfatizamos em nossa linha de interpretação: o primeiro, pela não necessidade de mediação – como afirma a própria autora – de coisas, de objetos, caracterizando a ação humana como independente; segundo, porque a pluralidade corresponde à ação, atividade por excelência que decorre da relação “entre” os homens¹¹.

Ao passo que a pluralidade corresponde à ação humana, podemos também apresentar dois desdobramentos que lhes são peculiares: reunir e distinguir. Para Alves Neto: “falando e agindo, os homens se distinguem, ao invés de permanecerem apenas diferentes, pois pluralidade não equivale à alteridade comum a tudo que existe” (2009, p. 66). E complementa

¹¹ No próximo tópico abordaremos a condição “entre” os homens como a esfera por excelência da presença dos homens no mundo, tornando-o fenomênico, à medida que cada aparecimento humano reflete o “quem” que aparece, consolidando a perspectiva política, elemento de descrição e análise da presente investigação.

de modo a fortalecer, principalmente, a ideia da distinção conforme expomos: “a característica fundamental da ação é a revelação da distinção singular do agente no ato. Na ação e no discurso, os homens manifestam uns aos outros não o *que (quid)* são, mas *quem* são” (2009, p. 66). Se expomos que a ação humana repercute a pluralidade na relação entre os homens, sem anular cada um, evidenciamos, pois, as individualidades que adentram a esfera comum, e, mais do que a permanência nesta, a vivência e o testemunho do fortalecimento deste espaço, tornando-o político. Além disso, conseqüentemente, as adversidades e as discordâncias não transformam estes indivíduos em inimigos, mas os identificam enquanto agentes os quais, em suas diferenças, almejam um entendimento e um acordo celebrado pela ação e pela fala na dimensão pública. Neste sentido, sentimo-nos contemplados com a afirmação de Young-Bruehl (1997, p. 286-287):

A pluralidade é a condição que corresponde à ação: não há ação, não há vida política a não ser que mais de uma pessoa esteja presente. (...) Os homens podem laborar ou trabalhar na solidão, mas, se o fazem, não percebem suas qualidades especificamente *humanas*; eles são como as bestas de carga ou como demiurgos divinos. Os homens não podem, por outro lado, agir na solidão. A pluralidade é o *sine qua non* da ação. A ação é dependente da presença constante dos outros, requer um espaço público.

A exposição de Elizabeth reforça a dependência dos outros pelo homem não de forma esporádica ou convencional; mas no modo constante. Neste sentido, a pluralidade não se torna um valor para a teoria política simplesmente pela condição necessária da presença de mais de um indivíduo, mas das conseqüências causadas justamente pela presença destes indivíduos que possuem visões de sociedade, crenças, desejos, costumes, intenções, vícios, paixões, entre outras qualidades habituais a eles, mas de reações distintas e que se dispuseram a confrontar e a dialogar essas tantas qualidades e, também, participar de um âmbito comum. Por isso, “em Arendt, a ação é expressão da pluralidade, isto é, do convívio pleno e mútuo via *léxis e práxis* que não visa nenhum fim a não ser o de agir e estar entre pares. Assim sendo, é fim em si mesma” (SILVA, R., 2018, p. 85). Destacamos, ainda na explanação de Silva, que a ação em seu *télos* apenas visa o inter-relacionamento humano, desprendendo-se assim de nenhuma causa que precise mediá-la.

Conceber a pluralidade como resultante da expressão da ação é chamar atenção para o outro como presença fundamental, que, quando me provoca ou quando por mim é provocado, enfatiza a ação como fruto da interação humana em processo permanente de desconstrução e de construção em cada evento que se torna novo, próprio da capacidade humana de “começar de novo”. Sem o outro para testemunhar as falas e as ações, não há atividade humana, nem tão pouco há mundo. Daí, onde há individualismo e solidão não há pluralidade, nem mesmo é

possível conceber o indivíduo como participante da esfera política que assinala a visão arendtiana de mundo, como já expusemos.

Retomando a apresentação da pluralidade como elemento da ação que reúne e distingue os indivíduos, a preocupação de Arendt, mais uma vez reiteramos, não é dissertar sobre as características humanas no intuito de dizer o que é o homem. O estudo da pluralidade em Arendt reflete seu interesse pelas questões humanas, pelo “quem”, por aqueles que, no agir e no falar, tornam-se membros do mundo. Pois bem, no intuito de aprofundamento da pluralidade enquanto condição básica da ação e do discurso, Ana Paula Repolês nos convida a perceber a pluralidade enquanto condição humana, evidenciando a perspectiva de um corpo político:

Somos seres plurais, é a noção do corpo político como um corpo homogêneo, onde a diferença deve ser aniquilada como condição de possibilidade para a formação da identidade. Como nos mostrou Arendt, não nascemos iguais uns aos outros, e por isso a igualdade é um artifício necessário para permitir a todos se tornarem únicos, singulares. Na verdade, como ressaltamos anteriormente, a tentativa de criação de uma sociedade homogênea apresenta-se como um limite da condição humana, sendo ilusório todo esforço despendido nessa direção. Nesse sentido, Arendt chegar a afirmar que a pluralidade humana possui duas facetas, quais sejam, a igualdade, sem a qual não conseguiríamos nos comunicar uns com os outros, e a diferença, pois sem esta nem mesmo precisaríamos do discurso e da ação para nos entender, haja vista que com simples sinais e sons poderíamos comunicar nossas necessidades imediatas e idênticas (TORRES, 2013, p. 128).

Assim, a igualdade e a diferença apresentadas como facetas da pluralidade no pensamento arendtiano reafirmam a pluralidade como aquela que reúne e distingue, dando aos homens do mundo uma dimensão corpórea política. A igualdade existe como condição de possibilidade do indivíduo adentrar a esfera comum, a participar, de fato, do mundo dos homens que, não podemos nos esquecer, é público. Por sua vez, só justifica-se o discurso e a fala, no reconhecimento das diferenças, dando sentido ao inter-relacionamento humano. A própria Arendt nos diz, em *Entre o passado e o futuro*, que “atividades verdadeiramente políticas, por outro lado, o agir e o falar, não podem de forma alguma ser executadas sem a presença de outrem, sem o público, sem um espaço constituído pelo vulgo” (2001, p. 271). Assim sendo, podemos dizer que aquele que deseja ser igual sem ser diferente, recusando-se a agir e a falar, apresenta-se como não interessado em participar do corpo político e ausenta-se de participar do mundo¹².

¹² A partir desta consideração, justificamos a próxima abordagem que vai tratar do “mundo fenomênico: o “entre” os homens que a-parece.

A pluralidade, manifestada pela ação e pela fala, repercute o quão importante e responsável deve ser nossa atenção para com o outro que, mediante a necessidade de resposta, pela interação, torna-se uma responsabilidade, agora, do mundo comum. O mundo dos homens faz com que a pluralidade instaure, no processo constante, o interesse pela dimensão pública e não individualizada ou restrita aos espaços institucionais. Afinal, não se trata do ponto de vista seletivo entre este indivíduo e não aquele ou, de forma axiológica (estabelecendo juízos de valor), de categorizar falas e atos. O que está em questão é o sentido aqui apresentado. É o modo de efetivação do falar e do agir que, uma vez na relação interpessoal, deixou de ser e pertencer a um indivíduo e assumiu nova condição enquanto corpo político, tal como nos afirma Duarte (2013, p.58):

A política democrática não ocorre apenas na esfera pública institucional e burocraticamente estabelecida, pois ela se instaura efetivamente ali onde uma pluralidade de homens e mulheres se reúna para discutir e agir coletivamente, e isto pode se dar a partir de espaços sociais e mesmo privados, os quais deste modo, começam a se tornar públicos.

Percebe-se que não se trata de uma estruturação para definir a condição pública ou meramente e mecanicamente reconhecer o agir e a fala enquanto atividades plurais que caracterizam uma atividade como política. Não se propõe nossa autora a normatizar fatos e situações como políticos ou não políticos. Ao contrário, propõe-se analisar os acontecimentos e eventos – em sua imprevisibilidade e imediatez – no reconhecimento da relação interpessoal manifestada na pluralidade da ação, que torna a presença humana política porque reitera, por sua vez, o mundo dos homens em plena e constante atividade. Afinal, “é necessário que o artifício humano seja apreendido como uma morada que garante a existência dos homens no plural, da mesma maneira que essa pluralidade garante a existência do mundo” (PASSOS, F. A. SILVA, E. O. FARIAS JÚNIOR, J. B. 2020, p.15).

2.3 O MUNDO FENOMÊNICO: O “ENTRE” OS HOMENS QUE A-PARECE

O mundo, conforme já apresentado, é o lugar do “entre” consolidado pela política. Neste mundo, por sua vez, o indivíduo aparece e parece. A aparência, elemento também discutido na obra *A vida do espírito* (2017), em que a pensadora apresenta o coincidir entre ser e aparecer, ao passo que aborda uma natureza fenomênica do mundo, acrescenta desta vez em seu pensamento as atividades da mente. Para além dos limites fenomênicos, a compreensão sobre o mundo dos homens é a chave de leitura que nos atrai neste instante. Por isso, nossa concordância com Cerbone (2014, p. 37):

o colapso da distinção é/ parece, no caso dos fenômenos conscientes, aponta para uma outra desanalogia entre objetos físicos e, de um modo geral, o mundo natural) e a consciência. Essa outra desanalogia é de natureza epistemológica: concerne às diferenças com respeito ao conhecimento e à certeza que estão disponíveis nesses respectivos domínios.

Destarte, a ciência do conhecer seria, no debate político em Arendt, por exemplo, a seara do indivíduo que surgindo no mundo, apresenta-se nele. Ao surgir, o indivíduo, como tantos outros, assim o faz em algo que o precedeu e que, para além do indivíduo, continuará a existir. Esse algo, no caso, nada mais é senão o mundo. Essa consciência também deverá manter-se viva quanto àquilo que fomenta as aparências neste mundo: da mesma forma que nós apresentamos o que queremos e, pleiteando firmar nosso lugar neste espaço, outros também o fazem. Nisto, a relação interpessoal aflora de modo peculiar no espaço comum ou na situação comum a todos que se fazem pertencer em tal espaço. Nesse sentido, expomos o pensamento de Assy (2015, p. 27):

distinguir-se-á entre duas posições distintas da aparência, a saber: a aparência como produção de espaço e a aparência como o posicionamento no espaço. No vocabulário arendtiano, essas noções corresponderiam, respectivamente, à fabricação do mundo, do espaço objetivo entre os sujeitos e às ações, a práxis no mundo.

A perspectiva da aparência como produção de espaço remete-se, como já exposto, à fabricação do mundo. O que isso pode significar? Significa que toda aparência pressupõe uma presença. Por sua vez, essa presença, em construção com tantas outras presenças que ali estão aparecendo e sendo um com os outros, explicita a esfera “entre”, a qual abre caminho para que os indivíduos adquiram sentido de pertencimento e de atuação, fortalecendo e firmando-se neste espaço da geografia humana, isto é, no mundo. Embora o mundo anteceda às pessoas, somente com as pessoas é possível compreendê-lo enquanto fenômeno, conforme exposto anteriormente: “não só o mundo precisa dos seres sensíveis para ser fenomênico e vice-versa, mas os próprios seres sensíveis dependem uns dos outros para garantir a realidade ou a apreensão sensorial do mundo” (ALVES NETO, 2009, p. 30). Além disso, a presença livre e engajada do indivíduo é condição indispensável na construção do sentido do mundo que, sem tal sentido, nada mais é que possibilidade ou mera estrutura, por sua vez, convidativa à relação.

Percebe-se, pois, a importância da esfera entre os homens no mundo, à medida que a construção do sentido de ser depende do “estar” vivo e ativo desse indivíduo na dinâmica relacional. Só por meio do pertencimento e do engajamento dos indivíduos que se é possível pensar o mundo como geografia humana. Esta geografia humana assim o é porque, para além

da presença humana no mundo, reflete como fruto do próprio relacionamento humano os princípios, as convicções, as empatias, as discordâncias, os entendimentos, as reconstruções, enfim, o ser sendo quanto é um com os outros, e, assim sendo, à proporção que produz o tão necessário espaço para ser. Por isso, Schio (2012, p. 111) nos chama atenção sobre “a capacidade de supor a presença dos outros e de suas opiniões, o que fornece mais conteúdo e maior amplidão à apreciação”.

A amplidão e a apreciação são as consequências de um espaço plural. Afinal, o amplo aponta para uma abrangência e para algo para além de si. A apreciação aponta para o importar-se e o incomodar-se que produz a inquietação daquilo que me afeta direta ou indiretamente e daquilo que está posto no mundo. Assim, a pluralidade é um pressuposto condicionante da existência política. A política não somente se faz na construção do sentido de presença, mas na consolidação e no fortalecimento dessa presença humana no mundo. Daí, a importância do seu complemento: o posicionamento – a ação – como interface da construção ou da fabricação.

Nosso posicionamento no mundo, de tal modo, reflete o que fazemos ou como reagimos às demais ações e falas presentes nele. Por isso, Hannah Arendt o compreende como importante fundamento da esfera comum. A ação é a atividade por excelência da política. E a política se faz pelo agir e pelo falar. Posicionar-agir-falar tornam-se não um pleonasma; mas uma tríade inseparável porque um elemento requer o outro para fundamentar a presença do indivíduo no mundo. Mas não é somente o que fazemos que interessa, inclusive porque para cada atividade desta tríade, no mundo, há tanto a provocação da reação como o convite para a interação. Importante ressaltar que o posicionamento não pode se restringir a uma série de ações desenfreadas, muitas vezes irrefletidas ou meramente instintivas. Acredita-se em uma ação alvo de desejo e no âmbito da liberdade que não está dissociada da crise de pensar acerca do que se tem vontade, bem como das razões e implicações (ético e morais) de tal ação.

Uma ação que parte de si mas se restringe a si próprio pode ser um mero fazer que propriamente uma ação. Neste sentido, fazer e agir tornam-se algo distinto. No agir percebemos o outro porque tende-se a envolve-lo e a [re]ação e o “eu” somente não é o suficiente. A ação habita o crivo da pluralidade e assim é porque o outro é fundamental e importante, sendo importante para legitimar, inclusive, o “eu”. Assim sendo,

sabemos como é difícil para os homens olharem para si mesmos, seja por uma questão objetiva e física (meus olhos não me veem), seja por questões subjetivas e psicológicas (há grandes dificuldades em nos avaliarmos). Para os gregos isso era resolvido pela figura do dáimon: ser divino da mitologia que, por trás de cada homem, definia-lhe o caráter e o destino. Também o

agente da política, autor da ação e do discurso, não pode ver a si próprio e, portanto, não tem como revelar, de maneira deliberada o quem de sua existência sem o auxílio da ação na esfera pública (TELES, 2019, p. 101).

A concepção helênica é instigante quando define o caráter e o destino como algo intrínseco por cada homem: o que está por trás e como vem à tona tais elementos na construção desse caráter está para além da axiologia do próprio. O caráter acarreta implicações na forma de ser e uma vez sendo, pauta as ações segundo os princípios que a movimenta. Parte de si, mas perpassa outrem. Assim, não se limita ao eu como algo soberano porque o olhar para si não detém a riqueza e a diversidade dos olhares sobre si. Daí, Teles (2019) insiste na analogia do agente da política não como algo a ser desvalorizado, mas como algo insuficiente: “é a esfera pública a responsável por revelar o quem da existência”.

Em outras palavras e ainda fazendo menção a perspectiva helenística, o *dáimon* habita a esfera do ser coletivo quando se revela no exemplar que se reconhece em uma espécie. Não que tenha sido isso a razão grega de ser. Para eles, o que é tem valor absoluto sobre a estrutura na qual o que é aparece. A forma é importante, mas não limita o ser. Para a presente chave de compreensão, a forma reflete o ser em sua condição de vir-a-ser, como já afirmara Arendt (2016, p. 239): “porque eudaimonia não significa felicidade nem beatitude; é intraduzível e talvez até inexplicável. (...) Algo como o bem-estar do *dáimon* que acompanha cada homem durante toda a sua vida, que é a sua identidade distinta, mas só aparece e é visível para os outros”.

Assim sendo, o visível para os outros arendtiano é a reafirmação do mundo como fenômeno e, conseqüentemente, pressuposto para a existência da esfera do “entre” enquanto condição da política. A política se consolida nessa esfera à medida que o agir e o falar qualificam o mundo humano como mundo plural. Daí nossa insistência em relacionar tais elementos, porque embora tenham suas próprias definições e características, estão correlacionados. Parece um pleonasma pontuar a relação interpessoal no mundo, quando se entende que a existência do mundo assim é porque depende da pluralidade dos homens. Há mundo porque há ação humana, e essa só é possível mediante a dependência de uma interação, mediante as ações e falas que se manifestam neste espaço fenomênico.

Dessa maneira, evidenciar a política a partir das relações humanas qualificadas no âmbito da pluralidade é também ressaltar que o mundo está para além da individualidade refletida no espaço interpessoal. O mundo reconhece a presença das pessoas, mas não restringe sua existência a elas enquanto indivíduo/ particular, como afirma o pesquisador Alves Neto (2009, p. 57): “muito embora considerados em suas singularidades, a existência

dos homens possua começo e fim, o mundo fenomênico em que vivem não possui nem começo nem fim determinados, possuindo antecedência e permanência”. A política, por sua vez, se faz na ação e no discurso, mas não é limitada por tais elementos. É válido recordar que os elementos – ação e discurso, no caso – tal como pontua-nos Teles, são marcas. O que de fato importa-nos é o processo ativo de cada elemento em sua conjuntura; não em sua existência isolada. Nesse sentido, é preciso reconhecer que:

os homens são iguais na medida em que pertencem à mesma espécie animal, e, mais importante, na possibilidade de se comunicar e se fazerem entender entre si. Entretanto, são diferentes no fato de terem a capacidade de se comunicarem sobre si próprios, de se tornarem singulares, indicando mais do que uma alteridade. Por intermédio do discurso e da ação, o homem pode distinguir-se dos outros, pois são atividades que dependem da iniciativa própria de cada indivíduo. A ação é como uma marca do agente, a atividade que mais plenamente caracteriza o homem; sem ela deixa-se de ser humano, pois este é o meio próprio de se viver entre os homens (TELES, 2019, p. 28).

O pensamento em destaque, ao pontuar a ação enquanto marca do agente, reitera a importância do sentido de pertença e do engajamento humano no mundo. De fato, o uso da intensidade – plenamente – enquanto característica da ação humana se dá, pois nela ele se firma e se afirma no espaço do “entre”. Neste espaço, a política se abre como uma seara, um campo de efetivação da relação dos indivíduos no mundo. Ora, a ação inaugura o sempre novo do humano: a cada atividade nasce um espaço de construção relacional, um espaço de discussão, de resignificação das convicções, de transformação do que já se tornou feito e, sobretudo, de debruçar-se sobre o que é comum, uma vez que o ato já implica algo mais que o sentir e a personalidade. O sentir é individual, mas o ato (mesmo conseqüente do que sinto) torna-se, neste sentido, plural quando se faz parte do âmbito comum a todos. Assim, é feliz o pensamento de Teles em sua menção à ação como algo propriamente humano, “por ser o meio próprio de se viver entre os homens” (TELES, 2019, p. 28) conforme evidenciado anteriormente.

Portanto, ao refletir o mundo fenomênico, na ênfase do “entre” os homens, há o reconhecimento do pertencimento humano ao mundo bem como da dimensão plural que o “marca” e da teoria política que se consolida como realidade. Esse reconhecimento não se constrói em qualquer base, mas enfatizamos como chave de compreensão dois elementos que se tornam fundamentos: o pensamento e o juízo, porque são concebidos no pensamento de Hannah Arendt como atividade da mente, que se torna, em nossa discussão, base de compreensão para a condição humana apoiando-se na análise e no debate suscitado por esta

pensadora. Daí a importância de se refletir, neste momento da investigação, sobre o pensamento e o juízo como uma questão filosófica.

3 PENSAMENTO E JUÍZO COMO UMA QUESTÃO FILOSÓFICA

É possível, por meio da história da Filosofia Pré-socrática, inferir que o pensamento foi um elemento ímpar, para além do declínio da religião grega enquanto explicação das coisas e da origem dos indivíduos, que contribuiu com a ausência da exclusividade da noção humana acerca das coisas e de si. Antes da aceitação do uso da razão para compreensão da vida, já existia o pensamento mítico. Enquanto aquele – racional – incitava o indivíduo ao descontentamento sobre as crenças e sobre a própria *doxa*, e em busca de novos raciocínios, o outro – mítico – acomodava o indivíduo e, conseqüentemente, o restringia nesta concepção sobre as pessoas e sobre tudo o mais que estava ao redor. É possível investigar uma distinção entre os limites do saber na época mítica e no período que a sucedeu: necessariamente uma narrativa, no caso dos mitos, pode não ser um pensamento elaborado e sustentado – inclusive do ponto de vista do raciocínio – tal como se configurou e foi o que conhecemos como pensamento pré-socrático, por exemplo, na perspectiva de uma história da filosofia.

No estudo acerca do “mundo do mito e o mundo do *logos*”, temos o seguinte:

a mitologia apenas narra a sucessão de fenômenos divinos, naturais e humanos. Ela não os explica, pois a explicação já está dada pelo poder real. O desaparecimento do “rei divino” altera esse cenário. A pólis surge como criação da vontade humana. Os acontecimentos do mundo, antes considerados realizações do rei (e dos deuses), perdem a base de compreensão. Tornam-se problemas. Para resolvê-los, o homem deve servir-se do meio que ele próprio desenvolveu ao criar a pólis: o logos, a razão (ABRÃO, 2004, p. 19).

Percebe-se, pois, que os raciocínios adquirem um sentido de valor existencial à medida que não mais a fé/crença é o bastante para justificar a compreensão humana acerca de algo. Também quando, a partir da pólis, os problemas que perpassam a vida, passam a ser considerados importantes enquanto atenção, cuidado e interesse dos homens por compreendê-los. Essa compreensão, por sua vez, intensifica-se na relação e no novo modo de pensar em si mesmo no espaço comunitário. Não se trata de um novo espaço; porém, de um novo modo de ser e de interagir neste espaço. Neste sentido, Rodrigues (2003, p. 58) nos recorda que: “na relação com outros homens, estes tendem a se perceber destacados do mundo, objeto de sua percepção e conhecimento. Conquanto a ele pertençam ontologicamente, no entanto, devido a matriz racional que o leva a ver o mundo não como um conjunto de coisas materiais e espirituais do qual ele faz parte, mas como um conjunto de coisas materiais e espirituais que ele produz”.

Assim sendo, a fundação da pólis reflete o uso da razão na compreensão acerca da vida e de sua organização e isso permanece alvo de nossa atenção nesta discussão bem como materializa o que a última citação define como conjunto de coisas materiais e espirituais produzidas pelo homem. Inclusive, a pólis grega adquire uma importância política não pela fundação em si, mas por permear as relações que de algum modo ocasionam tal produção como fruto do encontro e do confronto humano, bem como o interesse para além da vida privada, como já afirmara Arendt (2016, p. 29):

o surgimento da cidade-Estado significou que o homem recebera, “além de sua vida privada, uma espécie de segunda vida, o seu *bios politikos*. Agora cada cidadão pertence a duas ordens de existência; e há uma nítida diferença em sua vida entre aquilo que lhe é próprio (*idion*) e o que é comum (*koinon*).

Na Filosofia, algo que se percebe nas leituras que tratam da decadência da religião grega e, concomitantemente, do estabelecimento da pólis como nova forma de organização dos homens em sociedade é a apresentação do pensamento praticamente como sinônimo da razão. Ora, até então, a crença e a superstição eram concebidas para explicar e ordenar uma visão sobre os assuntos e as realidades da vida humana. No entanto, o pensamento para além destes elementos credenciou novo paradigma à medida que não mais coexistem o sujeito e o objeto na mesma visão; pelo contrário, na concepção de uma realidade, o ser se distancia do objeto para compreendê-lo desprovido da crença que permeia sua respectiva existência. Neste sentido, nos esclarece Cornford (2001, p. 17):

Não existe mais o pano de fundo sobrenatural, povoado de personalidades fragmentárias ou completas, acessíveis por meio da prece e do sacrifício, ou receptíveis à compulsão mágica. A inteligência é excluída da ação. O pensamento se vê confrontando a Natureza, um mundo de coisas impessoais, indiferentes aos desejos do homem e que existem por si mesmas. O desligamento entre o ser e o objeto agora está completo.

É óbvio que nosso interesse de discussão não é o aprofundamento das cosmogonias e teogonias presentes na história clássica da Filosofia. No entanto, elas marcam o pensamento enquanto elemento protagonista da (neo)organização de um mundo em que sujeito e objeto debruçam-se em uma relação cujo produto nada mais é senão o conhecimento. Destarte, a “visão de mundo” torna-se mesmo na perspectiva histórica de um recorte helênico, um viés de leitura na qual nosso interesse repousa: o pensamento é fundamento para se pensar uma estrutura, quer seja inaugural – enquanto nova ordem que se estabelece – quer seja reestruturante – à medida que é convidativa na avaliação de se perceber e do permanecer ser sendo – de modo que as filosofias posteriores reportam-se às origens para evidenciar o pensamento como uma questão filosófica, porque assume um *locus* científico.

O pensamento como uma questão filosófica pode ser considerado como uma atividade que no entender o que cada coisa é também se debruça sobre as formas de ser ou abrangências destas coisas. Neste momento, nos apropriamos da interpretação de Courtney (1980, p. 239-240):

o pensamento, se forma a partir de conceitos, e os seres humanos utilizam os conceitos de duas principais maneiras: para o pensamento criativo e aprendizagem de memória. Os conceitos são ideias que agrupam ou classificam experiências – representações que têm alguma generalidade de aplicação.

Criação e memorização fazem menção à gênese de algo: pela existência de algo, sou capaz de recordar a cada instante, mediante uma perspectiva, a análise deste algo. Além disso, conforme os conceitos agrupam ou classificam experiência e representações, há implícito a interação humana tanto na compreensão deste algo – e do próprio conceito das coisas – como na ressignificação desta coisa, ao passo que não existe mais uma crença dogmática e sim um aprendizado permanente e uma construção de si e dos outros em uma nova organização de sociedade.

Acredita-se, portanto, que, para além do que cada pensamento é do ponto de vista axiológico, algo a se considerar como importante é o movimento ou os efeitos que este pensamento é capaz de produzir ao debruçar-se: o pensamento faz-se nos conceitos que, por sua vez, torna-se o convite de um olhar sobre um processo. Este processo é, justamente, o que há para além do que as coisas são. É possível dizer que o conceito diz o que as coisas são, mas não reúnem em sua totalidade as várias compreensões humanas. Por essa razão, o pensamento como uma questão filosófica é mutável e podemos dizer, possui viés político, à medida que passa a ser alvo de fala e de interesse humano expresso nas ações.

Sendo político porque se faz presente nas relações humanas – que ora se contentam com que foi exposto e construído conceitualmente, ora ressignificam o conceito mediante as novas urgências sociais e também as novas visões de mundo e sensibilidade humana – o pensamento, por si mesmo, não é o suficiente e requer da relação humana para participar de uma nova esfera ou atividade. O pensamento, como questão filosófica, impõe um dinamismo que no esclarecimento do porquê o faz interagir com o como e até mesmo com o quando. Não se torna absurdo dizer, pois, que o pensamento – e a Filosofia – é fruto de um tempo por considerar o espaço no qual adquire seu sentido, pelo interesse e desdobramento da relação humana produzida sobre cada pensamento.

Já havíamos apresentado pensamento como sinônimo de razão. No entanto, nossa preferência é aproximá-lo do conceito de conhecimento. Assim, sujeito e objeto, uma vez

relacionados como fonte de conhecimento, parecem-nos, do ponto de vista intelectual, uma compreensão pertinente. Ao escrever *Introdução ao pensamento filosófico*, Jaspers (2011) aborda duas perspectivas que corroboram com a necessidade de justificar o pensamento como uma questão filosófica enquanto introdução de um debate que evidenciará, além dos conceitos de pensamento e de juízo, as implicações destes na relação intersubjetiva e considerando, portanto, a política como espaço de construção e de afirmação desta relação. Pois bem, Jaspers nos apresenta o conhecimento como uma questão fundamental, mas também relacionado com o juízo de valor.

Tratando-se do conhecimento como uma questão fundamental, apresenta-nos a dicotomia sujeito-objeto como uma relação que perpassa a consciência e produz efeitos no modo pragmático. O filósofo Jaspers (2011, p. 41) apresenta, neste contexto, o conceito de abrangente. Por abrangente entende-se “conjunto de sujeito e objeto que, em si mesmo, não é sujeito, nem objeto”. Percebe-se a evidência da necessidade da relação na compreensão de algo. Na relação, o que há é a relação e não mais o que permite ou torna-se elemento desta relação. Posteriormente, complementa:

se quisermos pensá-lo, haveremos de renunciar à base oferecida pelos objetos que temos diante de nós quando os pensamos. Para alcançá-lo, importa realizar o que, a meus olhos, é a operação filosófica fundamental. (...) Estes não podem ser usados para dar-nos qualquer tipo de conhecimento, mas, através deles, tornam-se mais perceptíveis as formas de manifestação do ser (JASPERS, 2011, p. 41-42).

Quando Jaspers retrata o que há através dos tipos de conhecimento, justifica o pensamento como uma questão filosófica ao passo que chama-nos atenção ao processo do próprio pensar o qual, entre outras coisas, deve-nos evidenciar as formas e as manifestações das coisas. É essa capacidade de perceber as formas e as manifestações que permite na interação humana a aceitação, mas também o descontentamento com o que há naquilo que sabemos e do próprio elemento alvo deste saber. É isso que permite, inclusive, novos aprendizados e a ressignificação do pensamento no tempo e no próprio espaço que o apresenta.

Já ao tratar do conhecimento e juízo de valor, Jaspers enfatiza o juízo como elemento intrínseco à compreensão, e porque não dizer, ao próprio pensamento. Enquanto o indivíduo reconhece algo – por seu próprio conceito – e debruça-se sobre isto ou aquilo, atribui algum sentido ou significado para aquilo do qual é alvo de sua atenção ou objeto da própria compreensão. O filósofo reflete que

à compreensão de um significado sempre se liga um juízo. Não é possível isolar a primeira atividade. Mas podemos suspender o juízo para aproximarmos da ficção de um significado puro, que excluiria qualquer juízo. Esse proceder só será possível, portanto, se transformarmos nossos próprios juízos em objetos de investigação” (JASPERS, 2011, p. 91).

Assim, o valor atribuído ao juízo, independente de como este seja atribuído, reflete, pois, o interesse humano acerca do pensar. Afinal, não seria absurdo apresentar o juízo de valor, por exemplo, como produto ou consequência do que é ou mesmo foi alvo ou objeto de investigação acerca de algo debruçado ou pensado pela esfera consciente, e, portanto, racional.

Reiterando-se uma leitura conceitual, Japiassú e Marcondes (1996, p. 151) compreendem juízo como a “capacidade de pensar ou discernir”. Posteriormente, reporta-se também à história da filosofia onde no auge da razão, ou seja, na época Moderna, é possível identificá-lo enquanto conceito e verificar implicações na atividade do pensar. Interessante observar também que, ao apresentar o juízo na perspectiva de atribuição do discernimento ou do pensamento, é possível refletir acerca de uma função pragmática. Por tal razão, é fundamental tecer uma reflexão com base nas implicações do pensamento e do juízo na relação política e no esforço de compreensão sobre a condição humana.

O juízo, assim sendo, atrelado ao pensamento sobre o ser e o fazer, inevitavelmente põe em evidência o próprio indivíduo no âmbito das relações inter-humanas. Mais uma vez a questão “pensar o que estamos fazendo” se consolida no exercício do pertencimento e do comprometimento com o espaço comum e plural, com o sentido para além das estruturas, com as relações para além do interesse particular. O pensamento e o juízo, no âmbito do mundo, são o sinal da consciência humana predisposta a uma atuação caracterizada pela empatia, pelo diálogo, pela responsabilidade, independente dos modos particulares de agir e de falar e de permanecer no mundo. Ele precisa sentir-se, de fato, como parte dele, mesmo que este não se restrinja a ele. Neste sentido, Arendt (2004, p. 126) recorda-nos que “o homem não é apenas um ser racional, ele também pertence ao mundo dos sentidos, que o tentará a se render às suas inclinações em vez de seguir a razão ou o coração. Por isso, a conduta moral não é natural, mas o conhecimento moral, o conhecimento do certo e do errado, é”. Este conhecimento – do que é certo e do que é errado – é juízo de valor conforme já exposto. Entretanto, é também sinal e representação tanto do nível de pertencimento como de responsabilidade da presença humana no mundo.

Deste modo, é o pensamento como questão filosófica que nos requer atenção neste momento e uma menção à história da filosofia para frisar o espaço no qual o pensar adquire

protagonismo e independência religiosa. Percebe-se uma exposição enquanto sinônimo do pensar e da razão. Seriam sinônimos ou o pensar é uma atividade cuja característica equivalente é o dado racional? Seria o pensamento o fundamento filosófico por excelência? Em que medida o pensar conduz o homem ao juízo e o interpela para uma relação política? As próximas reflexões buscam esclarecer cada uma dessas questões e situar-nos em um recorte de leitura que busca um esclarecimento, a partir das bases históricas da Filosofia, da compreensão contemporânea dos efeitos produzidos pelo pensamento e pelo juízo.

3.1 O PENSAMENTO: A BUSCA DE SIGNIFICADO

Inicialmente, é importante deixar claro o interesse por refletir sobre o pensamento: Hannah Arendt o concebia como o exercício da mente que nos possibilita julgar os acontecimentos humanos e entendia a sua ausência como um perigo. Nisto, por mais que em seus escritos ela analise o modo kantiano de conceber o pensamento, por exemplo, mantém-se firme em sua atividade independente de fixar-se à tradição. Assim, conforme nos expõe Young-Bruehl (1997, p. 384) sobre a postura de Hannah Arendt: “se recolheu em seu “espaço de pensar” apenas para ser chamada de volta pela pressão assustadora dos acontecimentos. Filosoficamente, Arendt lutava por uma compreensão de como o espírito pode se recolher do mundo, sem ignorá-lo ou aviltá-lo”.

No intuito de ainda situar o pensamento em uma perspectiva filosófica, o conhecido texto kantiano *Que é Esclarecimento (Aufklärung)* reporta-nos aos esforços do filósofo de Königsberg na exposição da atividade que a razão possui de progredir o gênero humano, possibilitando-o sair de uma condição menor enquanto autonomia do pensamento à maioridade. Ser maior, portanto, é mediante uso da liberdade, fazer da razão a fonte do imperativo diante da própria natureza humana, da qual ela faz parte e das respectivas vontades ou volições humanas. Diante do exposto, o filósofo já refletia também sobre o pensamento. Na *Crítica da faculdade do juízo*, por exemplo, Kant (2016, p. 148) apresentava o pensamento no entendimento humano conforme as máximas a seguir: “1. Pensar por si; 2. Pensar no lugar de qualquer outro; 3. Pensar sempre em acordo consigo próprio”. A primeira é a máxima da maneira de pensar livre de preconceito; a segunda, a da maneira de pensar alargada; a terceira, a da maneira de pensar consequente”.

Estas máximas são interessantes quanto a reportamos às vivências cotidianas, uma vez que não nos parece um *status* permanente a primeira colocação – pensar por si – visto que a todo instante a própria opinião se forma a partir de contatos e influências ou mesmo diálogos

já travados com terceiros. No entanto, ela é convidativa: pensar por si pode significar não desqualificar a opinião de terceiros ou manter-se indiferente a ela. Pensar por si pode significar a não reprodução do pensamento já estabelecido por outrem. Pensar por si pode ser uma conclusão, mesmo que fadada a efemeridade, da própria dedicação acerca de algo ou de outrem, e, kantianamente concebendo, sujeita ao crivo de pertencer universalmente a todo ser racional. Assim, ainda fica-nos a questão sobre a (im)possibilidade de se pensar livre de preconceito, porquanto o pensar por si pressupõe o amparo do próprio entendimento diante das relações estabelecidas e das quais se demonstrou interesse ou pelas quais se foi afetado.

Já o pensar no lugar de outrem, identificamos uma especial atenção nos escritos de Hannah Arendt quando lida com o pensamento como uma atividade espiritual. Parece-nos como um mero exercício de empatia em uma perspectiva inicial de análise, o que pode significar propriamente um esforço de compreensão sobre uma ação ou um modo de se apresentar, que necessariamente um pensamento. E, ao mesmo tempo, chega a ser intrigante esse movimento. Entre os desafios que essa máxima apresenta, a consciência de cada um é afetada de forma exclusiva e praticamente distinta na totalidade destas afetações. Se não somos afetados da mesma maneira ou mesmo se nossos interesses não são os mesmos, é pertinente a indagação da (im)possibilidade dessa máxima, de fato, ser possível. De repente, o lugar de outrem não traz o conforto no entendimento, ao passo que há um esforço para se pensar o outro travestido assim em forma de um lugar da aceitação de uma compreensão revelada ou entendida que necessariamente o pensar no lugar de outrem. Certamente, esta máxima pode ser mais bem debatida nos aspectos próprios de uma análise fenomenológica. Ao mencionar a abordagem fenomenológica, reportamos ao leitor a compreensão de Cerbone (2014, p. 14): “a fenomenologia, por contraste, nos convida a ficar com o que estou chamando aqui “a própria experiência”, para nos concentrarmos em seu caráter e estrutura em vez de no que quer que possa subjazê-la ou ser causalmente responsável por ela”.

Mas este pensar no lugar do outro kantiano, apresentado como pensamento alargado é, pois, interpretado por Hannah Arendt e seus comentadores como mentalidade alargada. A própria pensadora, na obra *Homens em tempos sombrios*, ao mencionar a criação de um espaço cuja ênfase seja a Humanidade do homem, por ocasião de uma homenagem a Jaspers, torna evidente que um propósito de um pensamento desta intencionalidade assume uma esfera política, por além de si considerar o outro na habitação deste espaço, razão pela qual se amplia uma mentalidade enquanto concepção de ser e de estar. Conforme as palavras da própria Arendt (2008, p. 88): “um pensamento desse gênero, sempre relacionado intimamente aos pensamentos dos outros, está fadado a ser político, mesmo quando trata de coisas que não

minimamente políticas; pois ele sempre confirma a ‘mentalidade ampliada’ kantiana, que é a mentalidade política *par excellence*”.

Acerca do uso deste elemento – Humanidade –, nos destaca a própria Arendt (2008, p. 82), na obra *Homens em tempos sombrios*, que “é precisamente o que Kant, e depois, Jaspers, entende por *Humanität*, a personalidade válida que, uma vez adquirida, nunca abandona um homem, ainda que todos os outros dons do corpo e da mente possam sucumbir à destrutividade do tempo”¹³. E complementa, já evidenciando a relação deste conceito com a teoria política em análise: “A *humanitas* nunca é adquirida em solidão e nunca com a oferta de sua obra ao público. Só pode ser alcançada por alguém que lançou sua vida e sua pessoa na “aventura ao âmbito público”.

Por sua vez, o pensamento em acordo consigo ou a maneira de pensar consequente nada mais é senão o esforço racional de perceber-se como ser dotado de vontade e que precisa a todo instante submeter o próprio interesse ao tribunal da razão. É perceber-se na condição permanente de amadurecimento de si, diante do qual a razão precisa se impor frente ao querer. O acordo consigo não se limita à individualidade, mas ao gênero no qual a individualidade repousa e permite a força do pensamento autônomo, como interpreta Niquet (2008, p. 88-89): “o importante não é se todas as pessoas sentem ou entendem algo de certa maneira, pois neste caso, imperaria a arbitrariedade subjetiva, mas que, em razão de suas categorias sensoriais e intelectuais inatas a priori, as coisas sempre se manifestam como iguais”. Neste contexto, Hannah Arendt identifica que não é a capacidade de sentir de pessoa a pessoa que deve ser considerado como fundamental, mas nas relações interpessoais como o sentido comum é construído a partir da manifestação – agir e falar – de cada indivíduo. Não à toa, nos apresenta a capacidade fenomênica do mundo.

Quer seja pensar por si, no lugar de outro ou mesmo em acordo consigo mesmo, o pensamento é, pois, atividade que requer tanto a consciência como a clareza de sua implicação na vida humana e na formulação do juízo. Outrossim, o pensamento assumirá papel importante na interpretação de Hannah Arendt: o de auxiliar o agir mediante os juízos. Por isso, o pensamento requer uso da liberdade. Até então, o pensamento é utilizado como sinônimo de razão ou mesmo como elemento semelhante ao conhecimento.

Para nós, pensamento e conhecimento são elementos distintos. Conhecemos à medida que utilizamo-nos da razão para pensar o que é alvo de atenção da nossa consciência. Neste

¹³ Será possível aprofundarmos acerca do que é o pensamento alargado em momento posterior neste trabalho. Neste momento situamos o leitor apenas para a concepção deste termo.

intuito, “o pensamento é um instrumento para o conhecer” (LORIERI, 2002, p. 94). E, para Arendt, não poderá desconsiderar o indivíduo com sua capacidade sensorial no exercício do pensar, como nos afirma em *A vida do espírito* (2017, p. 224): “para criar uma tal linha de pensamento, precisamos transformar a justaposição na qual as expectativas nos são dadas em *uma sucessão* de palavras proferidas sem som – o único meio que podemos usar para pensar”. Neste sentido, nos afirma Xarão: “o pensamento é a capacidade humana que transforma o sentimento (um atributo do animal humano) em si mesmo mudo e não narrável, em alguma coisa que pode pertencer ao mundo, ou seja, um objeto visível” (2013, p. 125).

O pensar como instrumento para o conhecer atua como um itinerário racional no qual o interesse humano deve perpassar em prol de sua fase inicial, caracterizada pelo interesse e alvo da reflexão, bem como uma fase posterior – a do conhecimento – caracterizada pelo aprofundamento e amadurecimento da questão que foi anteriormente pensada. Ora, este caminho aparentemente permeado por uma metodologia de processo visa exemplificar que não somente com as coisas, mas também com as pessoas, no cotidiano, nas relações interpessoais, nas visões de mundo construídas e ressignificadas, na própria dinâmica do aprendizado e da evolução humana se percebe a necessidade e se reitera a importância da presença do pensamento.

Na história da filosofia, por exemplo, a apresentação kantiana de uma saída da menoridade por meio do Esclarecimento, como mencionado anteriormente, conduz ao que posteriormente a literatura filosófica e os processos de formação humana insistem no “pensamento autônomo” ou no “pensar por si mesmo”. É possível inferir que a reflexão acerca do que estamos fazendo é permeada pela também investigação sobre o que estamos pensando. À proporção que se pensa, se conhece mais algo e sobre este algo se é possível construir uma interação e, inclusive, uma ressignificação de valor. Nesta perspectiva, corroboramos com a leitura de que:

a forma pela qual os seres humanos concretizam sentidos ou direções na realidade é sempre sua prática, sua ação. Ao mesmo tempo em que agem e pensam reflexivamente seu agir, os seres humanos representam as relações aí implicadas e podem estar representando, intelectualmente, novas relações. Tanto as relações percebidas quanto as relações criadas ou construídas são trabalhadas na consciência como indicadores das direções (sentidos) da prática humana. Dewey diria: “reconstruídas” porque “re-arranjadas” na consciência que busca indicar “re-arranjos” na realidade a ser buscados pela ação. A ação tem, como componente importante e necessário, o processo do pensar. Não é apenas o pensar que determina a ação, mas o pensar é um dos determinantes da ação, pois produz sentidos, direções, significações na e para a ação (LORIERI, 2002, p. 102-103).

Aproximamo-nos do pensamento de Lorieri quando apresenta que o pensar não determina a ação. Também não estamos preocupados em definir um caminho enquanto teoria do conhecimento que dê conta de justificar “as tomadas de decisões” como um reflexo do humano sobre o pensar e o agir. O pensamento, enquanto análise de conjuntura, é fundamental em nossa interpretação para lidar com a construção do sentido que perpassa o mundo dos homens. Este sentido que, de certa maneira, tal como refletiu a própria Hannah Arendt no anseio de “pensar o que estamos fazendo”, conforme já registrado nestas linhas, nos inquieta rumo a uma reflexão sobre a condição humana. Destarte, esclarecemos que não se trata do pensar como elemento justificador para o conhecimento como uma resposta arendtiana sobre o mundo. Entretanto, para compreendermos a condição humana do mundo, que pela atividade política qualifica as questões dos homens no âmbito comum e plural das ações.

A partir da motivação exposta, trazemos como referência a obra *A vida do espírito*, em que Hannah Arendt apresenta as atividades da mente. Mais que uma enciclopédia conceitual, a pensadora apresenta as atividades espirituais: “ela buscava uma noção de “O pensar” que pudesse estender-se sobre o passado e encontrar nele uma história significativa, e uma noção de “O querer” que estivesse isenta de autocracia” (YOUNG-BRHUEL, 1997, p. 384). O que nos chama atenção é justamente a ênfase na filosofia arendtiana de se entender o que são as coisas e como estas podem evitar o mal. O pensar faz parte desta seara, quando a pensadora analisa as relações humanas entre guerras, revoluções e outros feitos humanos. Para Schio (2012, p. 90-91), “o pensamento, em sua atividade, prescinde de regras, de encadeamentos, do tempo, pois ele é exercido espontaneamente, ligando os acontecimentos, desmembrando os fatos. (...) é exatamente essa capacidade, o pensar, que pode fazer os seres evitarem o mal”.

Conforme concebemos o pensamento como um elemento capaz de evitar ações maléficas, somos capazes de entender que os sentimentos carecem ser pensados. Não sou capaz de não sentir desejo ao mal, mas sou capaz de não materializá-lo. Posto isso, a questão não é sobre sentimento ou pureza, mas sobre a capacidade humana de agir e, sobretudo, no entendimento acerca do ato, manter-se responsável e respeitoso com o mundo. Sabe-se que o pensamento por si não é o suficiente para evitar o mal. Ele – o pensamento – possibilita o discernimento acerca do sentir ou da vontade, mas não domina o agir.

Por isso, infelizmente não é possível corroborar com a ideia de que indivíduos que desejam e planejam estratégias de guerras, indivíduos que disseminam e consolidam um discurso de ódio, indivíduos que valorizam uma cultura misógina e machista, indivíduos que calam e violentam simbolicamente ou fisicamente outrem, entre tantas outras atrocidades

cometidas e testemunhadas nos feitos humanos, sejam ações impensadas. Para além da axiologia – se bem ou mal – da ação, o pensamento pode ser uma ação solitária, mas as implicações dos atos que dão corpo ao pensamento podem assumir uma condição coletiva. Por isso, o pensamento requer ser analisado em sua conjuntura.

Já se sabe que Hannah Arendt, na obra *A vida do espírito*, apresentou de forma um tanto independente as atividades da mente, contudo, consideramos concebê-las de forma interrelacionadas. O pensar, em sua relação com as atividades do querer e do julgar, reverbera na possível leitura de uma ênfase da dimensão política identificadas na obra em questão. Logo, é possível enfatizar mais uma vez que o que estamos fazendo perpassa pelo que estamos pensando. E que, nessa dinâmica, cabe ao pensamento o discernimento e não a tomada de decisão. Conforme contexto apresentado, reiteramos o pensamento de Fry (2018, p. 125): “Arendt via sua busca, e a busca do pensador, como uma tentativa de compreender o que acontece, não de tentar impor ou dominar o que acontece. Arendt assevera que todo mundo tem necessidade de pensar, e o pensar pode ajudar alguém a reformar sua consciência”. De algum modo, a compreensão do que acontece é a dimensão de importar-se com o mundo, com sua construção ou mesmo com as tentativas de destruição deste enquanto espaço comum a todos. Daí, o pensamento quando visto como necessidade humana abre caminhos para a consciência em prol da construção deste espaço e de abrangência coletiva porque também o é concebido como plural quando evidenciadas as ações dos homens.

Ao conceber o pensamento como elemento reformador da consciência, carece-nos refletir acerca do juízo, uma das faculdades que atua também na dimensão política de compreensão e construção do mundo. Se por um lado o pensamento acarreta o discernimento, por outro o juízo proporciona a orientação do agir humano. Esse enlace conceitual é base de compreensão da atividade política, da arquitetura do mundo onde a pluralidade se faz “lei”. Daí, a importância de também se refletir o juízo como problema filosófico.

3.2 O JUÍZO: A FACULDADE PARA LIDAR COM O PASSADO

A faculdade do juízo é o modo próprio para a compreensão do mundo, atividade com a qual se aprende a lidar com a realidade. Ao compreender, o homem atualiza sua condição plural e, portanto, sua vinculação com o mundo (TELES, 2019, p. 97).

O juízo é comumente concebido como responsável pela tomada de decisão. Geralmente, a sabedoria popular diz que ter juízo significa saber escolher e escolher bem. Aparentemente esta definição tão simplista reflete o pensamento de Teles (2019), sendo este

amadurecido, ou mais bem elaborado, ao apresentá-lo como modo de compreensão do mundo. Porém, é preciso investigar possíveis conceitos aplicados à faculdade do juízo, bem como as implicações destes no mundo e, conseqüentemente, na atividade política tecida nas relações humanas. Se já foi afirmado que o pensamento proporciona o discernimento, mas não define o agir humano, teria essa abrangência o juízo, uma vez que este possui a habilidade de orientar a ação?

Para tratar deste conceito, fazemos menção à obra *Crítica da faculdade do juízo* (KANT, 2016), que também foi utilizada como instrumento de análise por Hannah Arendt, que diz que “Kant descobriu uma faculdade humana inteiramente nova, isto é, o juízo; mas, ao mesmo tempo, subtraiu as proposições morais da competência dessa nova faculdade” (ARENDR, 1994, p. 14). Segundo Oliveira (2001, p. 115): “para ela, Kant não concebe a filosofia política dentro do paradigma tradicional apresentado pelos filósofos que se distanciaram da vida ativa e passaram a priorizar o *bios theoretikos* como modo de vida”.

Immanuel Kant (2016, p. 11), já na Introdução da obra mencionada, define por juízo “a faculdade de pensar o particular contido no universal”. Este conceito não é definido de forma tão subjetiva, mesmo que aparentemente venha a ser assim entendido, dado que o filósofo apresenta a faculdade do juízo como uma faculdade de cunho reflexivo, e também a reflete como uma faculdade legislante *a priori*¹⁴.

A concepção do particular no universal é perceber-se como parte do mundo. Afinal, o indivíduo (que seria o particular) constitui-se enquanto natureza todas as inclinações que não podendo ser desprezadas, requerem um acordo e uma complementação. Ao escrever *A filosofia crítica de Kant*, Gilles Deleuze (2009, p. 83), por exemplo, nos recorda que:

juízo determinante e juízo reflexivo não são como duas espécies de um mesmo género. O juízo reflexivo manifesta e liberta um fundo que permanecia escondido no outro. (...) O juízo é sempre irreduzível ou original: motivo pelo qual pode ser chamado uma faculdade (dom ou arte específica). Nunca consiste numa única faculdade, mas no seu acordo, quer num acordo já determinado por uma delas que desempenhe um papel legislador, quer mais profundamente num livre acordo indeterminado, que constitui o objecto último de uma <<crítica do juízo>> geral.

¹⁴ Uma faculdade, *a priori*, é uma faculdade que considera o universal. Conforme Deleuze (2009, p. 19), “o *a priori* define-se como independente da experiência, mas precisamente porque a experiência nunca nos dá nada que seja universal e necessário”. Esta condição não significa que o juízo será uma faculdade que desconsidere o indivíduo em sua condição de exemplar; pelo contrário, o juízo reflexivo tende à possibilidade de, por meio da ação legislante, *a priori*, fazê-lo participante do universal, conforme exposto. Assim, a experiência não interfere neste processo. Caso contrário, não seria possível a condição universal, compreendendo-a kantianamente como a capacidade de todo ser racional.

O objeto indeterminado mencionado por Deleuze faz às vezes do que entendemos como juízo reflexivo. É importante a compreensão de que a manifestação do que permanecia escondido nada mais é senão a condição particular do indivíduo. Por sua vez, o acordo a partir dessa manifestação, a qual inaugura o novo quando aproximada de um único juízo determinante – o conceito – na esfera kantiana traz à tona a dimensão geral deste juízo. Assim, não há dois juízos, mas há manifestações de um juízo capaz de incluir o particular no geral. O juízo, assim, pode assumir tanto uma condição determinante como uma condição reflexiva. Outra característica a considerar é a dimensão política que Arendt enfatiza na análise que faz do juízo kantiano, como bem afirma Oliveira (2001, p.119): “o juízo do gosto, como sentido, acontece sem imposições, e isso faz dele um sentido não autoritário (...) ele certamente se contrapõe ao fenômeno do totalitarismo”. Para além da condição a qual o juízo se apresenta, isto é, seja reflexivo ou determinante, o juízo reflete a capacidade de discernimento e reitera a dimensão política vislumbrada no interesse dos homens por suas questões e acontecimentos. Afinal, como expõe Hayden (2020, p. 223):

o julgar, pelo contraste, é a única e específica habilidade para separar o certo do errado, o belo do horrendo”. Discernir é o processo de identificar, comparar, discriminar e avaliar objetos, ações, experiências e eventos particulares no intuito de afirmar ou interpretar um valor a seu respeito. Julgando, os indivíduos encontram-se ativamente engajados em operar distinções no mundo à sua volta e em revelar suas preferências para os outros.

Mais uma vez, reitera-se a questão acerca do que estamos fazendo e se identifica nela a importância da faculdade do juízo. Ao passo que buscamos analisar situações, acontecimentos, para discernir também a vontade, os desejos e até mesmo construir os requisitos para permear uma tomada de decisão, a fazemos mediante a habilidade de distinguir o certo do errado, bem como o gosto do que nos causa desprazer. Ninguém em sã consciência ou isento de patologias busca o desprazer como objeto de desejo.

Ao discernir, o indivíduo aponta no mundo suas convicções e em torno de si, conseqüentemente, reúne e afasta os seus semelhantes. Nisto, as relações adquirem força e se tecem em sentidos que se identificam, tal como para além do que apraz também reúne o que geralmente não apraz, mas de igual modo é evidenciado e reconhecido. Assim, o discernimento reflete – de modo pragmático – inclusive a atividade da faculdade de juízo no mundo. Destarte, também evidencia a dimensão política em construção da faculdade em questão. Muito mais que juízo de valor, enquanto produto ou causa de uma operacionalização de atividades – reconhecer, analisar, ajuizar –, é conceber que este processo é fundamento indispensável e presente nas relações humanas.

3.2.1 O juízo reflexivo e o juízo determinante

Considerando a definição do conceito juízo a partir da filosofia kantiana – faculdade de pensar o particular como contido no universal (KANT, 2016, p. 11) – é interessante uma revisão de literatura que nos esclareça, sobretudo, a característica e a abrangência tanto do juízo em sua condição reflexiva como em sua condição determinante na *Crítica da faculdade do juízo*. Relata-se que o próprio Kant escreveu duas introduções para a obra em questão e que é relevante a abordagem de como há um juízo capaz de estabelecer vínculo entre os domínios teórico e prático, sem que esta faculdade seja legislante. Assim sendo, essa questão também é elucidada na obra quando a faculdade do juízo é concebida nos limites da natureza¹⁵ e da liberdade. Nesta perspectiva,

a partir da garantia dos domínios dos conceitos de natureza e do conceito de liberdade como legitimando a divisão da filosofia em teórica e prática, é notável que, por sua vez, o empreendimento de uma passagem entre esses dois domínios da filosofia mediante a faculdade do juízo exigiria de fato que se fosse além dos próprios limites da filosofia crítico-transcendental. Ou seja, essa passagem exigiria uma "introdução enciclopédica" da faculdade do juízo que, agora sim, estabeleceria a necessidade de que essas duas partes da filosofia fossem compreendidas como partes de um sistema doutrinal e no qual a mesma faculdade do juízo desempenharia uma função consequente de conexão das mesmas.

Os conceitos de natureza e de liberdade são conceitos que foram refletidos pelo filósofo frente ao problema do juízo enquanto questão filosófica, que este passou de ser apresentado na esfera do dever ser para a esfera da possibilidade, ou seja, o juízo deixou de ser concebido como aquela faculdade que deveria assegurar a passagem do teórico para o prático, tornando-se, em um segundo posicionamento, como a faculdade que possibilita tal passagem.

É fundamental compreender que o juízo reflexivo possui a incumbência de, na esfera da natureza, elevar o particular ao geral. Mas este particular não deve se restringir a experiência, uma vez que, se assim o fosse, a característica de variações típicas das várias experiências impossibilitaria tal elevação, ou mesmo reconheceria que haveria inúmeras formas do particular elevar-se ao universal, o que não é o caso, conforme a filosofia de Kant

¹⁵ O conceito de natureza na história da Filosofia perpassa a concepção como sendo aquilo que é comum a todo e qualquer indivíduo de um mesmo grupo, bem como a própria condição de oposição à liberdade, quando discutido na perspectiva de ser um estado (condição). Recordamos essa ideia com os filósofos contratualistas, a exemplo de Thomas Hobbes, de Jean-Jacques Rousseau. Ainda, o Immanuel Kant também faz uso deste conceito e para este filósofo, concebemos como chave de compreensão a definição conforme Pires (2013): “por natureza se entende o conjunto de tudo o que existe de modo determinado segundo leis”.

para teoria do juízo. Daí, o filósofo nos explica que “por isso a faculdade de juízo reflexiva pode dar a si mesma um tal princípio como lei e não retirá-lo de outro lugar (porque então seria faculdade de juízo determinante)” (KANT, 2016, p. 11). O fato de o juízo reflexivo dar a si um princípio o faz ser orientador. Assim, quando este não mais refletir, isto é, orientar, assumirá a característica determinante que por si só é nominalmente entendida.

Havíamos identificado o juízo reflexivo a partir da esfera de natureza. É importante esclarecer a gênese dessa esfera. Conceitos de natureza são os conceitos cujo princípio é teórico, conforme a divisão da filosofia de Kant. Pelo contrário, o que não é conceito de natureza é conceito prático ou moral, entendendo prático como toda ação racional mediante uso da liberdade. Prático não é pragmático, embora aquele produza efeito neste. Assim, a natureza procede com suas leis *a priori*. De acordo com Oliveira (2006, p. 4):

O entendimento julga os objetos da natureza imediatamente, na medida em que estes são dados em intuições sensíveis e determinados por conceitos. A razão julga as ações a partir de suas respectivas máximas, submetendo estas ao critério da universalização, na medida em que a vontade pode ser determinada pelo imperativo categórico (que, como único princípio constitutivo da razão, impõe aquele critério) a realizar máximas universalizáveis, vale dizer, a praticar as ações por elas prescritas motivadas pelo sentimento de respeito (moral) à pura idéia do dever. De modo que ambas as faculdades, entendimento e razão, se confundem com a faculdade de julgar determinante.

A faculdade do juízo se confunde, pois, com o entendimento e a razão. Mas confundir-se não significa se assemelhar. A razão e o entendimento são conceitos que não estão na mesma esfera do juízo. Sendo assim, é possível conceber a faculdade do juízo como conciliadora do entendimento e da razão. A faculdade do juízo provoca a reflexão enquanto os conceitos expressos do entendimento e da razão são capazes de estabelecer julgamentos. Não à toa, o filósofo, na *Crítica da faculdade do juízo*, escreveu “Da crítica da faculdade do juízo como meio de ligação de duas partes da Filosofia num todo”. Nessa perspectiva, Ruffini (2010, p. 98) esclarece-nos que

O juízo, diferentemente do entendimento e da razão, não elabora conceitos, não possui uma parte objetiva, e interessa a Kant mais por seu funcionamento, por sua autorreflexão. O central, na crítica do juízo, é entender como este se põe em relação às várias partes da razão e como se dá, com base nessas relações, um procedimento subjetivo de julgamento, um procedimento *a priori* no qual entendimento, imaginação e razão podem concordar entre si.

A dimensão da autorreflexão torna-se fundamental na lembrança do objeto de interesse que nada mais é senão a investigação acerca do pensamento e do juízo como compreensão da condição humana na teoria política de Hannah Arendt. Não se trata do

interesse apenas de identificar como se dá a elaboração de juízos, mas de como este exercício é capaz de corroborar com o âmbito comum e nele a ação e, conseqüentemente, a relação interpessoal.

Considerando a possibilidade que anteriormente defendemos, na qual o prático embora não seja pragmático possui efeitos neste, Kant defendia, com base neste princípio, a capacidade de iniciar intrinsecamente um estado através da liberdade transcendental¹⁶. É preciso, diante da ideia de natureza kantiana, entender que a razão também faz parte dela. A grande questão não é necessariamente o que cada coisa é, mas o *telos* de cada elemento. Assim, a natureza tem suas especificidades que precisam se conciliar, de algum modo, com o fim da razão, que não admite, por sua vez, particularidades.

Deste modo, quando os juízos apenas reportam os particulares a uma condição universal, são determinantes. E quando não reportam, mas buscam conciliar e apreender universalmente os particulares, são juízos reflexivos. Schio (2012, p. 24) recorda-nos que “Kant defendeu a existência de um fio condutor, a priori, da natureza que guia a história humana, o qual sub-repticiamente comanda os homens e suas ações”. É justamente esta sensibilidade – de compreender os princípios que permeiam e consolidam as ações humanas – que justificam a necessidade de refletir, com especial atenção, os conceitos e os fundamentos de uma filosofia prática e de uma filosofia com recorte contemporâneo. Ainda sobre a faculdade do juízo, Kant a divide sob dois aspectos: estético e teleológico. Para o filósofo,

enquanto pela primeira entendemos a faculdade de ajuizar a conformidade a fins formal (também chamada subjetiva) mediante o sentimento de prazer ou desprazer, pela segunda entendemos a faculdade de ajuizar a conformidade a fins reais (objetiva) da natureza mediante o entendimento e a razão” (KANT, 2016, p. 27).

Por isto, a faculdade do juízo estético será identificada na obra a partir do gosto, enquanto o juízo teleológico será identificado como ajuizamento. Antes mesmo da exposição

¹⁶ Este princípio – capacidade de iniciar por si mesmo um estado – foi mencionado na dissertação de nossa autoria, intitulada *Sobre a pedagogia: a preparação pedagógica para a conquista da moralidade sob à luz de Immanuel Kant*, conforme segue: “A condição de iniciar por si mesmo um estado pressupõe a antinomia liberdade-natureza, quando destaca a liberdade da vontade como causa sobre a própria causa arbitrária da natureza humana e pressupõe, de modo conseqüente, a questão da autonomia. Kant sustenta que somente a autonomia de uma vontade racional pode ser o fundamento de obrigações morais. Se alguma coisa externa à vontade racional fosse o fundamento para as leis morais, então isso poderia destruir seu caráter categórico (WOOD, 2008, p. 172). Ora, somente a liberdade transcendental pode fornecer ao ser humano a capacidade de adentrando na experiência factual, do curso da história, modificar a realidade da mesma. Faz-se desta forma, a liberdade transcendental em liberdade prática. Daí, a importância de perceber o estado da liberdade como ideia que causa conseqüência, não rivalidade. Seria uma contradição pressupor uma liberdade transcendental se não houvesse a possibilidade de intervenção do ser humano sobre o próprio determinismo da natureza. Esse determinismo é questionado mediante a autonomia da liberdade como autonomia da vontade” (SILVA, 2013, p. 42).

das características de cada tipo de juízo, é necessário esclarecer que ambos se propõem a atividades distintas: ao juízo estético ou de gosto, à contemplação; enquanto a moralidade pertence ao crivo de abrangência do juízo teleológico.

A relação da moralidade como participante da teleologia justifica-se pela finalidade da ação, a qual, por sua vez, conforme a filosofia kantiana, será moral se for uma ação por dever, isto é, em respeito a uma lei objetiva que todo ser racional será capaz de por ela se orientar. A finalidade não brota como dom, ela é objeto da razão e participa do crivo da análise da vontade humana. Para Silva (2014, p. 122), “há uma vontade submetida à natureza quando se age apenas por inclinações e de modo contrário, há uma natureza submetida à vontade quando se age por dever, reconhecendo-se como ser livre e, sobretudo, legitimando a condição moral”. O intuito de refletir acerca do juízo é compreender que a análise e a avaliação que fazemos das coisas e das pessoas não surgem por acaso, mesmo quando os fundamentos não são conhecidos. Sobre isto, trazemos à tona, como mais uma interpretação, o posicionamento do pesquisador Oliveira (2001, p. 131):

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

Hannah Arendt não está preocupada com uma normatividade para os feitos humanos. Mas com o indivíduo que fala e que age, e, com isso, interage com outrem: sua análise é sobre um juízo do acontecimento e não da possibilidade de acontecer, muito menos da previsão. A importância de conhecer este processo é perceber que o mundo existe e possibilita a ação humana permeada por critérios de julgamento que repercutem o prazer ou o desprazer. Inevitavelmente, a interação dos indivíduos, principalmente pela fala e pela ação que consolida a esfera “entre” como mundo dos homens, não se consolida ou se intensifica na empatia, o que também não significa dizer que essa não exista. Porém, que também nos leva ao questionamento da permanência de sua existência, cedendo espaço para o que nos apraz ou pelo que não nos interessamos. Por isso, o juízo estético e, sobretudo, o gosto, assume dimensão política nos escritos de Arendt e na presente abordagem.

3.2.2 O juízo de gosto: a faculdade que guia a comunicabilidade

O prazer ou o desprazer que emergem através da sensação do gosto ou do cheiro é muito mais avassaladora do que o prazer ou desprazer que surgem dos outros sentidos, e não podem ser ignorados (FRY, 2018, p. 141).

O pensamento em destaque evidencia duas perspectivas a qual é intuito desta escrita abranger neste momento: inicialmente, de refletir acerca da força avassaladora do (des)prazer ao tempo que, em uma segunda perspectiva, também de identificar, para além da delimitação de tal força, sua limitação à condição empírica, o que a torna um desafio na filosofia da *Crítica do juízo* (2016), sendo este o texto de referência para o momento. Não por acaso, Immanuel Kant apresenta, na obra em questão, o gosto com ênfase na primeira parte da *Crítica* – em que se dedica a análise da faculdade de juízo estético – mas também a dispensa desta especial atenção na segunda parte da crítica, em que se dedica ao juízo teleológico.

Para o filósofo, deve-se tornar o juízo estético em juízo teleológico ou, em outras palavras, tornar o juízo reflexivo em determinante. Mas o interesse desta escrita é justamente evidenciar tais juízos na lógica inversa, uma vez que justamente neste sentido identificamos a leitura de Hannah Arendt acerca da filosofia política no pensamento kantiano: “em questão de gosto, segundo a interpretação arendtiana, existem questões para a manifestação subjetiva, isto é, um sentido que possibilita a decisão por conta própria. O juízo do gosto, como sentido, acontece sem imposições, e isso faz dele um sentido não autoritário”, afirma Oliveira (2001, p. 119). Nisto, justificamos o interesse de somente agora dedicar um espaço de reflexão ao gosto. Inclusive, somente mediante ao uso estético que sentiremos acolhida para se pensar posteriormente a atividade política, inaugurada e amadurecida por outras filosofias que não sejam mais a soberania conceitual kantiana.

Contudo, o que é o gosto? Para o filósofo de Königsberg, “gosto é a faculdade do ajuizamento de um objeto ou de um modo de representação mediante uma complacência ou descomplacência independente de todo interesse. O objeto de uma tal complacência chama-se belo” (KANT, 2016, p. 47). Em outras palavras, podemos compreendê-lo como a capacidade de evidenciar as qualidades subjetivas de um objeto ou de uma representação deste, no discernimento se algo é belo. Em outra passagem, por exemplo, o próprio filósofo expõe que “o juízo de gosto, contudo, determina, independentemente de conceitos, o objeto com respeito à complacência e ao predicado da beleza” (KANT, 2016, p. 56). Outrossim, é possível não expor gosto e belo como sinônimos, mas como elementos correlacionados, uma vez que

entendemos complacente como condizente e, portanto, pode o gosto ser ou não condizente com o belo.

Na *Crítica do juízo*, o juízo de gosto é apresentado como contemplativo, estético e distinto do juízo lógico. Ainda apresenta as características do gosto e sua possível contribuição com o sentimento moral. Sendo assim, a reflexão do gosto perpassa em seu fundamento por uma contribuição subjetiva para o reconhecimento da dignidade humana, tão evidenciada por Kant por meio da ação moral. Se por um lado o filósofo evidencia o progresso das ações humanas para a moralidade, por outro é possível perceber sua intenção de ao discutir elementos subjetivos, fazê-los participantes de uma determinação que seja comum a todo ser racional. Daí, a saída da crítica da faculdade do juízo estético para a crítica da faculdade do juízo teleológico.

O filósofo distingue bom e agradável e nesta esfera residirá a característica contemplativa do gosto. Para ele, “o juízo de gosto é meramente contemplativo, isto é, um juízo que indiferente em relação à existência de um objeto, só considera sua natureza em comparação com o sentimento de prazer e desprazer” (KANT, 2016, p. 45). Assim sendo, pela exposição de Kant, o gosto é contemplativo pelo efeito que produz se tornando indiferente à questão da existência de algo, pois o que está em questão é se a natureza acarreta (des)prazer. Ora, o importar-se com a natureza do objeto é também importar-se com o seu princípio constitutivo, bem como sua finalidade. Se assim o fosse, não estaria no campo estético; mas moral.

A contemplação se dá na ênfase do efeito (prazer/desprazer) produzido, e não meramente no efeito em relação ao objeto. Ainda sobre a análise kantiana do gosto, nos diz Beiner (*In: ARENDT, 1994, p. 105*) quando reflete “o julgar em situações de emergência”:

A análise kantiana do gosto fornece os conceitos de comunicação, acordo intersubjetivo e juízo compartilhado que Arendt procura para a reconstrução dos horizontes morais. Se não podemos mais nos fiar na suposição da objetividade moral, talvez possamos ao menos esperar encontrar uma saída da subjetividade pura ao invocar uma noção de gosto moral que pode funcionar como uma ponte entre sujeitos ajuizantes trazidos à companhia de juízos compartilhados ou concordantes”.

O gosto, assim sendo, torna-se uma saída para compartilhar, na esfera intersubjetiva, aquilo que se sente mediante a atividade de ajuizar. Certamente, adiante será necessário refletirmos acerca da compreensão de como o juízo de gosto influencia o/no “que estamos fazendo”. O juízo de gosto é estético, conforme expresso na *Crítica do juízo*. Nesta, o filósofo escreve-nos que não há dependência entre o juízo de gosto e o conceito de perfeição, justamente pela não abrangência de conceito no juízo de gosto. O conceito seria capaz de

reunir em si as possíveis características de vários objetos e, assim sendo, seria algo determinado e onde há determinação da natureza, dispensam-se os elementos subjetivos. Para Kant (2016, p. 70), “o juízo chama-se estético também precisamente porque o seu fundamento de determinação não é nenhum conceito, e sim o sentimento (do sentido interno) daquela unanimidade no jogo das faculdades do ânimo, na medida em que ela pode ser somente sentida”.

Parece tendencioso conceber a razão como um elemento dissociado da natureza. Da mesma forma, parece-nos, quando abordamos que ao gosto cabe o sentimento e não o conceito, que não há nenhuma relação entre o gosto e a faculdade do conceito. O juízo de gosto pertence ao entendimento o qual, por sua vez, é também pertencente à faculdade do conceito. Mas o juízo de gosto não se apresenta como conhecimento e sim como representação. Para ser conhecimento, carece-se de conceito. Porém, sendo representação não há esta necessidade determinante. Por isso, o

juízo de gosto distingue-se do juízo lógico no fato de que o último subsume uma representação a conceitos do objeto, enquanto o primeiro não subsume absolutamente a um conceito, por que do contrário a necessária aprovação universal poderia ser imposta através de provas (KANT, 2016, p. 139).

O estudo da faculdade do gosto corrobora com o debate em Kant acerca da finalidade e, também, na provocação de pensar como é possível um mero sentimento de juízo estético vir a ser um juízo moral produzindo efeitos pragmáticos a partir da atividade prática do uso da razão. Não obstante, ainda indagar em que medida o que sentimos pode influenciar no que fazemos ou, de repente, pelo que somos afetados e em que medida este sentimento interpela o agir consolidando a vontade humana. Destarte, o sentimento é indispensável desde que seja causa de reflexão:

a comunicabilidade universal de um prazer já envolve em seu conceito que o prazer não tem de ser um prazer do gozo a partir de simples sensação, mas um prazer da reflexão; e assim a arte estética é, enquanto arte bela, uma arte que tem por padrão de medida a faculdade de juízo reflexiva e não a sensação sensorial (KANT, 2016, p. 162).

Tratando-se dessa capacidade reflexiva, bem como do que Arendt vê para além de Kant, enfatizamos o que segue sobre o juízo de gosto:

O juízo, e especialmente, o juízo de gosto, sempre reflete sobre os outros e o gosto deles, levando em conta seus possíveis juízos. Isso é necessário porque sou humano e não posso viver sem a companhia dos homens. Julgo como membro dessa comunidade, e não como membro de um mundo supra-sensível, habitado talvez por seres dotados de razão, mas não do mesmo aparato sensorial; como tal, obedeço a uma lei dada a mim mesmo sem preocupar-me com o que os outros possam pensar a respeito da questão. Essa

lei é auto-evidente e obrigatória por sua própria natureza. A referência ao outro, básica no juízo e no gosto, parece encontrar-se na maior oposição possível à própria natureza absolutamente idiossincrática do sentido. (...) O sentido do gosto é um sentido em que, pode-se dizer, sentimo-nos; é um sentido interno. Assim: a *Crítica do juízo* emerge da “Crítica do gosto”. 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” (ARENDDT, 1994, p. 68-69).

Na *Lógica*, Kant (1998) diz que a questão “O que devo fazer?”, remete-se a uma perspectiva moral em um modo de considerar características ao domínio da Filosofia. Embora o filósofo considere limites aos princípios empíricos, não os exclui de sua filosofia crítica. Obviamente que o interesse em expor os fundamentos conceituais kantianos não é aleatório; contudo, o considerando na esfera de uma intencionalidade que evidentemente não foi o proto-interesse do pensador em questão, enfatizarmos os efeitos que cada conceito produz na esfera das relações interpessoais, ou no espaço “entre” os homens. Neste sentido, ao escrever *Lições sobre a filosofia política de Kant*, Hannah Arendt evidencia três diferentes conceitos para se conceber o que a própria apresenta como “negócios humanos”:

há a espécie humana e seu progresso; há o homem enquanto ser moral e um fim em si mesmo; e há os homens no plural, os quais, de fato, estão no centro de nossas considerações e cujo “fim” verdadeiro, como foi mencionado anteriormente é a sociabilidade. As distinções entre essas três perspectivas são pré-condições necessárias para uma compreensão de Kant. Quando fala do homem, deve-se saber se está falando da espécie humana; ou do ser moral, a criatura racional, que também pode existir em outras partes do universo; ou os homens como os reais habitantes da Terra (ARENDDT, 1994, p. 29).

Pensemos que a exposição não evidencia três tipos de concepção do que é humano. Mas o humano sob três perspectivas. De algum modo, conforme expõe Arendt, a perspectiva de Immanuel Kant na crítica é justamente que deixando a condição de habitante da Terra para tornar-se criatura moral a resposta ao “que devemos fazer” seja possível de ser respondida. Assim sendo, o gosto se torna importante porque é conceito fundamental da estética do julgar, o que, por sua vez, é aprimorada pela experiência: “Ele vai adiante ressaltando o caráter imprescindível da antropologia prática para nos tornar aptos para aplicar a moral propriamente dita através da nossa faculdade de julgar, que, por sua vez, é aprimorada pela experiência” (OLIVEIRA, 2004, p. 452). Ora, se a antropologia prática nos torna aptos à moralidade, e a moralidade não é um status permanente do agir humano, ambos – gosto e humanidade – carece de serem concebidos em relação mútua, tanto na perspectiva da natureza (como descrito na primeira parte da Crítica do juízo), bem como na perspectiva da teleologia, ou seja, da finalidade (tal como registro na segunda parte da mesma Crítica).

Se a reflexão anteriormente distinguia as formas do juízo com o gosto em evidência, é mister a compreensão de que os sentimentos causados por este, embora não exista como conceito (porque este não possui função determinante), almeja uma satisfação universal exposta por Kant como “a necessidade do assentimento universal, que é pensada em um juízo de gosto” (KANT, 2016, p. 59). Essa satisfação, diga-se de passagem, nada mais é que o sentimento compartilhado por todos da sensação de satisfação causado pelo gosto em questão.

Pode-se dizer que o sentido generalizado existe, mas não objetivamente como os elementos resultantes do conceito de gosto e da determinação racional. O que não pode ser desconsiderado é que a necessidade do assentimento universal é justamente o elemento já caracterizado e que produz efeito nas situações aqui mencionadas como pragmáticas, quando nos dedicamos a pensar o gosto na esfera das relações interpessoais, por exemplo. Nisto, justifica-se as implicações – considerando o gosto, portanto, como um elemento possível de permear a tarefa a que nos propusemos analisar: o pensamento e o juízo na relação política e de análise da condição humana no mundo.

3.3 MENTALIDADE ALARGADA E SENSO COMUM: O SENTIDO COMUNITÁRIO EM QUESTÃO

Concebendo o pensamento e o juízo como atividades que atuam no discernimento, situá-los na esfera da mentalidade alargada e do senso comum é lançar bases de uma filosofia política, com base no agir humano e na ênfase das relações interpessoais. Esta filosofia – política – apresenta-se, conforme exposição de Hannah Arendt, implícita na obra kantiana, especialmente na *Crítica da faculdade do Juízo*, mas a pensadora a reflete de modo aparente em suas obras, principalmente em *A condição humana* e em *A vida do espírito*. Na *Crítica da Faculdade do Juízo*, Immanuel Kant avalia que “a necessidade subjetiva que atribuímos ao juízo de gosto é condicionada”. Para ele,

o juízo de gosto imputa o assentimento a qualquer um; e quem declara algo belo quer que qualquer um deva aprovar o objeto em apreço e igualmente declará-lo belo. O dever, no juízo estético, segundo todos os dados que são requeridos para o ajuizamento, é, portanto, ele mesmo expresso só condicionalmente” (KANT, 2016, p. 80).

Diante do exposto, há duas menções que requerem nossa atenção: inicialmente, a perspectiva kantiana de exposição subjetiva ao juízo de gosto como condicionado. Posteriormente, a relação de dever com o juízo de gosto ou nele. Enquanto condicionamento do juízo de gosto, a compreensão é puramente subjetiva – quando evidenciado o interesse

particular acerca de algo – bem como a necessidade de aprovação de outrem ao que foi posto como belo. Sabe-se que, para o filósofo, os interesses privados não garantem a ação moral por participarem do plano da heteronomia, mas não é essa questão o interesse de nosso objeto de investigação na presente leitura. É preciso recordar que a obra em evidência se propõe a refletir sobre o princípio da ação, e, como tal, se por um lado a ação moral requer a submissão do particular ao plano racional, que por sua vez reúne as condições de participação do sujeito no plano moral, por outro, o plano heteronômico reflete que os interesses e a ação humana, submetidos ou não ao crivo da moralidade, merecem atenção por permanecerem produzindo efeitos nas relações interpessoais e na consolidação da presença humana no mundo, alvo de nosso interesse.

Ainda mencionando a ênfase do interesse kantiano sobre o princípio, trazemos para a reflexão outra referência, desta vez extraída da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*: “quando se trata do valor moral, o que importa não é a ação, que a gente vê, mas aqueles princípios íntimos, que a gente não vê” (KANT, 2009b, p. 163). Percebe-se, pois, que o pensamento kantiano, mais uma vez, enfatiza o princípio como o mais importante. Isso não significa dizer que as outras filosofias desconsideram essa importância, mas que cada qual, conforme sua arquitetura conceitual, busca elucidar o que há de importante em suas respectivas análises, e o que podemos identificar como comum a todas elas: o respeito pelo humano. Kant certamente compreende tal respeito como a dignidade, abordada por ele em sua filosofia prática. O reconhecimento da importância em atentar para o respeito humano e/ou para a dignidade deste corrobora com o reconhecimento do princípio e, conseqüentemente, abre caminhos para refletirmos ao nosso modo sobre o “que estamos fazendo”.

Com base no pensamento anterior de Kant, também é possível evidenciar que a exposição subjetiva ao juízo de gosto expõe a necessidade de aprovação ou de aceitação ao que consideramos e expomos como bom e belo. É uma necessidade puramente subjetiva, de fato, que perpassa as vontades daquele que expõe e daquele que requer se posicionar frente ao exposto, ambos inseridos na perspectiva natural da vontade e, conseqüentemente, como um desdobramento da fala e do agir, conforme já explorado no pensamento arendtiano. Afinal, o que seria a vontade senão a força que nos impulsiona ao ato. Com isso, a pensadora Hannah Arendt instaura seu debate também sobre o princípio e o agir, uma vez que no reconhecimento subjetivo do juízo de gosto, ela explicita o que Kant dissolve nas entrelinhas não ditas de sua filosofia: a perspectiva política.

Após a exposição subjetiva do juízo de gosto, a relação deste com o dever também requer a atenção do leitor, visto que, tanto na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*

como na *Crítica da Faculdade do Juízo*, o dever é apresentado como condicionante. É possível dizer que o condicionalmente nada mais é senão o que é comum a todos. Deste modo, mesmo sem ser objetivo (porque não possui fundamento *a priori*) e mesmo sem ser prático (porque não possui um conceito de uma vontade racional), mas um exemplar. Para o filósofo,

procura-se ganhar o assentimento de cada um, porque se tem para isso um fundamento que é comum a todos; com esse assentimento também se poderia contar se apenas se estivesse sempre seguro de que o caso seria subsumido corretamente sob aquele fundamento como regra de aprovação” (KANT, 2016, p. 80).

Corroborando com esta ideia, Adriano Correia, ao refletir “Juízo, imaginação e mentalidade alargada: a interpretação arendtiana do juízo estético kantiano”, assim expõe:

o dever que já se encontra aderido à imputação do assentimento a qualquer um pelo sujeito que julga, por sua vez, só pode ser expresso condicionalmente. Esse assentimento, ademais, só é exposto em cada um porque para isso o juízo se apoia em um fundamento que é comum a todos (CORREIA, 2012, p. 164).

O assentimento nada mais é que a concordância e a aprovação diante do exposto como o belo. Certamente, esse movimento não é natural, pois se assim fosse seria determinado pela própria lei que o rege. Porém, é comum a todos os seres que participando de um mesmo grupo natural (biológico), compartilhem a coexistência também no plano racional. Neste sentido, o assentimento adquire um teor político arendtianamente que o concebe, ao possibilitar o confronto em prol do encontro e da possível afirmação de desencontros, também, materializados pelo falar e pelo agir “entre” os homens. Mais uma vez, não é uma questão de estrutura simplesmente, mas de se pensar o todo que, neste caso, parte de uma reflexão sobre o princípio movente da ação humana.

Ainda no intuito de concordância e amadurecendo a própria exposição acerca das relações inter-humanas atrelada ao juízo de gosto, Kant, mais adiante, distingue sentido comum de senso comum:

(...) se eles fossem desprovidos de todo princípio, como os do simples gosto dos sentidos, então ninguém absolutamente teria a ideia de alguma coisa necessitadas dos mesmos. Logo, eles têm de possuir um princípio subjetivo, o qual determine, somente através de sentimento e não de conceitos, e contudo de modo universalmente válido, o que apraz ou desapraz. Um tal princípio, porém, somente poderia ser considerado como um sentido comum, o qual é essencialmente distinto do entendimento comum, que às vezes também se chama senso comum (*sensus communis*); neste caso, ele não julga segundo o sentimento, mas sempre segundo conceitos, se bem que

habitualmente somente ao modo de princípios obscuramente representados (KANT, 2016, p. 81).

Percebe-se que é justamente a ideia de um sentido comum que viabiliza o compartilhamento do juízo de gosto. Ora, esse compartilhamento é condição necessária para que haja a concordância ou seu oposto, bem como o cenário anteriormente identificado como o confronto das vontades em prol do agir humano. Nessa perspectiva, ao refletir “a recuperação do julgamento reflexivo kantiano”, o senso comum é concebido por Hayden (2020, p. 234) da seguinte forma: “o termo *sensus communis* é a forma abreviada para tal sentido “comunitário” especial de um reino comum de sentidos compartilhados e comunicativos”.

Anteriormente às reflexões sobre o juízo de gosto, havia a consideração das implicações do pensamento e do falar enquanto conceitos que corroboram com o viés político e que consideram a relação “entre” os homens como a esfera que acolhe, possibilita e justifica a presença humana do mundo. De algum modo, nesta esfera também está implícito tanto o senso comum (enquanto sentido comunitário) como a mentalidade alargada (sendo esta a capacidade de colocar-se no lugar do outro). De antemão, este colocar-se para além do resultado (produto ou conclusão) é permeado de um processo que se torna alvo de reflexão tanto da filosofia prática de Kant como do pensamento político de Arendt.

Celso Lafer, em *Hannah Arendt: pensamento, persuasão e poder*, confronta o pensamento dos filósofos anteriormente expostos com a própria tradição filosófica: no resgate do pensamento platônico e também socrático do conhecimento de si, e do desprezo ocidental pelo mundo na tendência antropocêntrica de conceber a ação, enfatiza-se que as questões sobre ética, liberdade, justiça – cada qual em sua arquitetura conceitual – remete-se ao humano em seu modo de se conceber e se fazer pertencente.

Ao evidenciar o senso comum no modo de se conceber e se fazer pertencente se estabelece um paradigma na medida em que diferentes exemplares vislumbram um acordo e, portanto, uma visão como algo universal. É fundamental observar que, em toda a perspectiva crítica de Kant, o princípio da ação humana no reconhecimento da dignidade do homem como fim em si mesmo foi sempre a causa que fundamentou sua filosofia prática. Ora, o imperativo categórico é um ótimo exemplo desse esforço. De algum modo, tornar atitudes advindas de seres diferentes, embora participantes do crivo racional, em um único princípio através de uma máxima, nada mais é senão o seu próprio modo de, evitando problematizar as pessoas, problematizar o humano em si. Neste sentido,

A crítica pressupõe no outro indivíduo a mesma disposição para examinar o seu ponto de vista particular a partir de uma mesma referência à universalidade do sentido – por mais problemático que seja. O senso comum é, na acepção kantiana, o princípio regulador que torna possível qualquer debate, que inviabiliza o solipsismo paranóico, mas que inviabiliza simultaneamente a redução do sentido a uma espécie de indiferentismo ou de coexistência pacífica entre “opiniões” que se contentam em tolerar-se na sua respectiva subjectividade arbitrária (ROVIELLO, 1997, p. 117).

Apresentar o senso comum como princípio regulador é considerar que há uma necessidade de se refletir para além do próprio querer. Nisto, percebe-se a raiz da intenção kantiana de submeter a razão a um próprio tribunal. Obviamente, não era pretensão explícita de Kant ser um defensor da filosofia existencial e conceber a relação interpessoal enquanto fundamento. No entanto, ao reconceber a capacidade arbitrária do querer e sua possível intolerância, ferindo, inclusive, a liberdade e a dignidade humana, este corrobora com esta esfera hodierna de debate. Ainda na concepção do senso comum, Anne-Marie Roviello o reflete no debate sobre “Indeterminação e comunidade de sentido”. Não à toa o senso comum aparece na comunidade de sentido: reconhece-se a esfera intersubjetiva do senso comum e nela a divergência de ideia como os átrios convidativos para o conceito de mentalidade alargada. Segundo a autora:

o senso comum é, portanto, uma ideia que apenas se dá a ver na abertura de qualquer opinião à possibilidade de uma outra opinião. O sentido encontra o seu lugar neste entre-dois (entre-deux) que, simultaneamente, liga e separa irredutivelmente da universalidade visada cada uma das manifestações dessa universalidade nas opiniões particulares. Embora revelando e produzindo sentido, o debate de opiniões oculta-o ao mesmo tempo. A polémica, o conflito são dimensões insuperáveis do sentido compreendido como senso comum (ROVIELLO, 1997, p. 118).

A concepção do senso comum não inaugura o entre-dois, mas nele se abriga à medida que pressupõe o diálogo e na busca do entendimento: a concepção de opiniões particulares é o ponto de partida comum entre essas filosofias. De algum modo, o senso comum nos permite entender que a vida humana e seus feitos é uma tessitura entre vontade-juízo-ato. Entre os indivíduos se confrontam as vontades. No confronto das vontades, por sua vez, o juízo corrobora no discernimento e possibilita os acordos e consolidam os atos. Sem fixar-se nessa lógica e metodologia, o nosso interesse é elucidar que entre a vontade e o ato há o pensamento e o juízo como participantes do discernimento e do fazer humano no modo de ser humano uns com os outros. Nisto, reside nossa insistência acerca do pensamento e do juízo na relação política e na compreensão da condição humana.

É óbvio que a presença política é uma concepção arendtiana em sua respectiva leitura da crítica kantiana sobre o juízo. Isso é possível porque ela vislumbrou tanto no senso comum como na mentalidade alargada a noção de que o universal reflete os particulares, mesmo que para Kant fosse o universal o ponto de chegada. Mas voltamos a repetir que há um processo a se considerar e este pode ser vislumbrado a partir da concepção de mundo, como *locus* que abriga o senso comum. Sendo assim, reiteramos o pensamento de Hayden (2020, p. 69): “Nosso “senso comum”, formado a partir de nosso mundo compartilhado, nos permite a possibilidade do acordo político, mesmo se esse acordo for, pela própria natureza, temporário e sujeito à revisão”.

Ao falar de acordo, é possível vislumbrar a interação humana em prol de um único entendimento, independentemente dos contentamentos dos respectivos indivíduos, de um debate na justificativa de possíveis razões, bem como da própria necessidade de garantir a sobrevivência da própria vontade e de sua aprovação, como analisado anteriormente. Nesse contexto, considerando o senso comum, ressalta-se a mentalidade alargada como mais uma ideia que corrobora com este cenário. Em sua base, mais uma vez se reconhece a tríade vontade-juízo-ato. Esse reconhecimento, por sua vez, se dá à proporção que mais uma vez o espaço “entre” os homens é posto, mesmo que implicitamente.

Na *Crítica da faculdade do juízo*, Kant (2016, p. 147) define a mentalidade alargada como uma máxima que possibilita pensar no lugar de qualquer outro. Identifica-se que ele não coloca o termo como empatia – pensar no lugar de outro – mas no lugar de qualquer outro, o que significa dizer que é possível tal exercício desde que estejam os envolvidos dentro de uma mesma disposição, o que seria, ao nosso ver, aproximação com o pensamento arendtiano, a fala e o agir. Na obra, esta máxima é apresentada junto de outras duas: pensar por si e pensar em acordo consigo também. Para ele:

(...) estamos afora isso bem acostumados a chamar de limitado (estreito, o contrário de alargado) aquele cujos talentos não bastam para nenhum grande uso (principalmente intensivo). Todavia, aqui não se trata da faculdade do conhecimento, mas da maneira de pensar, de fazer dela um uso conveniente <zweckmässig>; a qual, por menores que também sejam o âmbito e o grau que o dom natural do homem atinja, mesmo assim denota uma pessoa com maneira de pensar alargada, quando ela não se importa com as condições privadas subjetivas do juízo, dentro das quais tantos outros estão como que postos entre parênteses, e reflete sobre o seu juízo desde um ponto de vista universal (que ele somente pode determinar enquanto se imagina no ponto de vista dos outros) (KANT, 2016, p. 149).

Interessante que o filósofo apresenta o pensar por si como proveniente do entendimento, enquanto relaciona o pensar de acordo consigo próprio como um exercício da

razão e faz menção ao pensamento ou mentalidade alargada como pertencente à faculdade do juízo: três modos de conceber – enquanto máximas – o entendimento humano. Percebe-se que se trata do estabelecimento de uma questão puramente conceitual; porém, trata-se da estrutura de uma concepção, por isso exposta como uma máxima. O alargamento do pensamento é abrangência não limitada às condições subjetivas, ou seja, pensar sem restringir-se ao por si ou em acordo consigo. Daí fazermos uma aproximação entre o *sensus communis* e a mentalidade alargada: ambos permitem uma reflexão que possibilita uma construção de um sentido que não esteja restrito a um só. Por isso, uma concepção de “sentido comunitário”. Para Costa (2020, p. 163),

é como membro de uma comunidade e não de um mundo suprassensível, que se julga: a referência ao outro é básica no juízo e no gosto. E, assim, por essa referência ao elemento da intersubjetividade, explicita-se a outra faculdade que, lembra Arendt, concorre para a solução do que se apresentou como enigma: o senso comum. É sobre este que se enraíza, em última instância, o isto me agrada ou desagrade que, a princípio, soa tão privado e incomunicável. O senso comum (*sensus communis*) é, sem rodeios, um senso comunitário e, como tal, tem no senso privado (*sensus privatus*) o seu oposto.

O que sobrevive no âmbito comunitário, pelo fato de não se restringir a condição particular, mesmo partindo de um indivíduo, corrobora com o “universalmente comunicável” (KANT, 2016, p. 150). Destarte, o gosto e o universalmente comunicável confundem-se à medida que exprimem uma faculdade de compartilhar o mesmo sentimento entre os exemplares, sujeitos de condições subjetivas (variadas e múltiplas). Reiteramos, pois, a abrangência da mentalidade alargada conforme a exposição de Lafer (2018, p. 130): “o alcance e a força do juízo da mentalidade alargada estão na concordância potencial com os outros. Sua área de jurisdição não é do pensamento puro, do diálogo do eu consigo mesmo, mas sim do diálogo com os outros, com os quais devo chegar a um acordo”. Deste modo, se há um universo que nos interessa e que nele podemos problematizar como modo de análise sobre o falar e o agir é, pois, conforme Arendt, o “mundo dos homens”. De algum modo, o pensamento e o juízo são dois conceitos que, aliados a outros, consolidam uma ideia como resposta humana, no crivo do intelecto obviamente, e que possibilitam uma chave de compreensão da condição humana, desta vez relacionada com o senso comum e com a mentalidade alargada.

Foi intencional trazer à reflexão o senso comum, por considerar que este se justifica, no conceito, a uma abrangência que significa o campo do que é comum, ou, conforme exposto, possui abrangência comunitária. Já a mentalidade alargada é uma forma de não se

perceber como exclusivo no formato do pensamento: nem somente por si, nem tão pouco em acordo de si mesmo, mas no lugar de qualquer outro, o que pressupõe uma saída do solipsismo que atenta a vontade humana.

Na seara filosófica, a questão sobre “o que estamos fazendo” é sempre um convite tanto quanto o processo que o permeia. Assim, indagar-se é permitir-se refletir, criticar, avaliar e também sentir-se humano. Tanto a questão bem como o processo que a permeia não se sobrepõe, mas em uma perspectiva de coexistência corroboram considerando os caminhos que apontam para um elemento comum: o “entre” os homens. Mais uma vez enfatizamos que é na pluralidade e através do pensar e do agir, que urge outro itinerário conceitual para também justificar a dignidade e o respeito ao homem que habita o mundo. Como dito, questões e processos coexistem e, na especificação das teorias, o reflexo do esforço intelectual em prol do entendimento acerca do que estamos fazendo permanece vivo em nossa análise e perspectiva de investigação.

3.4 NO AGIR COMUNICATIVO, O PRINCÍPIO DA LIBERDADE E DA DIGNIDADE

Na obra *Crítica da faculdade do juízo*, assim expõe Kant (2016, p. 2019) sobre o conceito de Humanidade: “humanidade significa de um lado o sentimento de participação e, de outro, a faculdade de poder comunicar-se íntima e universalmente; estas propriedades coligadas constituem a sociabilidade conveniente à humanidade, pela qual ela se distingue da limitação animal”. Ora, embora o filósofo aborde a participação e a comunicabilidade como faculdades que distinguem os homens dos animais, identificamos estes mesmos elementos – e enfatizamos a comunicabilidade – como preponderantes na concepção política do pensamento de Hannah Arendt, tal como chama atenção Silva R. (2018, p. 76), naquilo que nos torna próximos, ou iguais conforme pensamento em destaque, bem como estabelece a diferença no âmbito das relações interpessoais: “somos iguais porque podemos nos compreender, podemos dar sentido ao nosso existir de forma a entender o mundo de coisas que nos cercam, contudo somos diferentes, na medida em que o discurso e a ação são inovadores do nosso existir”.

Quanto ao sentimento de participação, existe uma observação a se fazer que é justamente a esfera da dimensão comum a ser considerada. A esfera comum aponta para a reunião dos exemplares de uma mesma espécie em diversidade de falas e ações. Entretanto, ela existe para além de um mero agrupamento. O comum deixa de ter uma restrita justificativa de abrangência e passa a ser, de fato, a esfera da relação “entre” os homens. No comum, os indivíduos compartilham suas ideias, confrontam suas visões, ressignificam suas convicções,

elaboram consensos e consolidam uma sobrevivência. No agir comum, há o agir comunicativo. Assim sendo, participação e comunicação corroboram com os fundamentos de uma teoria política, os quais evidenciam a vida humana em uma existência coletiva e plural. Nesse sentido, Arendt (2001, p. 299) expõe, na conferência *Verdade e Política*, o seguinte:

Quanto mais posições de pessoas eu tiver presente em minha mente ao ponderar um dado problema, e quanto melhor eu puder imaginar como eu sentiria e pensaria se estivesse em seu lugar, mais forte será minha capacidade de pensamento representativo e mais válidas, minhas conclusões finais, minha opinião (É essa capacidade de uma “mentalidade alargada” que habilita os homens a julgares; como tal, ela foi descoberta por Kant na primeira parte de sua Crítica do Juízo, embora ele não reconhecesse as implicações políticas e morais de sua descoberta).

A capacidade de pensamento representativo descrito por Hannah Arendt é pressuposto de que a política, mais que uma construção do homem, é uma atividade que floresce entre os homens. No pensamento, a autora reitera a “mentalidade alargada” como o “modo de pensar” que enfatiza não o solipsismo ou a possibilidade de uma centralização do pensamento, mas a intencionalidade de pensar para além de si, o que pressupõe um sentido comum, ao tornar possível um pensamento no lugar de qualquer outro.

Parece-nos um pleonasma discutir teoria política com o elemento comunitário. Entretanto, é justificável quando o exercício de compreensão da teoria política requer um esforço de entendimento do juízo que não se concentre no próprio ego. Assim, “os melhores juízos provêm daquelas pessoas que são capazes de utilizar o mais largamente possível sua imaginação e visualizar as porções mais potenciais da comunidade” (FRY, 2018, p. 144). Esse exercício perpassa tanto o juízo reflexivo como a própria finalidade da política segundo o pensamento de Arendt. Considerando tais aspectos, faremos menção aos conceitos de liberdade e de dignidade enquanto conceitos filosóficos que justificam uma teoria política fomentada pela relação “entre os homens”, que caracterizam o mundo como sendo mundo dos homens.

3.4.1 A liberdade na teoria política de Hannah Arendt

Uma reflexão sobre liberdade no âmbito da teoria política em Hannah Arendt diferencia-se da tradição e assume nova qualidade quando, mais uma vez, são pelos acontecimentos e pela relação inter-humana que a autora desenvolve e justifica tal conceito. Ao leitor, recordamos que no decorrer de nossa investigação já foi evidenciado que tanto a política como a liberdade articulam-se no espaço público. Assim sendo, pensar a Liberdade

em Hannah Arendt é voltar-se para algumas categorias presentes neste trabalho, tais como: mundo comum e pluralidade. Na obra *Entre o passado e o futuro*, Arendt (2001, p. 192) expõe o que segue sobre “o que é liberdade”:

a liberdade, que só raramente - em épocas de crise ou de revolução - se torna o alvo da ação política, é na verdade o motivo por que os homens convivem politicamente organizados. Sem ela, a vida política como tal seria destituída de significado. A *raison d'être* da política é a liberdade, e seu domínio de experiência é a ação.

Arendt, neste sentido, delimita a relação liberdade-política no domínio da ação humana que, por sua vez, traz consigo o conceito de pluralidade. Com isso, a autora nos chama atenção de que é no domínio público, onde os homens encontram-se para discutir os acontecimentos, os eventos e se apresentarem mediante palavras e ações, que é possível estabelecer o fundamento da liberdade na seara da teoria política.

No seio de uma teoria política, a vontade e a liberdade são dois elementos que carecem de atenção, à medida que o estabelecimento do agir livre manifesta-se no que “eu posso” e não no que “eu quero”. Somos seres de vontade, mas ao menos que não estejamos mergulhados na solidão, a comunidade passa a existir como campo de manifestação e de atuação. Uma observação interessante é que a teoria arendtiana expõe com tranquilidade esses limites, tal como nos diz Silva (2010, p. 100): “o eu quero aparece como obliteração da liberdade, na medida em que se acentuam o uso da força e o exercício da tirania, quando o “eu posso” caminha na direção da comunidade, onde muitos têm o direito garantido de falar e agir”. Nessa perspectiva, nos aproximamos de Francisco Xarão, por meio da obra *Política e liberdade em Hannah Arendt*, que nos pontua a liberdade política a partir da ação humana como (re)afirmação do novo que se dá na relação dos homens em cada a-parecer:

(...) o que importa é a manifestação da liberdade, que só pode ocorrer quando o *eu-queiro* da liberdade filosófica coincide com o *eu-posso* da liberdade política. Aliás, para Arendt, essa é a única liberdade que pode ser considerada porque *aparece*, ao passo que a filosófica é sempre um conflito entre o querer-não-querer da vontade, de tal modo que a própria vontade se paralisa. Portanto, se a ação em geral, que corresponderia à *liberdade filosófica*, é um reestabelecimento, ou antes, uma reafirmação constante do *principium* de um *initium*, que vem ao mundo no momento do nascimento, a ação política, que corresponderia à *liberdade política*, mais especificamente, é um reestabelecimento do princípio da lei que deu origem ao corpo político, isto é, a manifestação em cada ato político deste princípio. (...) Se com o nascimento físico original os homens aparecem *no mundo* que precede a sua chegada, com a atuação política os homens aparecem *para o mundo* introduzindo nele sua marca inconfundível (2013, p. 163-164).

É preciso pensar a liberdade como aquela que permite a ação humana no espaço em que “sou quando estou sendo com os outros” e, por isso, também possui importância todos os demais indivíduos, para além da nossa própria necessidade ou mesmo das causas naturais que provocam ou venham provocar a vontade humana. Neste sentido, “na esfera privada, não há liberdade, mas obediência às necessidades de preservação dos indivíduos, (...) há liberdade apenas na vida pública, mas ela não se confunde com a liberdade interna, subjetiva”, nos afirma Schio (2012, p. 142).

Schio nos reforça a ideia de que é no espaço público e não na esfera privada que a liberdade existe. Com isso, cabe-nos reforçar que a ausência de um – do espaço público neste caso – instaura a perda do outro, isto é, da liberdade. Não por acaso, o pesquisador Ricardo George apresenta-nos os conceitos política e liberdade em uma perspectiva cooriginária. Segundo ele:

Hannah Arendt entende a liberdade como manifestação do homem no espaço público, mediado pela ação e pela linguagem. Política sem liberdade é uma compreensão distorcida de política, tanto quanto o é conceber liberdade sem política. Esse espaço público é o local onde uma significa a outra. Há nessas esferas uma cooriginalidade, onde uma dá suporte a outra no tocante a seu significado. Para isso, Arendt chama atenção da seguinte forma: “Para a pergunta sobre o sentido da política existe uma resposta tão simples e tão conclusiva em si que se poderia achar outras respostas dispensáveis por completo. Tal resposta seria: o sentido da política é a liberdade.” (ARENDR, 2002, p. 38). Não há como conceber a ação privada da liberdade, pois ela aufere vigor tanto quanto é livre para se manifestar. É disto que é composto o espaço público: elementos plurais e livres (SILVA, 2010, p. 98).

A cooriginalidade da política com a liberdade é o modo de reiterar a própria dimensão das relações interpessoais como fundamento desta teoria, que faz com que cada um se perceba como detentor de vontade, mas, sobretudo, também capaz de se perceber e se reconhecer como participante de outra esfera – que não aquela da liberdade subjetiva e interna como afirmara Schio – e sim de uma esfera mediada pela fala e pela ação, como exposta por Silva na ênfase do espaço público como lugar por excelência da pluralidade e da liberdade. Acrescentamos ao exposto as ideias de Rubiano (2011, p. 16) ao dissertar sobre *Liberdade em Hannah Arendt*:

Só é possível tomar consciência da liberdade ou da sua falta no relacionamento com os outros, na esfera da experiência, não no pensamento ou no diálogo consigo mesmo. A liberdade ou a dominação apenas possui realidade concreta no relacionamento inter-humano, apenas pode ser um fato demonstrável na esfera política, não na mente ou no coração dos homens.

O outro, como expõe Rubiano, não é somente importante para que não nos sintamos solitários, mas para que nossa participação e interação sejam possíveis e passíveis de se

debruçarem conosco sobre a(s) fala(s) e também sobre o(s) ato(s) que instauram a pluralidade e consolidam a esfera pública. Neste relacionamento, é pela liberdade que se é possível no espaço do “entre” também coexistir divergência de fala e de ação e, com isso, reiterar que não é a concordância, mas o interesse comum que congrega os indivíduos na dimensão política que caracteriza o mundo. “É com palavras e atos que nos inserimos no mundo humano e essa inserção é como um segundo nascimento, no qual confirmamos e assumimos o fato simples do nosso aparecimento físico original”, nos pontua Arendt (2016, p. 219).

A liberdade enquanto elemento de uma teoria política evidencia, portanto, a própria condição humana na construção do mundo, como apresenta-nos Arendt (2018, p. 30): “essa liberdade pública é uma realidade mundana tangível, criada pelos homens para que a desfrutemos juntos em público – para serem vistos, ouvidos, conhecidos e lembrados por outros. E esse tipo de liberdade exige igualdade, é possível apenas entre os pares”. Essa construção e o alerta arendtiano de uma liberdade que requer igualdade expõem a possibilidade “entre os pares” como um requisito para ser pensada como teoria política. Entretanto, para também evidenciar o que está implícito, dedicamo-nos a uma menção para o reconhecimento da dignidade na teoria em questão.

3.4.2 A dignidade na teoria política de Hannah Arendt

Até então, a perspectiva aqui abordada de teoria tem considerado a relação “entre” os homens como o espaço comum enquanto pressuposto para a existência da liberdade e da política. Arendt (2016, p. 220) nos diz, em *A condição humana*, que “com a criação do homem veio ao mundo o próprio princípio do começar, e isso, naturalmente, é apenas outra maneira de dizer que o princípio da liberdade foi criado quando o homem foi criado, não antes”. É óbvio que não é intuito do presente se dedicar-se por construir um guia prático de “como bem viver”. Se retomarmos à questão “que estamos fazendo”, presente no prólogo da obra *A condição humana*, seremos convidados a pensarmos a dignidade mais uma vez enfatizando tanto a relação interpessoal como a ação que reflete a pluralidade a caracterizar o mundo dos homens.

Recordamos que o conceito de dignidade já foi discutido por outros pensadores, como o filósofo Immanuel Kant, por exemplo. Na *Crítica da razão prática*, chega a abordar a ausência da dignidade quando a relaciona com a moralidade frente ao que à lei reflete na natureza sensível, própria do humano. Somente a ação moral reflete tal princípio por considerar o homem como único fim em si mesmo: “a lei moral inevitavelmente humilha todo

homem na medida em que ele compara com ela a propensão sensível da natureza” (KANT, 2011, p. 121). É mister ressaltar, ainda utilizando-se da teoria kantiana como exemplo, o imperativo categórico. Neste sentido,

Com base no imperativo, o exercício da reflexão do princípio se faz presente perante cada inclinação, em cada sentimento e atitude. Não se pode evitar os sentimentos, mas se podem evitar as más ações. O imperativo categórico não é uma mera ilusão da vontade humana e do dever enquanto ação por respeito à lei, mas o modo de tornar prático, evidentemente pela razão humana essa ideia, sem se submeter a diferentes tipos de leis para determinar certas ações (SILVA, 2013, p. 132).

Quando trazemos como exemplo o imperativo categórico, reconhecemos que a máxima kantiana se torna um convite para, de fato, evidenciarmos a dignidade pelo que é humano em si e não pelos móveis de sua ação. Ora, não devemos aceitar o outro e o considerar não pela afinidade ou empatia que podem existir, mas porque sabemos que sendo outro, é digno de respeito. Nisto, o que devemos fazer pontua, mais uma vez conforme o pensamento kantiano, que é o humano o alvo de tal dever, por via da moralidade. Evidentemente, Kant parece-nos um legalista pela exposição do fiel cumprimento à lei. No entanto, a razão legisla inclusive a si própria e não é do interesse da presente reflexão um juízo de valor sobre ela, mas a intencionalidade desta legislação, no caso, a ação que reconhece a dignidade humana.

Ainda no reconhecimento da dignidade humana, voltamos nossa atenção para o pensamento arendtiano, que, ao contrário de Kant, não deseja observar a “intencionalidade” da ação conforme ou por dever, mas dedica-se a ação em si como reflexo da presença humana no mundo plural. Apresentamos, pois, conforme exposto, o pensamento de Sônia Schio (2012, p. 110): “ao juízo cabe reiterar a dignidade humana e a tarefa de humanizar o mundo”.

Embora o pensamento aparente concentra-se na questão do juízo, porém, reconhece-se o papel da dignidade humana quando concebemos a implicação daquele (como aquele capaz de relacionar o pensamento e a ação) no crivo do discernimento entre o pensar e, conseqüentemente, o agir humano. O mundo, por sua vez, aparece novamente como o espaço onde o humano se apresenta e se constrói enquanto tal. Nele, pela fala e pela ação de cada indivíduo, se estabelece a diferença e onde há diferença pressupõe-se pluralidade. Na pluralidade, mais uma vez recordamos, somos capazes de reconhecer-nos e encontrar-nos com o outro na tecedura da esfera “entre” que interpela a consolidação da presença humana no mundo, *locus* por excelência da dignidade na teoria política: “a pluralidade é condição *sine qua non* para a dignidade da política, portanto para a liberdade, dando sentido à vida e à terra” (XAVIER, 2015, p. 192).

É imprescindível a menção de dignidade na ênfase do mundo dos homens no pensamento arendtiano, visto que todo indivíduo ali é importante porque inaugura a diversidade de falas e ações: “o mundo comum acaba quando é visto somente sob um aspecto e só lhe permite apresentar-se em uma única perspectiva” (ARENDDT, 2016, p. 71). Não por acaso insistimos na reflexão acerca da dignidade no âmbito da pluralidade. Assim sendo, não podemos amar o mundo, desprezando aqueles que nele estão: se no mundo há a existência da pluralidade, e, com isso, reafirmamos as muitas falas e ações; na negação desta, o que há é solidão. O mundo humano se faz assim, portanto, no convívio. O convívio não é mero agrupamento e, uma vez entregue somente às próprias paixões, não há Humanidade, mas a mera identificação de um “bando de gente”. Destarte, nos afirma Eugênia Sales Wagner (2006, p. 297): “se o belo é revelação do Ser, é no âmbito público e a partir de um empreendimento comum que o Ser se manifesta, pois o evento que é Belo é a atualização mesma do princípio de humanidade (Humanität) - é atualização da liberdade, da natalidade e da comunicabilidade”.

Na obra *A dignidade da política*, Hannah Arendt comunga escritos que repercutem seu pensamento político, e buscam dar uma resposta a tão pertinente questão acerca do “que estamos fazendo” no mundo. Pode-se dizer do traslado deste elemento, ou seja, da dignidade da política àqueles que dela se constituem como seres, construtores e participantes. Nela, a teoria política perpassa o inter-relacionamento humano, fundada na pluralidade e na convivência. Pleonasma? Não! Mas a reiteração de que a teoria política nada mais é senão o exercício humano do partilhar o espaço comum. Se somos capazes de participar de um espaço plural, somos também convidados a sermos capazes de (re)conhecer as diferenças nele. Dignidade, pois, não se aplica ao juízo de valor que venha a existir no espaço plural – embora o seja refletido por ele; mas no espaço em si – enquanto perspectiva política e dimensão teórica por acolher com respeito tanto a individualidade que constitui o todo, bem como a diversidade que no confronto das falas e ações – possibilita o encontro e o diálogo.

É possível identificar, quando Arendt reflete alguns acontecimentos em suas obras, a angústia daqueles que não tinham dignidade porque não eram membros do mundo dos homens e citamos a partir de sua gramática, por exemplo, os refugiados e os apátridos. Silva R. (2018, p. 402) nos diz que “sem essa condição de pertença, a dignidade não é plena, e sem ela se vive a experiência do isolamento, da desolação e solidão constante”. Sua interpretação ainda complementa e nos amplia os horizontes para uma teoria política na qual a evidência seja, de fato, a participação do indivíduo, através da fala e da ação, na reunião de indivíduos que podem “aparecer” e nas discordâncias que estes encontros possibilitam, como nas

deliberações que os reúnem em torno do objeto comum: “o sentido de pertença é a guisa de legitimidade das ações vivenciadas. Nesta proposta, não há vínculo por solo ou por sangue, mas por integração, vinculação e deliberação dos pares dessa comunidade” (SILVA, R., 2018, p. 403-404).

Justamente pela condição de ser membro da comunidade que identificamos o elemento da dignidade na perspectiva política. Neste reconhecimento, somos capazes de refletir, de externalizar e de maturar o pensamento que, agora no crivo comunitário, é passível de julgamento e de fomentar o debate “entre” os homens, entre aqueles que testemunham e se dedicam a dar atenção ao que falo e à minha ação, tal como também manifestamos a eles nosso interesse em suas respectivas falas e ações. Uma teoria política com profunda sensibilidade existencial para manifestar o testemunho dos indivíduos no mundo, de fato, justifica o interesse de amadurecermos a investigação acerca do pensamento e do juízo como categorias filosóficas fundamentais para se pensar a condição humana a partir do pensamento de Hannah Arendt.

3.5 NA TEORIA POLÍTICA, O JUÍZO EM QUESTÃO

Quando refletimos sobre o juízo, o conceito teve sua exposição a partir de uma menção filosófica utilizando-se da crítica kantiana, e deixamos claro como Hannah Arendt identificou aspectos políticos na filosofia sobre os juízos daquela crítica, tal como exposto na obra *O que é política?*, em que nos diz que “o verdadeiro bem político de Kant não é a razão legisladora, mas sim o discernimento do qual é próprio conseguir não se importar com “as condições privadas subjetivos do juízo” (ARENDRT, 2017, p. 102). Percebe-se que a explicação arendtiana da filosofia política de Kant pontua a importância de um pensamento para além do que se quer impor, que seriam as condições privadas subjetivas, neste caso.

Na perspectiva política apresentada, o mal não é haver divergência; porém, um mal é não existir o diálogo enquanto resultante do inter-relacionamento dos homens. Pelo diálogo – e nele é importante pontuar a esfera do entre – inaugura-se a comunicabilidade e o juízo. É neste caminho que pretendemos situar a teoria política como modo de compreensão da condição humana no pensamento arendtiano. Ainda na obra *O que é a política?*, a pensadora nos diz que:

uma lei é algo que liga os homens entre si e se realiza não através de um ato de força ou de um ditado, mas sim através de um arranjo ou um acordo mútuo. O fazer da lei, essa ligação duradoura que se segue à guerra violenta, é ele mesmo totalmente ligado à conversa e à réplica daí a algo que, tanto na

opinião dos gregos como na dos romanos, estava no centro de tudo que é político. (...) A lei é, aqui, algo que institui de novo relações entre homens, e quando liga homens entre si, não o faz no sentido do natural no qual todos os homens são identificados, com um voto da consciência da natureza, por assim dizer, como bons e maus; não no sentido de mandamentos proferidos de fora para todos os homens do mesmo modo, mas no sentido do acordo entre contraentes (ARENDDT, 2017, p. 112-113).

A lei e o acordo fruto da relação interpessoal, aquilo que consideramos um ponto de encontro dos indivíduos e onde as vontades comungam um único modo, possuem uma intencionalidade que não coaduna com violência ou imposição. Por isso, antes do destaque ao pensamento de Arendt, a comunicabilidade foi apresentada como fundamento. Não é natural; pelo contrário, é um “ajuste” acerca do natural, assim é possível dizer. É da ordem da cultura, porque pressupõe o fazer humano e o seu modo de adaptar o próprio ato segundo ao acordo e aos princípios que o interpelam.

Ora, liberdade, dignidade, comunicabilidade e inter-relacionamento foram elementos que, cada qual com sua característica e implicação filosófica, quer enquanto quiddidade na teoria política (no caso da liberdade e da dignidade) ou da abrangência (no caso da comunicabilidade e da relação interpessoal), sem fixar-se em uma lógica de causa e consequência ou mesmo de um elemento como requisito e pressuposto para outro – nos tornaram convidativos e fundamentais no debate acerca do juízo. Considerando a lei e o acordo como este “algo que liga os homens”, o juízo tem seu destaque, sendo mister observá-lo como responsável por aproximar (ou relacionar) o pensamento e a ação.

Não cabe ao juízo formatar o pensamento, tão pouco determinar a ação. Entretanto, no pensamento do que a vontade impulsiona, cabe a ele analisar se no âmbito comunitário ela é parte da discussão, da concordância e da deliberação comum. Afinal, o juízo consegue aproximar pensamento e ação quando participa da aproximação de ambos, como nos afirma Assy (2015, p. 146): “é com a faculdade de julgar que a questão da companhia passa a ter uma dimensão performática e política. Embora uma atividade mental, o juízo nunca abandona o mundo fenomênico das aparências”.

A abordagem de Bethania Assy é pertinente ao aproximar o conceito (da ordem do intelecto) com o mundo factual. Reitera a preocupação de Arendt não com a fórmula ou máxima sobre o impulso para a ação, mas sua atenção com a ação em si. Sua teoria política, deste modo, caracteriza-se pela atenção aos acontecimentos humanos. Não à toa, insistimos em situar o juízo na teoria política nesta construção de, no pensar o mundo dos homens, nos aproximarmos da questão sobre “o que estamos fazendo”. Pensar o fazer, neste sentido, é

valorizar cada indivíduo, tanto de quem faz como aquele que testemunha, se posiciona e também se faz pertencente ao feito.

Nisto, a aproximação e o encontro com outro, ou como estamos colocando constantemente a relação interpessoal, carece da atividade intelectual do juízo para que o comum seja oportunizado. Não podemos classificar o juízo como um mero elemento pragmático, uma vez que o tratando como conceito não nos cabe categorizá-lo no crivo da utilidade, mas da ordem da definição. No entanto, o definir pressupõe uma intencionalidade, afinal, o acaso na teoria política não se sustenta, mesmo que consideremos o agir humano como sempre novo. Porém, na concepção de uma intencionalidade somos capazes de observar o pertencimento, porque já o reconhecemos, e, deste modo, aproximarmos de tal conceito para melhor compreensão do nosso ato sobre nossa vontade. Ao escrever *A faculdade do pensamento em Hannah Arendt*, Fábio Passos apresenta-nos uma importante reflexão que expõe o homem como capaz de pensar-se no mundo, bem como pensar o que aqui já foi abordado como “mentalidade alargada” a partir da participação na esfera política. Segundo ele,

é somente ao adentrar a cena pública que o homem passa a ser igual entre iguais, ou seja, quando sua preocupação é com o interesse público e plural: o cuidar do mundo. (...) o que está em jogo na política não é a vida, mas o cuidado em se preservar o mundo (PASSOS, 2017, p. 130-131).

A abordagem de Passos, em um primeiro plano, apresenta-se intrigante, pois no plano da natureza, primeiro plano da ordem da sobrevivência, há a manutenção da vida. No entanto, justamente como a natureza traz a sobrevivência a todo custo e não pressupõe empatia, cordialidade nem mesmo uma construção dialógica, somente na esfera do mundo, que reúne e acolhe os iguais por mais que tragam consigo suas especificidades, jeitos, manias, entre outros adjetivos que sejam, é que é possível se consolidar o juízo. O juízo, pois, torna o mundo preservado pela mediação entre o pensamento que interpelam os homens e os atos que os entrelaçam. Ao juízo, quando considera o discernimento próprio do pensamento, repousa no agir uma inevitável responsabilidade e pertencimento. Se por um lado o juízo permite a aproximação entre o pensamento e a ação, sua ausência passa a ser também alvo de angústia na compreensão sobre a condição humana. Ao refletir, a título de um exemplo, o que por ele foi denominado de “Metabolismo Cultural”, um professor responsável por maturar tal abordagem justificou-nos que

muchos fenómenos son testimonios de nuestro pensar y de nuestros hábitos: los desastres ambientales, la violencia y la pérdida de la calidad de la vida por contaminación, estrés, disgustos por acumulación de tantos objetos, tanta

información sin asimilar, sin meditar, y sin gozar de lo nuevo, sin digerir y disfrutar lo que adquirimos, para crescer em todos los niveles (SENKOWSKI, 2013, p. 89).

O pensamento foi desenvolvido em uma lógica de se pensar a preservação e a identidade cultural e ecológica. No entanto, ambos pertencem a uma construção de sentido, e a ausência de zelo pelo que há na Terra nada mais é que a ausência de juízo e de toda arquitetura conceitual até então definida: a ausência de cuidado com a Terra é reflexo da incapacidade de pensamento (discernimento) frente ao agir no mundo. Assim, o dizer da ausência também é importante e corrobora, inclusive, com o esforço de compreensão da condição humana.

Não cabe a uma teoria política justificar o mundo. Entretanto, à teoria política cabe pensar as relações que há no mundo e, neste caso, o torna “mundo dos homens”. A explanação antes destacada trazia o mundo como espaço terrestre. Contrariamente, a presente abordagem, por sua vez, traz o mundo como o coletivo humano que, entre seus desdobramentos, influenciam o modo de conceber e (des)valorizar a Terra. No entanto, há de se extrair daquele pensamento uma observação importante: “os fenômenos como testemunhos do modo de pensar e dos hábitos”. O modo de pensar reflete um discernimento, mas a ausência do juízo nesta construção de sentidos implica em maus hábitos. Quando isso ocorre, tanto o mundo humano é desconstruído e tem sua reconstrução impedida, como também a Terra perde a harmonia de habitação e o desequilíbrio afeta a convivência de várias espécies e sistemas que a constitui. Daí nossa justificativa que a ausência de juízo acarreta implicações estruturais.

Partindo do pressuposto de que o juízo mantém o próprio elo conceitual que justifica a relação pensamento e ação em uma teoria política, priorizá-lo é resgatar os fundamentos filosóficos da (inter)ação humana, responsável pela instituição do novo no mundo: “o que era crucial para Arendt é que alguém seja capaz de julgar novos cenários com novos critérios, e não aceitar meramente regras universais como convenções” (FRY, 2018, p. 159). Assim, a atenção com o novo, a partir de cada ação, é a atenção para com a relação interpessoal que se faz genuína porque não obedece a uma regra específica ou a um *modus* pré-estabelecido. Com isso,

Diferentemente do uso kantiano do *sensus communis*, que permanece inalterado pelo tempo e pela cultura, o uso que Arendt faz do senso comum num juízo político não é capaz de decidir o que é bom para todas as comunidades em geral. (...) Arendt alega que sua interpretação política da teoria kantiana do juízo pode explicar por que Kant acreditava que a liberdade de discurso e de pensamento eram as mais importantes das

liberdades (KPP 39). Sem ser capaz de tornar públicas suas opiniões, uma pessoa não pode testar seu uso da razão, e perde-se o senso comum (FRY, 2018, p. 147-148).

Ser capaz de julgar é perceber-se como ser de atividade e dinamismo: que reflete, que analisa e que entende ser capaz de posicionar-se frente a tantos outros que compartilham tais competências e que possibilitam, por meio da pluralidade, a análise sobre as próprias convicções e a reformulação destas no âmbito da construção humana no mundo. Para Schio (2012, p. 100-101):

As percepções são sempre particulares, porém precisam ser pensadas como se ocorressem em público e permitissem ao indivíduo revisar e atualizar seu próprio pensamento. (...) Os pensamentos sem a perspectiva do outro não são completos, pois são solitários e talvez até patológicos. O julgar precisa do resultado da atividade do pensamento devido ao seu conteúdo, tido como o material de apreciação para o julgamento. Mas o juízo necessita também dos outros seres humanos, de suas opiniões, de sua concordância real ou potencial. Assim sendo, o juízo pressupõe e se baseia na pluralidade.

Considera-se, pois, que o material de apreciação para o julgamento, advindo do pensamento, requer um voltar-se para além de si, que pressupõe não somente o outro, mas o 'nós'. A pluralidade não é sinônimo de diversidade. A diversidade caracteriza o diferente, mas não implica na (re)união destes. Já a pluralidade reúne o todo, e exime-se de escolher entre um e outro. Na pluralidade, o juízo age em favor da teoria política ao enfatizar o comunitário, espaço por excelência dos homens que falam e agem.

Diante do exposto, o juízo adquire especial atenção na compreensão da condição humana porque evidencia a atividade humana perante a reflexão, própria do discernimento causado pelo pensamento e a ação. Permeada ainda pela comunicabilidade, é na esfera comum que o juízo atua e fortalece a teoria política. O pensamento não pode ser reduzido a uma mera atividade do intelecto porque é uma ação solitária. O juízo, no entanto, traz à tona a necessidade de se pensar a condição humana. Não é um exercício inédito, mas se há possibilidade de inaugurar algo, esta seria na atividade de compreensão da condição humana a partir do pensamento e do juízo.

Tendo assim percorrido mais uma etapa de compreensão através da evidência dos conceitos de liberdade, de dignidade e do próprio juízo, o presente se permitirá transitar por três itinerários de leituras, todos próprios à pensadora Hannah Arendt, quais sejam inicialmente, *A condição humana*; em seguida, *A vida do espírito*; e, por fim, *As lições sobre a filosofia política de Immanuel Kant*. O intuito é, na explanação dos elementos de cada obra, evidenciar categorias como pensamento, juízo e, quando possível, enfatizarmos as categorias

mundo e pluralidade que corroboram com a formulação da teoria política no pensamento da referida autora. Afinal, como nos aponta Coreth (1973, p. 53) “todo falar tem seu “sobre que”, toda compreensão tem seu “em que”. Só o posso compreender, se compreendo o que “ele diz”, “sobre o que ele fala”. Logo, somente poderei compreender o outro em um olhar comum sobre a coisa de que se trata no diálogo”. Pois bem, permaneçamos neste diálogo!

4 PENSAMENTO E JUÍZO EM A *CONDIÇÃO HUMANA*

A análise de uma teoria política que enaltece a pluralidade e a relação “entre” os homens é um esforço investigativo acerca da questão “o que estamos fazendo” como reflexo do pensamento arendtiano ilustrado em uma de suas obras: *A condição humana*. Segundo Elizabeth Young-Bruehl, em *A condição humana* “ela fala das condições da existência humana, das atividades humanas e dos espaços em que as atividades têm lugar” (1997, p. 286). A exposição de Young-Bruehl ilustra os elementos que Arendt descreve na obra em questão e que David Watson¹⁷ corrobora na ilustração como Labor, Trabalho e Ação:

Labor, o processo biológico que gera a Vida; Trabalho, uma atividade artificial e inatural na qual o homem, como *homo faber*, produz coisas com durabilidade e utilidade; e, finalmente, Ação, a qual ocorre entre os homens, produzindo a pluralidade, a história humana e a condição essencial da vida política (WATSON, 2001, p. 93).

Essa obra, tal como outras possíveis na tecedura de compreensão sobre pensamento e juízo, é um convite ao diálogo permanente com os escritos arendtianos. Quando ela pensa os indivíduos e as relações que caracterizam a vida em atividade – social e política –, estabelece suas considerações do humano e até mesmo desenvolve sua análise, inicialmente conforme um outro título – *Amor mundi* –, nos fazendo um convite para também refletirmos sobre elementos como mundo, pluralidade, por exemplo, e cada um desses nos acontecimentos e eventos do cotidiano. Afinal,

nosso modo de fazermos perguntas ao texto, de receber dele respostas e de compreender seu sentido penetra no “objeto” abrindo nele um sentido. Este ostenta uma plenitude que possui uma inesgotabilidade fundamental, já que, em todo tempo e em todo contexto, é passível o texto de conteúdo e relações de sentido sempre novos” (CORETH, 1973, p. 123).

Por sua vez, o conteúdo e as relações de sentido serão, sob nossa ótica, mais uma resposta ao debate posto. Não porque a resposta seja uma exigência, mas porque se torna uma consequência do esforço intelectual diante do diálogo com a obra, da identificação dos elementos e das perspectivas que nos chamam atenção, bem como o entendimento como o “sentido sempre novo” que este exercício acarreta. Para Fry (2018, p. 55),

a visão política de Arendt está destinada a contrapor-se à política totalitária, em vez de enfatizar a conformidade e o silêncio na sociedade; a obra de

¹⁷ Até então, a tradução brasileira de David Watson apresentava a trilogia arendtiana como Labor, Trabalho e Ação. No entanto, ao considerarmos a obra *A condição humana* (ARENDDT, 2016), revisada e apresentada pelo pesquisador Adriano Correia, evidenciamos as menções a esta trilogia própria da gramática arendtiana como Trabalho, Obra e Ação.

Arendt realça as diferenças de opinião e permite o debate. Em *A condição humana*, Arendt descreve os diversos componentes da vida ativa em contraste com a vida do espírito.

A presente leitura, tal como recorda Fry, identifica uma filosofia cuja ênfase está na política, amparada pelo conceito de *vita activa* e das atividades apresentadas por Arendt como fundamentais na vida humana: o trabalho, a obra e a ação. Evidentemente que cada elemento, como um fundamento da própria filosofia, evidencia conceitos e perspectivas que deverão ser refletidos com profundo respeito à tradição, mas sem tornar-se escravo desta; com profunda atenção à Arendt, no reconhecimento da identidade e da autonomia própria de sua filosofia e, por fim, no intuito de trazer a este debate o interesse de também refletir o pensamento e o juízo na perspectiva de uma compreensão que parte da relação “entre” os homens.

Hannah Arendt, na obra *A condição humana*, disserta sobre a *vita activa* e a era Moderna. Dos fundamentos – *vita activa* – à reflexão sobre os feitos humanos em um recorte histórico (era Moderna), a pensadora discute sobre os domínios do público e do privado e também das atividades próprias da *vita activa*, quais sejam: o trabalho, a obra e a ação, como dito antes. Se por um lado a pensadora desenvolve sua compreensão sobre a condição política como condição existencial do *homo faber*; por outro, nos possibilita, pela leitura e pelo presente raciocínio, identificar alguns elementos na seara da teoria política e melhor evidenciá-los. Não se trata de uma dissertação “forçosa” de torná-los conceitos-chave em escritos dela. Entretanto, trata-se de, a partir desta filosofia, evidenciar a importância destes conceitos em nossa interpretação e chave de leitura: pensamento e juízo como conceitos que corroboram para a compreensão da condição humana a partir do pensamento de Hannah Arendt.

Ao tratar da era Moderna, a pensadora evidencia que o domínio público – o qual entendemos como fundamental na compreensão de Arendt acerca da relação homem-mundo – não recebeu atenção devida, apesar da reflexão histórica e ideia de progresso do gênero humano, os quais constituíram uma forma de ser e de pensar, refletidos pelo Iluminismo, por exemplo, como uma produção histórica, filosófica, cultural, seja por omissão ou mesmo por outras razões. Para ela, a “era moderna estava tão decidida a excluir de seu domínio público o homem político, ou seja, o homem que fala e age, quanto a Antiguidade estava decidida a excluir o *homo faber* (ARENDR, 2016, p. 198).

A condição humana de Arendt transcende a pseudo pluralidade moderna. Assim a concebemos, pois, enquanto a Modernidade trazia consigo a espécie, na concepção de reunião dos exemplares, mas no desprezo pela condição de indivíduo que formava o plural no uno

(espécie), a pensadora aponta para o pertencimento ao mundo n'outra perspectiva: “só pode haver homem na verdadeira acepção onde existe mundo, e só pode haver mundo no verdadeiro sentido onde a pluralidade do gênero humano seja mais do que a simples multiplicação de uma espécie” (ARENDDT, 2017, p. 109). Nisto, o agrupamento (que agregaria os exemplares em uma condição objetiva, isto é, de espécie) não é o suficiente para justificar a própria presença humana na História, sendo esta uma perspectiva cara para a própria Modernidade. Neste sentido, aqueles de uma mesma espécie, juntos em um espaço qualquer, desprovidos da razão, de algum modo também agrupados, limitam-se à própria natureza. Entretanto, se encontramos na interação a justificativa para a relação “entre” os homens, identificamos no domínio público a estrutura necessária para construção deste sentido, ou seja, sentido de ser quando somos uns com os outros, quando há dimensão comunitária.

Percebemos, pois, que o domínio público é uma via de interpretação na filosofia de Arendt para a compreensão da relação estabelecida entre os indivíduos, isto é, do mundo dos homens, uma vez que por ele somos capazes de identificar o fazer humano em cada fala, em cada ação. Ora, o interesse sobre algo, a necessidade de se fazer tratativas em prol deste algo, bem como a interação que é fundamental para a sua continuidade, inclusive, biológica do indivíduo, encontra no domínio público sua própria justificativa. Destarte, o domínio público também favorece o pensamento e o juízo. Afinal, no reconhecimento da interação humana, discernir o querer, atividade esta do pensamento, bem como ajuizá-lo, ou seja, estabelecer um elo com a ação, torna-se possível através do domínio público.

A pensadora define o domínio público como o âmbito comum. Não por acaso, o reflete em *A condição humana*. Partindo da tradição filosófica, especialmente, da concepção grega, o reconhecimento autônomo do lar, mas a abordagem de seus limites quando concebido no âmbito das Cidade-Estado, permite-nos a observância da vida para além da esfera privada. Arendt (2016, p. 29), na obra *A condição humana*, nos apresenta que “o surgimento da cidade-Estado significou que o homem recebera, “além de sua vida privada, uma espécie de segunda via, o seu *bios politikos*. Agora cada cidadão pertence a duas ordens de existência; e há uma nítida diferença em sua vida entre aquilo que lhe é próprio (*idion*) e o que é comum (*koinon*).

A identificação do privado e do comum se torna convidativa pela busca do sentido, seja ele na esfera privada ou na esfera comum, uma vez que privado e comum seriam, neste sentido, uma abrangência. O comum parece ser desqualificado pelo não sentido de pertencimento dos indivíduos e a busca pelo que é privado torna-se alvo de análise.

Retrocesso? Não necessariamente. Como afirma Xarão (2013, p. 99): “mesmo as coisas do domínio privado só têm realidade na medida em que são tocadas pela luz intensa do domínio público”. Por isso, o privado não é autosuficiente, embora seja cômodo. E mesmo neste âmbito, as vivências não são únicas ou uniformes. Evidentemente, cada estrutura de uma teoria é permeada por um sentido, e, no âmbito da teoria política, alvo da presente abordagem, é preciso reconhecer que a esfera pública reúne os desiguais. Para Fontenelle Barros (2016, p. 75):

No pensar arendtiano, o domínio público visto a partir do “entre” ressalta aspectos positivos de um mundo que a autora havia considerado como o “tesouro perdido” da tradição, atitude que revela uma espécie de reconciliação da autora com o mundo político após a descoberta do mal banal advindo da solução final dada à causa judaica, a saber, os campos de concentração. A postura de Arendt frente ao mundo comum era crítica, pois não estava inspirada exclusivamente em um mundo teórico, mas que buscava nas experiências políticas do passado e do presente um fator de esperança para o resgate de uma tradição perdida, que pensava o domínio público como espaço da política e tinha como sentido primordial a liberdade.

O pensamento em destaque expõe o público como a esfera do inter-humano. Nele, a fala, a expressão, a colisão do pensamento e as próprias ações tornam-se possíveis. Ainda nele, a condição humana se consolida, muito crítica e pouco romântica¹⁸. Afinal, reconhecemos cada um e percebemos que em cada fala, cada agir, há uma intencionalidade constituída no espaço do “entre” os homens; imprevisível, mas possível de ser acordada em comum acordo “entre os iguais que são diferentes”. Nisto, justificamos nossa leitura: a condição humana do pensamento político de Hannah Arendt.

A compreensão do mundo arendtiano, como afirmado anteriormente, se dá mediante a participação no espaço comum. A leitura da obra *A condição humana* reitera a dignidade humana quando a define mediante a abordagem da *vita activa*. Tanto o trabalho, como a obra e a ação refletem – como uma resposta – a contribuição da pensadora sobre “o que estamos fazendo”, conforme tivemos oportunidade de expor em nosso raciocínio. Embora cada elemento nos leve a pensar que se trata de uma abordagem pragmática, no entanto, é preferível compreendê-la como uma abordagem existencial: dos acontecimentos humanos.

¹⁸ A questão romântica é uma menção à perspectiva do romantismo alemão. Nele, há uma perspectiva relacional do objeto com o sujeito, mas, quando se trata do sujeito-homem, este sujeito é identificado como uma síntese que desconhece as particularidades: “Diferentemente de Descartes, Kant, em sua “Dedução Transcendental”, não parte daquele “eu penso”, que pensa a si mesmo. Ele parte do “eu penso” que pode acompanhar qualquer apresentação pessoal. Com isso, Kant concebe o sujeito como fundamentalmente relacional. O sujeito, essencialmente, não é uma coisa. Ele é um relacionar-se, mais exatamente, um relacionar-se no sintetizar, a esta síntese, isto é, um relacionar-se a uma relação estabelecida por ele mesmo, no próprio ato deste relacionar” (UTZ, 2012, p. 9).

Diz Arendt (2016, p. 57): “o caráter do domínio público tem de mudar de acordo com as atividades que nele são admitidas, mas, em grande medida, a natureza da própria atividade também muda”. Ora, não é a atividade em si, mas a intencionalidade e a abrangência desta atividade no duplo fazer humano: o agir que consagrou a vontade e o pensamento, bem como nele a afirmação de quem se é. Por isso é existencial que necessariamente estruturante.

Mesmo diante de uma atividade aparentemente pragmática, que reflete o esforço humano pela subsistência; há um esforço comunitário, embora permeado pelas necessidades básicas e naturais, mas que requer uma interação – neste caso, através do trabalho – quer seja no processo de produzir algo, de consumir algo ou de negociar e estabelecer estratégias em prol do êxito das mais diversas necessidades e intenções. Novamente, não é a ação pela ação, mas o que ela é capaz de refletir enquanto sentido no mundo dos homens. Ainda no domínio do “público e do privado” a pensadora apresenta que “o domínio público, enquanto mundo comum, reúne-nos na companhia uns dos outros e, contudo, evita que caiamos uns sobre os outros” (ARENDR, 2016, p. 65). Essa concepção enfatiza que o mundo é um espaço agregador à medida que pelo domínio público somos capazes de nos reunir em detrimento de anular outrem.

O olhar arendtiano nos permite voltarmos à atenção ao “novo” que a condição humana inaugura, pela ação que reflete a pluralidade no mundo dos homens, e é capaz de também ressignificar: participar do mundo não é uma atividade obrigatória, embora possível. Quando sim, outras condições acrescentam-se a esta participação, como também se percebe sensível para o plural. Permanecer entre os iguais não torna o homem participante do mundo, embora seja um ponto possível de partida para o ingressar no mundo. A participação, neste caso, não é dom que simplesmente surge. Ela é construída em cada evento e acontecimento humano. A permanência entre os iguais somente aprisiona o indivíduo à própria condição natural e às paixões do próprio ego. A participação é um exercício da liberdade, porque dela o respeito e a dignidade serão fundamentais na compreensão da condição humana, na relação interpessoal. O indivíduo que se percebe como participante do mundo, além de identificar a pluralidade, percebe-se plural.

A condição humana, embora bela, é intensa. Arendt (2016, p. 148) diz que “a capacidade humana de vida no mundo implica uma capacidade de transcender e alienar-se dos processos da vida, enquanto a vitalidade e a vivacidade só podem ser conservadas na medida em que os homens se dispõem arcar com o ônus, as fadigas e as penas da vida”. Ora, a condição plural é condição dialógica e como tal, o espaço interpessoal, espaço também

identificado como “entre” expõe a necessidade de deixar a postura cômoda e do autocontrole diante do “novo” no qual participo, mas que não o domino.

Assim, diante da relação “entre” os homens, se a pluralidade requer entendimento, o pensamento se faz presente. Por sua vez, a liberdade e a ação se interpõem na resposta arendtiana sobre o “que estamos fazendo”. E como tal, a relação de tais elementos na seara do mundo dos homens nos possibilita inferir a condição humana enquanto condição política. Não que seja sinônimo, mas que na coexistência, seremos capazes de também inferir uma promessa: a política permanece sendo um viés pelo qual construímos o mundo, sendo este o “mundo dos homens”. Afinal, “a pluralidade da condição humana impõe-se, assim, como um limite à pretensão soberana do homem” (TORRES, 2013, p. 188). O ser desta condição humana, então, é não ser individual, embora sendo indivíduo único.

4.1 DELEITE, *PÓLIS* E FILOSOFIA

O próprio processo da vida foi, de uma forma ou de outra, canalizado para o domínio público (ARENDRT, 2016, p. 56).

A epígrafe justifica a relação entre a vida e o domínio público. Nesta escrita, por deleite, entende-se uma satisfação em demasia. A junção deste termo com a *pólis* e a filosofia é uma pretensão de tornar mais evidente o apreço da filosofia arendtiana tanto pela teoria política em si como pela organização da vida humana. Não à toa, a pensadora, ao dedicar-se sobre “a vida *activa*” em *A condição humana*, não omitiu o conflito entre a filosofia como exercício do pensar e a *pólis*. Se há ênfase sobre as atividades que perpassam a condição humana – trabalho, obra e ação – bem como da pluralidade presente no domínio público, também carece de uma reflexão acerca da necessidade de análise em expor a vida da Cidade-Estado (como um protótipo ou paradigma de organização humana para além do próprio lar) e da filosofia (enquanto exercício dos indivíduos que fazem da própria vida no coletivo, o sopro de vida da Cidade-Estado).

Na tentativa de livrar-se de uma sobreposição entre os elementos – *pólis* e filosofia –, expomos duas abordagens que os evidenciam como correlação no intuito de melhor situar a atividade política na compreensão da condição humana. Inicialmente, da própria Hannah Arendt:

Os três modos de vida restante têm em comum o fato de se ocuparem do “belo”, isto é, de coisas que não eram necessárias nem meramente úteis: a vida de deleite dos prazeres do corpo, na qual o belo é consumido tal como é dado; a vida dedicada aos assuntos da *pólis*, na qual a excelência produz

belos feitos; e a vida do filósofo, dedicada à investigação e à contemplação das coisas eternas, cuja beleza perene não pode ser causada pela interferência produtiva do homem nem alterada pelo consumo humano (ARENDR, 2016, p. 16).

Posteriormente, de Adriano Correia na escrita sobre “Educação, natalidade e amor ao mundo em Hannah Arendt”, temos o que segue:

O modo de vida do cidadão, o *bios politikos*, diz Arendt, é marcado pela luta pela imortalidade. Nisso consiste o aspecto trágico da cultura grega, diz Arendt, e seu paradoxo mais inquietante, no fato de que, “por um lado, tudo era visto e medido contra o pano de fundo das coisas que existem para sempre, enquanto, por outro, a verdadeira grandeza humana era compreendida, pelo menos pelos gregos pré-platônicos, como residindo em feitos e palavras” (ARENDR, 2007, p. 75) - e esse paradoxo só era dirimido pela memória dos grandes feitos forjada na poesia e na narração histórica, e atualizada na esfera pública da pólis (CARVALHO, J. CUSTÓDIO, C. 2017, p. 159).

A *pólis* reúne os indivíduos para congregar a vida privada em bem público. Nisto, *pólis* e filosofia se entrelaçam em prol do que aqui foi compreendido como *bios politikos*. Arendt traz em questão tanto a vida dedicada aos assuntos da *pólis*, como a investigação filosófica que, embora fruto de um contexto, reafirma o interesse pelas questões humanas, ou aos “assuntos humanos, com ênfase na ação” (ARENDR, 2016, p. 16), que não sejam somente ou condicionadas a responder a sobrevivência biológica. Por sua vez, Correia (2012) complementa a ideia quando expõe a vida do cidadão expressa pelos feitos e palavras, o que coincide com “a vida dedicada aos assuntos da pólis” exposta no pensamento de Arendt. O feito humano é presentificado: produz efeito para além do aqui e do agora. A palavra e a ação, neste caso, revelam o presente e desafiam o futuro. Neste sentido, a *pólis* assume um lugar especial na exposição da forma diferente de viver – *vita activa e vita contemplativa* – e, conseqüentemente, nas características de cada uma: “o labor e o trabalho eram atividades ligadas à necessidade, ao preenchimento das necessidades materiais humanas, enquanto a ação ou práxis estabelecia e sustentava a polis” (YOUNG-BRHEHL, 1997, p. 288).

A evidência da fala de Arendt expõe a dedicação humana sobre os assuntos da pólis, de modo diferente aos aspectos da manutenção da vida na Terra. Ora, a *pólis* materializa em seus muros e vielas a convivência e a interação humana, mas, sobretudo, reflete o princípio do “viver-com”. Nisto, o tempo – passado, presente e futuro – celebra o eterno bem como reitera o novo que a cada feito se instaura no mundo, o mundo que não é o espaço geográfico, mas, como recordamos, o espaço “entre humanos”. Na obra *Entre o passado e o futuro*, a pensadora explicita que “o homem livre, o cidadão da *pólis*, não é coagido pelas necessidades físicas da vida, nem tampouco sujeito à dominação artificial de outros” (ARENDR, 2001, p.

159). Percebe-se, pois, que também não é a necessidade física a questão, inclusive, porque a resposta desta necessidade é amparada na esfera privada ou do lar, porém, a necessidade pela preservação do que é comum se torna o fundamento da atividade política.

Se a pensadora traz à tona a tradição filosófica, mas expõe uma fragilidade histórica, Adriano Correia corrobora com a leitura arendtiana da tragédia grega pela imortalidade e enfatiza o presente, através do que o próprio explicita: feitos e palavras. Arendt (2016, p. 22) define imortalidade como sendo a “continuidade no tempo, vida sem morte na Terra”. Trata-se da ação que não acompanha o indivíduo em sua finitude, como ilustra-nos Paul Voice (HAYDEN, 2020, p. 59): “o criador de um objeto é premiado com a possibilidade de um certo tipo de imortalidade – nesta perspectiva – o Tempo mais linear que circular é, portanto, mais “humano” que “natural”¹⁹.

Ora, se antes foi enfatizado o espaço “entre homens”, este, por sua vez, reafirmamos que se faz nos feitos e nas palavras, e não simplesmente pelo que se diz, mas naquilo que foi dito, a expressão de um mundo que se constrói por via da relação interpessoal, caracterizada pela pluralidade da ação humana. Afinal, “as ações renovam as vidas dos homens e também concedem aos homens a imortalidade que eles, como mortais, podem alcançar: continuar vivos na memória humana”, nos diz Young-Bruehl (1997, p. 430).

Estamos problematizando os elementos política e cidade, entretanto, continuamos nos referindo, em importância e sentido, aos assuntos humanos. Para Arendt (2016, p. 241), “a polis não era Atenas, e sim os atenienses”. Em outro trecho, a pensadora também deixa-nos a evidência que “a *pólis* não é a cidade-Estado em sua localização física; é a organização das pessoas tal como ela resulta do agir e falar em conjunto, e o seu verdadeiro espaço situa-se

¹⁹ Acerca do conceito de imortalidade, o pesquisador Rodrigo Ribeiro o expõe ao discutir “a fragilidade do lado público do mundo” e a “solução grega”. Considerando não somente o modo didático de sua abordagem, como a lucidez na exploração deste tema, o citamos no intuito de fomentar ao leitor um esclarecimento deste tema na perspectiva arendtiana: “Sem a irrupção dessa “linha reta”, na qual o homem nasce e morre, e pela qual ele corta a recorrência circular da natureza, haveria somente os ciclos repetidores da vida, ou seja, um movimento homogêneo e automático, desprovido de sentido e finalidade, encerrado em si mesmo na quietude indiferente de uma eterna presença assegurada desde sempre e para sempre. Por isso os gregos faziam a distinção entre a mortalidade dos homens e a imortalidade da natureza ou da ordem cósmica. Trata-se de uma distinção entre todas as coisas que existem por si mesmas e as que devem a sua existência aos feitos e obras humanos. A imortalidade é o que a natureza possui através da espontaneidade de seus processos cíclicos que se alimentam de si mesmos e possuem em si mesmos a causa de seu vir-a-ser. A imortalidade da natureza é obtida sem esforço, sem assistência de nenhum homem, e se define como o pano de fundo da existência humana ou o meio onde vivem os mortais. Para se igualar à natureza e imortalizar-se, o homem precisa criar um mundo que lhe sirva de abrigo e assunto. Ter a busca da imortalidade como a “principal preocupação” da vida ativa significa esforçar-se para “estar à altura e ser digno da imortalidade que circunda os homens por toda parte, mas que nenhum mortal possui” (ARENDRT, 2001, p. 244). Para isso, a trajetória temporal retilínea e sucessiva da existência humana no mundo precisa romper com o movimento contínuo, homogêneo e circular da natureza através de *feitos, palavras* e *obras* que instaurem, preservem e estabilizem o mundo humano enquanto assunto e abrigo dos mortais (ALVES NETO, 2009, p. 80).

entre as pessoas que vivem juntas com tal propósito, não importa onde estejam” (ARENDDT, 2016, p. 246). Por estrutura, nossa leitura entende o que a pensadora concebeu como localização física. Tratando-se de sentido, enfatizamos justamente o que há para além da estrutura na exposição da pensadora.

Ora, não é a existência da cidade a razão absoluta para justificar o mundo. Ao conceber o mundo como o espaço inter-humano e que em nosso raciocínio também foi representado como o espaço “entre” os homens, este, por sua vez, amplia sua condição existencial e teleológica conforme a “atmosfera propiciada” pelo que seria a cidade-Estado. Em Hannah Arendt, a cidade-Estado exprimiu um recorte histórico, mas não limitou a razão de ser do seu pensamento político a este recorte. Pelo contrário, o significou para além do tempo. Afinal, o mundo dos homens, que abriga o espaço inter-humano, permanece em todo espaço físico no qual o homem se importe em ser e dele pertencer, expresso por sua fala e por seu agir. Por isso, a questão política não se restringe ao modo de organização da cidade, ela sempre há quando também existem os homens em aptidão de encontro, de fala e de ação.

Neste sentido, ainda em *A condição humana*, Arendt permanece discutindo “a vida *activa* e a época Moderna”, refletindo de modo especial a alienação. Pois bem, neste contexto a pensadora nos explicita que “os homens não podem se tornar cidadãos do mundo do modo como são cidadãos dos seus países, e homens sociais não podem ser donos coletivos do modo como os homens que têm um lar e uma família são donos de sua propriedade privada” (ARENDDT, 2016, p. 318). Arendt chama atenção justamente para o processo diferente que rege os dois mundos: do homem que habita a esfera geográfica para o que se faz pertencente à esfera do inter-humano. Em ambos, há política: naquela, uma política estrutural e normativa, enquanto nesta, uma diretriz ou princípio teleológico. Na primeira, uma política partidária com suas formas estruturais de organização. Na segunda, uma política fundamentada no princípio do comum ou daquilo que congrega e sustenta a *res publica*.

É óbvio que não foi objetivo do pensamento de Hannah Arendt um tratado ou curso de filosofia política. Entretanto, na concepção dos elementos fundamentais de sua filosofia, há nosso esforço de não restringir ao modo habitual de pensar, o que é a política na sua relação com os homens e seus feitos. Afinal, “o homem é capaz de agir, e de agir em conjunto e em concerto. Somente dentro da estrutura da organização política, onde os homens não apenas vivem, mas agem em conjunto, pode ocorrer a especialização da obra e divisão do trabalho” (ARENDDT, 2016, p. 151).

No deleite e na filosofia, situamos o mundo como categoria arendtiana de enfatizar não as coisas, porém, as pessoas que agem. Deleite, pois, é o esforço humano no tornar-se

humano. Filosofia, o exercício pelo questionar e justificar com reflexões (im)pertinentes este esforço. Como já dito, se há um deleite, é o esforço da pensadora pelos feitos demasiados humanos, os quais, por sua vez, evidenciam o cuidado e a responsabilidade pelo que se é, refletindo, obviamente, também no cotidiano em sociedade e nas esferas geográficas²⁰. Arendt nos apresenta que

cada atividade humana assinala sua localização adequada no mundo. Isso se aplica às principais atividades da vida *activa*, o trabalho, a obra e a ação, mas existe um exemplo desse fenômeno, reconhecidamente extremo, cuja vantagem para a elucidação é ter desempenhado um papel considerável na teoria política (ARENDR, 2016, p. 90).

Conforme as palavras de Arendt, ao passo que se ressalta o fazer humano, é por este feito que se insiste refletir sobre o “que estamos fazendo”. Por tal razão, nossa alusão para se pensar a condição humana, a partir da compreensão do pensamento e do juízo em Hannah Arendt. O indivíduo do mundo dos homens é ser sendo, é *koinon*, ou seja, capaz de compartilhar, tornar comum. Não à toa, a reflexão do domínio público permuta a seara da pluralidade e na exposição política da filosofia de Hannah Arendt. Nisto, anteriormente evidenciamos a importância de não restringir a atividade política ao mero modo de organização das pessoas em sociedade. Além disso, lembremo-nos que o sentido de *pólis* repousa no espaço “entre humanos” para além da mera convivência. Para ela, “a realidade do mundo é garantida pela presença dos outros, pois o que aparece a todos, a isso chamamos Ser” (ARENDR, 2016, p. 246). Não somos para fazer, mas no fazer nós somos. Daí nossa insistência na leitura de que o humano em Arendt remonta-se ao ser sendo um com os outros, pois, somente na condição plural é que se pleiteia o entendimento existencial na filosofia e no pensamento político desta pensadora.

Na tese *O comum e o singular no pensamento de Hannah Arendt*, o pesquisador Rocha nos apresenta o que segue:

Pensando a individualidade de forma diferente da tradição ocidental, Arendt defende uma visão de reabilitação da política ao mesmo tempo afirmadora da singularidade e do mundo comum. Neste contexto, o melhor caminho para afirmação da individualidade não é a negação do comum e a afirmação do individualismo, mas o reconhecimento do papel do comum na construção e afirmação do indivíduo. Roberto Giusti usa a expressão “comunidade da singularidade” para expressar o modo pelo qual os homens podem ser compreendidos em sua condição de singularidades plurais. A comunidade não seria composta de indivíduos, mas de singulares. A característica

²⁰ No segundo primeiro, nossa abordagem refletiu o mundo em sua relação com a teoria política, já evidenciando a distinção de que o mundo no pensamento arendtiano é o mundo das pessoas; não, o mundo biológico e geográfico. Retomaremos um aprofundamento desta perspectiva, mas a partir das atividades do espírito - pensar, querer e julgar - na ênfase de outra obra arendtiana.

fundamental desta comunidade é de ser uma comunidade política, enquanto os singulares se afirmam no espaço de aparência, constituído no espaço entre das relações humanas. (GIUSTI, 1999, p. 94 citado por ROCHA, 2020, p. 89).

O pensamento em destaque nos aponta dois elementos que analisamos como interessante: o primeiro, que há no pensamento arendtiano um comum e o singular, e o segundo, que o sentido desta filosofia está além de uma perspectiva quantitativa. Ao falar de pluralidade, por exemplo, tomando como base, sobretudo, a filosofia de Hannah Arendt, existe uma tendência de se excluir o singular como pensado habitualmente. No entanto, Rocha nos chama atenção para uma perspectiva de maior abrangência: o singular também participa do mundo comum. Destarte, não é a quantificação, mas a axiologia de permitir-se, enquanto indivíduo, ser plural. E, neste sentido, a menção ao diálogo estabelecido com Giusti, acerca da comunidade de singulares, justifica “o papel do comum na construção e na afirmação do indivíduo”.

Ao conceber os “singulares no espaço das aparências” nos reportamos novamente à obra *A condição humana* em que Hannah Arendt discute o mundo das aparências e do *homo faber*. Ora, não há problema na singularidade; o problema existe quando a singularidade é capaz de não ser percebida neste espaço comunitário dos singulares. Para ela, “ser escravo e prisioneiro de si mesmo não é menos amargo e talvez seja mais vergonhoso que ser servo de outrem” (ARENDR, 2016, p. 261). O espaço comunitário dos singulares, ao tempo que congrega, expressa a manifestação da atividade livre, do reconhecimento de si e de outrem. Nele, o falar, o ouvir, o maturar, o interagir, o conciliar, o confrontar, o estabelecer acordos, o ressignificar, adquirem a dinâmica que gera vitalidade e ânimo ao mundo, mundo dos homens no caso.

Face ao exposto, a filosofia e o deleite são a reafirmação da plena existência dos homens no espaço político. Nele, o desafio da consolidação do espaço “entre” se constitui a cada fala e a cada ato humano. O fazer é importante porque reflete, sobretudo, o ser sendo, isto é, sendo com os outros que também são consigo. Daí a importância do pensamento (como aquele que traz o discernimento) e do juízo, que, por sua vez, aproxima o pensamento da ação. De forma inevitável, embora belo, o mundo dos homens não é tão “engrenado”. É árduo, complexo pelas teceduras que o interpelam e as possibilidades que o desafiam, também pela própria condição natural que a todo instante busca sobrepor à sobrevivência como se fosse o único e o soberano modo de existir. Tão natural como o alimentar-se, o repousar, o agasalhar-se como forma de se proteger dos próprios feitos da atmosfera geográfica e do seu tempo, é a vontade no limiar humano de ser. Com isso, cabe-nos uma especial atenção para,

no estudo acerca do pensamento, situar a vontade como um problema. Afinal, no estudo arendtiano da tradição grega e cristã, nos apresenta Assy (2015, p. 116): “a vontade é engendradora não apenas como propulsora da ação e da capacidade de iniciar algo novo, mas também como livre-arbítrio da própria vontade”.

4.2 NO PENSAMENTO, A VONTADE COMO PROBLEMA

Como a vontade se comporta frente ao pensamento e ao juízo? O interesse por essa questão advém do próprio interesse pela condição humana. Ora, se o mundo em Arendt é o mundo dos homens, estes, por sua vez, são constituídos também de vontade e de livre-arbítrio. Já não são seres restritos à condição biológica, pois o instinto já não mais justifica soberanamente a subsistência individual quando há a esfera humana que se faz presente na “comunidade dos singulares”. Na obra *O dicionário básico da Filosofia*, por exemplo, Japiassú e Marcondes apresentam-nos, além de uma descrição, as concepções deste conceito nas filosofias:

1. Disposição para agir. Exercício da atividade pessoal e consciente que resulta de um desejo e se concretiza na intenção de se obter um fim ou propósito determinado.
2. Conceito central da metafísica de Schopenhauer, desenvolvido sobretudo em sua obra *O mundo como vontade e representação*. Ela se manifesta na força cega da natureza e se encontra na conduta racional do homem.
3. Vontade geral: em um sentido político, originário principalmente de Rousseau, a vontade una e indivisível do corpo social considerada como um todo.
4. Vontade de potência: na filosofia de Nietzsche, princípio afirmativo da vida.
5. Para Kant, a boa vontade é o conceito fundamental da moral: consiste em escolher aquilo que a razão reconhece como bom, independentemente de sua inclinação, submetendo-se assim ao imperativo categórico do dever (JAPIASSÚ, H. MARCONDES, D. 1996, p. 272).

Pois bem, a menção dessas filosofias com ênfase no conceito de vontade, embora possuam suas especificidades e intencionalidades teóricas, corroboram em dois aspectos centrais, quais sejam: exercício pessoal e natural, como também um exercício consciente. Assim, não haveria uma vontade “despretensiosa” por mais natural que fosse sua causa motriz. Considerando estes pontos que pleiteamos serem elementos presentes nas várias filosofias, a vontade, pois, se apresenta como a força que nos impulsiona ao ato. E optamos pela perspectiva kantiana como ponto de partida, após esta contextualização, por enfatizá-la na perspectiva dos escritos de Hannah Arendt e de seus comentadores.

Iniciamos a presente explanação com a indagação sobre como a vontade se comporta frente ao pensamento e ao juízo, e, neste sentido, se o pensamento acarreta no discernimento

humano e se a vontade impulsiona o ato que, embora não o determine, não podemos pensar tais elementos como dissociados. Pelo contrário, é fundamental que, nesta perspectiva de leitura, a força que tal faculdade – a vontade neste caso – representa e o discernimento estabeleçam alguma relação. Não se trata de a vontade determinar o pensamento, mas perante a vontade, o discernimento ser capaz de atuar. Neste sentido, João Edson Gonçalves Cabral nos apresenta em sua dissertação *A problemática do trabalho humano em Marx e em Arendt: de atividade constituidora do humano ao resgate da dignidade da política*, o seguinte:

eis o impacto incontornável do material que reveste a teia de nossas relações humanas: as inúmeras vontades e interesses conflitantes, segundo Arendt, quase nunca permitem a realização dos objetivos da ação. Mas será que isto destitui a legitimidade e a relevância da ação? Na verdade, esta imprecisão e imprevisibilidade da ação, nos alerta a autora, possibilitam a produção de estórias, com a mesma naturalidade com que a fabricação produz coisas tangíveis. Esta passagem amplifica ainda mais o âmbito de diferenciação da fabricação (e indiretamente do trabalho) para a ação, na medida em que se a fabricação produz objetos (e o trabalho satisfaz as carências fundamentais à vida), a ação produz o homem, ou seja, a ação produz estórias, cria a nós mesmos como homens, como viventes que, através da ação, expressam seus feitos, exteriorizam impressões, correm riscos, assumem posturas, enfim, se ex-põem no mundo ao agirem, partilhando sua singularidade e revelando-a aos demais (CABRAL, 2013, p. 109).

A vontade, apresentada no pensamento em destaque, reverbera o quanto desafiador é o mundo humano. O desafio está posto na relação “entre” os homens, a que, com o falar e o agir de cada um, imprimem a conciliação que se faz fundamental na dimensão interpessoal. Em sua dissertação, Cabral evidencia a imprevisibilidade da ação humana justificada, entre outras coisas, pelas variadas vontades e conflitos de interesses existentes. Assim, na ênfase da filosofia de Hannah Arendt, expõe-se que a ação é responsável pela criação do próprio mundo humano, o qual reúne, além dos feitos, também as percepções, os riscos, os confrontos, os ajustes ou as conciliações, que corroboram no compartilhamento das várias singularidades na relação já enfatizada.

Entre os aspectos do mundo que é humano, mencionado por Cabral, percebe-se a vontade não como um elemento complicador, mas como um elemento necessário pelo qual os indivíduos se reconhecem e sendo conscientes e livres, se abrem e se permitem a uma relação. Daí é inevitável não sentir vontade, mas o sentimento (desejo), expresso pela vontade de algo e de outrem, carece ser refletido em compreensão, no modo de vivência e, conseqüentemente, na exposição. Por compreensão, é possível recordar o papel do pensamento nesta seara, ou seja, aquele que procede com o discernimento. Por vivência, a forma ou o modo frente ao discernimento de apresentação do que foi discernido. E, por fim, a exposição é em si a ação

humana. Esta exposição é indefinida e, instaurada pela imprevisibilidade, traz consigo além da tensão possível sobre a reação de outrem, também do novo que se instaura frente ao desconhecido que se revela. Nesse aspecto, nos apresenta Arendt (2001, p. 198):

o desígnio da ação varia e depende das circunstâncias mutáveis do mundo; identificar uma meta não é uma questão de liberdade, mas de julgamento certo ou errado. A vontade, vista como uma faculdade humana distinta e separada, segue-se ao juízo, isto é, à cognição do objetivo certo, e comanda então sua execução. O poder de comandar, de ditar a ação, não é uma questão de liberdade, mas de força ou fraqueza.

Arendt enfatiza a vontade como a força ou mesmo a ausência desta à medida que lida com a ação. De algum modo, se já o atribuímos uma aliança com o pensamento, também o poderemos relacioná-lo ao juízo. É possível dizer que ao indivíduo humano não houve pensamento frente à vontade. Mas não podemos conceber tal indivíduo como desprovido da vontade. Se no mundo existem sinais de opressão, de violência, de preconceito, existiram inúmeras vontades que deixaram de ser pensadas “na comunidade dos singulares”, que não foram permeadas pela dinâmica juízo-ação ou que infelizmente não alcançou a esfera do “entre”, pois embora acessível e convidativa, dela nem todes almejam e suportam, de fato, participar.

Ao refletir sobre o “Amor ao mundo”, Eugênia Sales Wagner nos chama atenção para a possibilidade de recusa humana a atividade de pensar. Se a compreendamos como uma possibilidade, é possível reiterar o que antes dissemos quanto a possibilidade de indisposição humana do pensamento frente à própria vontade. Importante frisar que tal questão não engloba somente o nível de qualidade da relação, mas sua própria condição existencial e, conseqüentemente, da dimensão política nela imbricada:

Arendt não está se reportando à atividade de pensar, mas à recusa em aderir. Ao sublinhar, ao final da primeira parte de *A vida no espírito*, que “pensar não nos leva a agir” sustentava a diferença entre essa atividade e a atividade da vontade: “a faculdade de ocasionar algo novo. Tornando-se um espectador e exercendo o papel de juiz, aquele que pensa não age; toma parte, contudo, nos acontecimentos políticos. A recusa em aderir torna-se política porque dela depende, também, em momentos de crise, o desenrolar dos fatos (WAGNER, 2006, p. 245).

A reflexão sobre a vontade permeia a questão do pensamento e do juízo, mas, sobretudo, também sinaliza o problema da liberdade em Hannah Arendt. Não à toa, no texto *O que é liberdade?*, a pensadora nos apresenta o conflito da vontade permeado pelo sentimento de querer e de poder. De algum modo, nos cabe o interesse não pelo mero exercício hermenêutico da vontade como um problema filosófico, mas na análise de

conjuntura aqui registrada em prol do esforço intelectual de também a identificarmos no cerne da questão “o que estamos fazendo”, como já pontuado neste trabalho, uma questão central na obra *A condição humana*. Segundo a pensadora:

vontade, força de vontade e vontade de poder são para nós quase idênticas; a sede do poder é para nós a faculdade da vontade na forma como ela é vivenciada e conhecida pelo homem em seu relacionamento consigo mesmo. (...) A necessidade que me impede de fazer o que sei e quero pode surgir no mundo, ou de meu próprio corpo, ou de uma insuficiência de talentos, dons e qualidades de que o homem é dotado por nascimento e sobre os quais ele tem tanto poder quanto sobre as demais circunstâncias; todos esses fatores, sem exclusão dos psicológicos, condicionam exteriormente o indivíduo no que diz respeito ao quero e ao sei, isto é, ao próprio ego; o poder que me faz face a essas circunstâncias, que liberta, por assim dizer, o querer e o conhecer de sua sujeição à necessidade, é o posso. Somente quando o quero e o posso coincidem a liberdade se consuma (ARENDDT, 2001, p. 207-208).

Arendt não despreza os sentimentos humanos, mas, no reconhecimento de suas forças, exprime o quão complexo²¹ se torna o mundo. Evidentemente, percebemos o domínio e a interação do próprio indivíduo no lidar com sua vontade e com os possíveis conflitos que venham a existir se houver soberania do próprio sentir, querer, fazer, mediante o que há na esfera do “comum”. De todo modo, por mais intrigante que seja, por mais conflituoso que tais elementos se apresentem frente à dimensão plural e ao que concebemos como “comunidade dos singulares”, é demasiadamente humana a visão conjuntural apresentada: no pensamento, a vontade como um problema.

Embora Hannah Arendt não tenha dedicado um tópico específico na reflexão sobre a vontade, na obra *A condição humana*, como assim fez com outros elementos tais como: domínio público, domínio privado, poder, aparência, *vita activa*, é possível identificar que a vontade participa da ação e, como tal, indiretamente, possui influência na dimensão política. Ela nos recorda que a palavra media a convivência humana, não a palavra como mera expressão linguística, mas como produto do confronto e do encontro humano, da conciliação de “querer”, do viver coletivamente, congregando sentimentos, ideias, e, também, do princípio orientador do comportamento humano. Assim sendo, para ela, “ser político, viver em uma *pólis*, significa que tudo era decidido mediante palavras e persuasão, e não força e

²¹ O adjetivo complexo aqui exposto não foi aplicado como vício de linguagem, mas atento à teoria da complexidade de Edgar Morin. Para ele, “*complexus* é o que está junto; é o tecido formado por diferentes fios que se transformaram numa só coisa. Isto é, tudo isso se entrecruza, tudo se entrelaça para formar a unidade da complexidade; porém, a unidade do *complexus* não destrói a variedade e a diversidade das complexidades que o teceram” (MORIN, 2014, p. 188). Na observância desta teoria, aplicada à filosofia de Hannah Arendt, assim enfatizamos no intuito de justificar – do ponto de vista da tecedura – os vários elementos conceituais desta filosofia que, por sua vez, atuam no reconhecimento do humano, da pluralidade e da dimensão política que o cerca.

violência. Para os gregos, forçar pessoas mediante violência, ordenar ao invés de persuadir, eram modos pré-políticos de lidar com as pessoas” (ARENDT, 2016, p. 32).

Chama-nos atenção o modo como Arendt apresenta a violência como uma dimensão pré-política, com base na tradição helênica, sobretudo, quando nos desperta o entendimento de que se há violência, ainda não há política, ainda que a palavra é condição indispensável para que a política exista. Assim, persuadir é convidar todo e qualquer querer para o estabelecimento de um querer que seja coletivo. De igual maneira, é reunir as várias vontades na “comunidade dos singulares”, que, em comunhão, provocam a existência de uma vontade plural.

Não à toa, a reflexão acerca da vontade não sobrevive sozinha. Ela precisa ser refletida tanto com a liberdade como com a ação. Para Arendt, “a ação, enquanto determinada, guia-se por um desígnio futuro cuja conveniência foi percebida pelo intelecto antes que a vontade o intentasse, motivo porque o intelecto depende da vontade, já que apenas a vontade pode ditar a ação” (2001, p. 198). A conjuntura justifica não somente a existência de um conceito, mas a sua sobrevivência dentro de uma lógica discursiva e, sobretudo, de uma teoria política. A vontade, como força para o agir, traz consigo um caminho de possibilidades para o novo, que, embora imprevisível, é indispensável para o estabelecimento da condição humana celebrada na pluralidade presente no mundo dos homens. Nesta linha de raciocínio, nos apresenta Schio (2012, p. 129): “para começar algo novo é preciso ter em mente aquilo que se deseja fazer, e que principia uma nova série. Isso é possível porque a vontade, ao tratar do futuro, ocupa-se com algo aberto à mudança, com coisas que não estão decididas previamente, nem são definitivas”.

A vontade como faculdade convida o futuro a se fazer presente mediante a força que esta possui, e, mediante a liberdade e a ação, ocupa-se do novo no mundo humano, enquanto adjetivo, mas também enquanto condição de possibilidade. É mister ressaltar que este novo, aliado à liberdade, pressupõe e expõe no mundo a própria pluralidade. O outrem que se apresenta, o outrem que reclama sua presença e, também, o outrem que requer atenção é em si e na própria relação o convite, a justificativa e a condição fundamental para que a nossa atenção, a nossa presença e o nosso ser possam dessa dinâmica participar. Afinal, não é no pressuposto individual, mas no reconhecimento da individualidade (onde a vontade reside), que – em comunhão com tantas outras na dialogicidade que defendemos enquanto princípio e ação – a teoria política se fundamenta. Com isso, vontade, liberdade e ação requerem uma especial atenção em nossa construção teórica.

4.3 VONTADE, LIBERDADE E AÇÃO NA TEORIA POLÍTICA DE HANNAH ARENDT

Em que medida a vontade, a liberdade e a ação concernem para compreensão da condição humana na teoria política de Hannah Arendt? Essa questão é própria do presente trabalho, mas não à toa, se reporta à teoria política de Hannah Arendt quando concebe a vontade como uma atividade capaz de impulsionar o novo, nos fundamentos da liberdade e da pluralidade, que caracterizam a ação dos indivíduos no mundo. Deste modo, em Arendt (2001, p. 198)

O desígnio da ação varia e depende das circunstâncias mutáveis do mundo; identificar uma meta não é uma questão de liberdade, mas de julgamento certo ou errado. A vontade, vista como uma faculdade humana distinta e separada, segue-se ao juízo, isto é, à cognição do objeto certo, e comanda então sua execução. O poder de comandar, de ditar a ação, não é uma questão de liberdade, mas de força ou fraqueza.

A vontade torna-se um convite à reflexão de que ao indivíduo não cabe a retaliação da sua capacidade de querer, concebendo-a, neste caso, como sinônimo de vontade. No entanto, caberá o pensamento sobre tal querer. Afinal, será ele o responsável por esclarecer a pertinência, a abrangência, e, até mesmo, as possibilidades do compartilhamento frente aos demais indivíduos. Ora, a vontade por si mesma é insuficiente, por mais potente que seja. Não é cabível “iniciar coisas novas” pelo simples fato, inclusive, impulsivo ou mecânico, caso não haja uma reflexão que justifique ou um sentido que ampare a existência do novo. Neste sentido, na obra *Ética, responsabilidade e juízo* em Hannah Arendt, a autora dedica-se a refletir sobre vontade quando enfatiza elementos tais como singularidade e ação. Inevitavelmente, a liberdade e a ação tornam-se partícipes neste mundo plural, ou seja, o mundo dos homens. Para Assy (2015, p. 118),

ao menos dois atributos podem ser destacados na abordagem arendtiana da faculdade da vontade: tanto a capacidade de iniciar algo novo, de pura espontaneidade, quanto a capacidade de decidir, o poder da livre escolha (*free choice*). A chave da noção de liberdade em ambos predicados reside no fato de que “nada além da vontade é a causa total da volição [*nihil aliud a voluntate est causa totalis volitionis in voluntate*].

A abordagem em destaque nos apresenta uma perspectiva além da que já apresentamos, isto é, da vontade como a atividade que ocasiona o aparecimento do novo no crivo do agir humano. Desta vez, uma vontade capaz de decidir por sua aproximação com a liberdade. Assim sendo, é importante estar atento que nem sempre o indivíduo opta pelo agir, mesmo que venha querê-lo. Por isso a enfatizamos – a vontade – na relação liberdade-ação. Quando ressaltamos a capacidade de agir atrelada à vontade, também expomos a

imprevisibilidade do próprio humano. Ele poderá sentir algo ou querer algo, mas agir de forma contrária a própria volição. Também, a razão poderá orientar algo que a ação não reflita em concordância. Por isso, justificamos o juízo nesta lógica de conjuntura como um conceito entre os já apresentados – vontade, pensamento, liberdade e ação – elementos independentes, mas possíveis de haver correlação na teoria política arendtiana.

Sobre a relação vontade e liberdade, nos reportamos aos próprios indivíduos no tocante ao viver com, a estabelecer relações, a se fazer presente e pertencente ao que já conceituamos como mundo ou como universo plural. Sem o “eu”, mas sem o outrem, não teríamos a necessidade de pensar e de agir mediante o amparo do juízo e da própria liberdade. Simplesmente, como um ato espontâneo, mas puramente determinado biologicamente, o agir seria a “materialização do querer ou da vontade”. Para que isso acontecesse não precisaríamos nos reportar ao Jardim do Éden, por exemplo, quando metaforicamente um homem era o homem, ao mesmo tempo que soberano, exclusivo como único em todas as vertentes. Para Arendt (2016, p. 233), “estar isolado é estar privado da capacidade de agir. A ação e o discurso necessitam tanto da presença circunvizinha de outros quanto a fabricação necessita da presença circunvizinha da natureza”. A grande ironia dessa percepção de Arendt é que, mesmo em uma era ou um tempo como o recorte hodierno, é possível sermos Adão em um jardim que já não é mais o Éden das Sagradas Escrituras.

De algum modo, a ênfase de Hannah Arendt na obra *A condição humana* é um convite, tanto na observância da vida humana representada pelo labor quanto da atividade humana representada pelo trabalho. O animal *laborans* e o *homo faber* são a exemplificação, materializada em cada feito e acontecimento, da condição humana e, conseqüentemente, do mundo dos homens: “os processos biológicos do corpo humano, o crescimento, o metabolismo e a decadência estão ligados “às necessidades vitais produzidas e colocadas no processo da vida pelo labor. O mundanismo é a condição que corresponde à atividade do trabalho ou fabricação”, diz Young-Bruehl (1997, p. 286). O interesse em refletir o que “estamos fazendo” é o interesse pela reflexão sobre o que somos ou no que podemos nos tornar. Não é uma filosofia pragmática, mas, sobretudo, existencial. De igual maneira, é uma filosofia dialógica. A dialogicidade evidencia-se na relação “entre” os homens presente na própria teoria como pluralidade. De algum modo, a ênfase do cuidado com o mundo nada mais é senão a ênfase pela valorização das questões que permeiam o próprio humano.

O interessante na concepção de pluralidade em Hannah Arendt é sua exposição de tornar o homem distinto e igual a tantos outros, e também de chamá-lo à responsabilidade, visto que conceber a diferença sem permitir-se ao respeito é inútil. “A pluralidade humana,

condição básica da ação e do discurso, tem o duplo aspecto da igualdade e da distinção” (ARENDR, 2016, p. 217). A pluralidade pressupõe a sobrevivência das diferenças e a relação de todas elas na dinâmica entre a liberdade e a ação na comunhão da “comunidade dos singulares”. A presença e a permanência nesta comunidade também abrangem a vontade em estar e ser.

Sobre a relação liberdade e ação, a pensadora deixa claro que a liberdade não pode ser condicionada: “para que seja livre, a ação deve ser livre, por um lado, de motivos e por outro, do fim intencionado como um efeito previsível” (ARENDR, 2001, p. 198). Cabe-nos refletir que um suposto condicionamento contrariaria o próprio princípio da disposição de decidir de forma incondicionada. É óbvio que toda ação ou qualquer tomada de decisão pressupõe um querer e pode ser permeada por uma intencionalidade, o que significa dizer que não há uma tomada de decisão despreziosa, por mais ingênua que seja. No entanto, uma coisa é agir de acordo com um querer e uma intenção prévia, enquanto outra coisa é agir mediante o atendimento de uma coerção, seja ela do nível que for. Por isso, é fundamental não somente querer, mas poder efetivar o que se quer. A vontade não precisa determinar a ação, embora a impulsione. Mas, na liberdade que permeia a existência humana, o querer requer sua autonomia, mesmo que seja para o não-querer. O que não pode ser concebido é o não poder porque a vontade assim determinou e o fez de forma soberana. Neste contexto,

É como se o eu-queiro imediatamente paralisasse o eu-posso; como se, no momento em que os homens quisessem a liberdade, eles perdessem a capacidade de ser livres. No acirrado conflito com os desejos e intenções mundanos dos quais o poder da vontade deveria liberar o eu, o mais provável ganhador era a opressão. (...) Seja como for, o que comumente entendemos por vontade desse conflito entre um eu executante e um eu que quer, da experiência de quero-e-não-posso, o que significa que o que quero, não importa o que seja desejado, permanece sujeito ao eu, ricocheteia sobre ele, aguilhoa-o, incita-o mais, ou é por ele arruinado. Por mais longe que a vontade de poder possa alcançar, e mesmo que alguém possuído por ela comece a conquistar o mundo inteiro, o quero não pode jamais desvencilhar-se do eu; permanece sempre a ele ligado, e na verdade sob seu jugo. Essa submissão ao eu distingue o quero do penso, que também se dá de mim para mim, mas em cujo diálogo o eu não é o objeto da atividade do pensamento (ARENDR, 2001, p. 210-211).

Quando Arendt traz em questão que, na vontade de liberar a si, a opressão se sobressai, reporta-se possivelmente a própria avaliação sobre o fazer em relação ao querer. A abordagem de Hannah Arendt sobre o querer e o poder, de algum modo, traz no cerne da questão o próprio “eu”. Mas o “eu” arendtiano não sobrevive isolado. Este é o reflexo de cada indivíduo chamado por sua filosofia e pela teoria política a ocupar o espaço comum, a adentrar a esfera do entre, da pluralidade. Não por acaso, não se pode, segundo a autora, haver

um afastamento do “eu” e do próprio querer. E não havendo a possibilidade do afastamento, tampouco a submissão do “eu”, evidencia-se o querer e o pensamento neste convite dialógico. A exposição do querer e da vontade se conciliam, não podendo ser concebidas como sinônimos no crivo arendtiano. Segundo Schio (2012, p. 132):

a vontade, sendo a força que unifica e liga, pode ser concebida como a ‘fonte da ação’. Ela orienta a atenção dos sentidos, controla as imagens impressas na memória e fornece ao intelecto o material para compreensão. Enfim, a vontade prepara o terreno no qual a ação pode se dar, entende Arendt (VE, 660). Quando o querer estiver em seu ápice, ele espalhará um sentimento de força generalizada no espírito humano, que será agregado ao poder da vontade. E, nesse momento, retorna a questão da liberdade da vontade, ou seja, no momento de definir a questão entre o querer e o poder, entre o querer e o fazer.

A exposição de Schio é pertinente e didática, enquanto nos esclarece que querer e vontade não são pleonasmos ou vícios de linguagem quando o expomos na perspectiva de uma teoria política em Hannah Arendt. A exposição do querer como distinta da vontade não acontece, portanto, por acaso. Mas se reiteramos a vontade como a força que impulsiona o agir humano, ou que como o pensamento em destaque aborda “prepara o terreno no qual a ação pode se dar”, o querer vem, portanto, em auxílio de modo a agregar força no espírito humano, possibilitando, em efetividade, o que até então residia na vontade e no querer.

Hannah Arendt em *A condição humana* e, de forma específica, na abordagem do animal *laborans* e do *homo faber*, apresenta-nos as questões próprias da natureza e da intervenção humana, a saber que este não se dissocia completamente daquele, embora tenhamos em cada indivíduo a representação de cada dimensão. Mas as características são importantes e expostas pela pensadora para compreendermos os possíveis limites, não de cada indivíduo porque isso é incalculável, mas das características deste indivíduo naquilo que podemos conceber como condição existencial, ou seja, *laborans* ou *faber*.

Para Arendt (2016, p. 178), “o *homo faber* é realmente amo e senhor, não apenas porque é o senhor ou se estabeleceu como senhor de toda a natureza, mas porque é senhor de si mesmo e de seus atos”. A concepção do indivíduo como senhor de si e dos próprios atos é também uma forma de evidenciar não o querer por querer ou vontade por vontade, mas da consciência perante as próprias escolhas, que, de algum modo, se não refletem o atendimento ao que se quer, denuncia o atendimento por via da liberdade. Na liberdade do ato, há a possibilidade de contrariar a própria vontade, mas não pode haver a isenção de responsabilidade pelo que se faz.

É preciso recordar que *solitude* não é solidão. O pensamento consigo é uma forma de pensar, que não exclui o respeito, o reconhecimento perante o outro e até mesmo a responsabilidade, porque, em um exercício marcado pela *solitude*, o outro não nos aparece de forma explícita. Quando Arendt faz menção à Alegoria da Caverna de Platão, por exemplo, deixa claro, na obra *A condição humana*, que não é necessariamente a presença física o elemento primordial para aflorar a preservação do espaço comum ou da esfera interpessoal; porém, a intencionalidade, neste momento, presente no exercício da *solitude*, que presentifica em nós ou na nossa reflexão os demais. Afinal, “estar em solitude [*solitude*] significa estar consigo mesmo; e, portanto, o ato de pensar, embora possa ser a mais solitária das atividades, nunca é realizado inteiramente sem um parceiro e sem companhia” (ARENDRT, 2016, p. 93).

Já estabelecida a distinção entre vontade e querer, entre vontade e pensamento, cabe-nos também distinguir vontade e livre-arbítrio, porque não se pode negar a relação da vontade com o agir humano livre. A vontade não existe por acaso. E como possui a capacidade por iniciar algo novo, sabemos que tem influência em cada indivíduo na tomada de decisão ou propriamente no agir humano. Mais uma vez, nos aproximamos da leitura e exposição acerca de tais elementos conforme interpretação de Schio (2012, p. 133):

A vontade recebe os dados dos desejos, da razão e do intelecto, e também aqueles apreciados pelo juízo. Após, o livre-arbítrio entra em cena, escolhendo uma das alternativas. A vontade divide a alternativa em positiva (“quero”) e negativa (“não quero”). Ao unir-se novamente, ela gera o impulso para o agir, atuando, nesse caso, em nível prático, externo, de ligação entre a vida contemplativa e a ativa. O livre-arbítrio, nessa concepção, é portador de liberdade de escolha, da possibilidade de optar entre as diversas alternativas, desde que passíveis de serem realizadas. E nesse sentido, ele apenas permite a continuidade dos acontecimentos. A vontade livre, por seu turno, é o poder de comandar a execução ou não dos atos, abarcando o livre-arbítrio em seu interior.

A compreensão da vontade e do livre-arbítrio é, por fim, um esforço por entender que a vontade apresenta as possibilidades, porque não é limitada e nem tão pouco calculável, mas auxiliada pelo livre-arbítrio, que, por sua vez, apresenta as escolhas possíveis, temos, pois, a vontade livre. A vontade livre se faz presente na materialização do ato, vislumbrado em possibilidades (vontade) e amadurecido por uma escolha (livre-arbítrio). Entretanto, de nada se justificam os conceitos se não os vislumbrarmos na esfera da responsabilidade e do cuidado do homem consigo e com a comunidade que participa. Enfim, a responsabilidade e o cuidado de cada indivíduo com o mundo, o mundo humano.

O estudo da vontade, da liberdade e da ação consolida e fortalece a arquitetura conceitual da ação humana como atividade política. Essa ação, mais uma vez carece do

pensamento e do juízo, não para que exista, mas para que tenha um sentido construído, uma teleologia que justifica cada elemento mencionado no intuito de vislumbrarmos também nossa resposta como chave de compreensão da condição humana. Não como uma mera insistência, mas como uma opção racional e sistemática, evidenciaremos a pluralidade como locus privilegiado de encontro e de relação dos elementos aqui expostos.

4.4 A RELAÇÃO ENTRE PENSAMENTO E JUÍZO NO CRIVO DA PLURALIDADE

A explanação de uma teoria política em Hannah Arendt, a partir da compreensão acerca da condição humana, e na ênfase do encontro entre os indivíduos, tem se apresentado como uma perspectiva teórica que se consolida e agrega vários elementos concebidos no âmbito filosófico, tais como: vontade, liberdade, palavra, ação, e, também, o pensamento e o juízo. Com base na obra *A condição humana*, aproximamos de nossa leitura aspectos já abordados pela pensadora no intuito de vislumbrar uma compreensão acerca “do que estamos fazendo”, considerando os acontecimentos e eventos humanos. Como um mantra, a questão nos acompanha, mesmo em abordagens conceituais, para também nos indagar sobre chaves de leituras nas quais vislumbramos também uma resposta ao “mundo dos homens”. Aparentemente, este mundo dos homens ressoa como um pleonasma, à proporção que justificamos e delimitamos o mundo como já sendo o lugar da experiência humana refletida na ação por via da pluralidade que caracteriza o respectivo mundo.

Ao trazer para a investigação o mundo dos homens, trazemos também elementos considerados em nossa leitura como fundamentos da teoria política arendtiana. Assim o são porque carregam em sua gênese os elementos que justificam nosso interesse pelas categorias pensamento e juízo. Estes princípios são: a dignidade da vida, o respeito ao outro, a relação humana. Sendo assim, nos aproximamos da teoria política para pensá-la além de uma área de abrangência; porém, como condição *sine qua non* da condição humana de habitar o espaço do “entre”. Destarte, nos reportamos ao pensamento e ao juízo, conforme exposto por Glauton Varela em sua tese, para mais uma vez nos aproximarmos da perspectiva arendtiana:

podemos perceber como Arendt compreende pensamento e juízo numa relação complementar. Sem o pensamento o juízo paralisa-se nas crenças e doutrinas estabelecidas, e o pensamento sem juízo se perde na mera especulação. O pensamento assegura que o juízo possa ir além de sua face determinante e possa se efetivar como reflexivo, mas além disto, pelo pensamento os novos paradigmas propostos pelo juízo sejam continuamente revisados. Por sua vez, pelo juízo, o pensamento participa de um processo crítico que não se limita a abstrações, mas se envolve decisivamente com os

assuntos humanos (DI PEGO, 2019, p. 229-230 citado por ROCHA, 2020, p. 98/99).

A relação complementar estabelecida entre pensamento e juízo é fundamental para entendermos, segundo a exposição em destaque, os riscos que cada elemento possui em não serem concebidos em uma dinâmica de inter-relação, bem como sem uma perspectiva de análise de conjuntura. Sem a relação entre os elementos, cada qual se torna limitado em sua própria atividade. O pensamento sem juízo torna-se prisioneiro das suas crenças e, por outro lado, somente através da aliança com o pensamento, o juízo adquire uma dimensão reflexiva. Isto é, na relação entre pensamento e juízo, reiteramos o quão importante é a pluralidade como atividade que reflete as ações dos indivíduos. Afinal, essa relação existe e é provocada à medida que tenho outrem para confrontar-me e, também, me possibilitar uma autoavaliação mediante o encontro de ideias e exposição das falas.

O pensamento e o juízo, pois, requerem a presença da fala para atuarem na perspectiva teórica plural e, conseqüentemente, política. Conforme exposto na obra *O que é política?*, a pensadora apresenta-nos que “a mais importante atividade para o ser-livre desloca-se do agir para o falar, da ação livre para a palavra livre” (ARENDRT, 2017, p. 56). Não se trata simplesmente da ênfase da liberdade ou dela como algo independente, mas da palavra que liberta por possibilitar a presença e a presentificação dos indivíduos em um espaço comum. É a palavra, no reconhecimento livre da relação interpessoal, que possibilita aos indivíduos manifestarem os pensamentos e confrontá-los com tantos outros que ali também desejam ora se manterem firmes, ora se manterem alinhados em uma dinâmica plural e unificada.

A relação pensamento e juízo, no crivo da pluralidade, lida com os assuntos humanos porque expõe e congrega, na esfera “entre” os próprios indivíduos, suas ações. No reconhecimento da pluralidade, como expõe Arendt, principalmente na ideia de afirmação da própria relação interpessoal e da comunhão entre os diferentes possíveis através da fala, percebe-se o quão necessária é a atividade esclarecedora do pensamento frente à atividade do juízo, que consolida a existência da “comunidade dos singulares” na ação política. Afinal, já nos alerta a pensadora:

A imprevisibilidade, que o ato de fazer promessas dissipa ao menos parcialmente, tem uma dupla natureza: decorre ao mesmo tempo da “obscuridade do coração humano”, ou seja, da inconfiabilidade fundamental dos homens, que jamais podem garantir hoje quem serão amanhã, e da impossibilidade de se preverem as conseqüências de um ato em uma comunidade de iguais, onde todos têm a mesma capacidade de agir. (...) A impossibilidade de permanecerem como senhores únicos do que fazem, de conhecerem as conseqüências de seus atos e de confiarem no futuro é o preço que pagam pela pluralidade e pela realidade, pela alegria de

coabitarem com outros em um mundo cuja realidade é assegurada a cada um pela presença de todos (ARENDDT, 2016, p. 302).

Quando Arendt expõe o preço da pluralidade e traz consigo a realidade dos homens ela contextualiza, de modo fundamental e na prática, os elementos constitutivos da teoria política e da própria condição humana. A coabitação traz alegria, mas também responsabilidade. Coabitar no mundo humano é permitir-se ser sendo com todos os outros, ou mesmo, no ser com outros, sentir-se pertencente sem a anulação de si próprio. Não há um segredo ou mistério, há pessoas; e com elas há a imprevisibilidade da ação, bem como a capacidade de instaurar o novo no mundo e ressignificar o que foi dito e feito. A filosofia em questão, na ênfase da teoria política frente à seara da pluralidade, chama-nos a atenção para o comprometimento humano com o pensar, com o querer e com o julgar, atividades da mente que posteriormente serão refletidas através da obra *A vida do espírito*. Deste modo, insistimos em conceber a condição humana através da relação entre pensamento e juízo no crivo da pluralidade, conforme nos aponta a obra *A condição humana* na especificação sobre a atividade de cada indivíduo:

(...) só o homem, porém, é capaz de exprimir essa distinção e distinguir-se, e só ele é capaz de comunicar a si própria e não apenas comunicar alguma coisa – como sede, fome, afeto, hostilidade ou medo. No homem, a alteridade, que ele partilha com tudo o que existe, e a distinção, que ele partilha com tudo o que vive, tornam-se unicidade, e a pluralidade humana é paradoxal pluralidade de seres únicos (ARENDDT, 2016, p. 218).

O reconhecimento da distinção humana, quando pensada na perspectiva da pluralidade enfatizada por Arendt, nos aponta aspectos comuns e compartilhados pelos homens, à medida que também são utilizados e responsáveis por distingui-los. De algum modo, a distinção valoriza cada indivíduo. No entanto, anuncia e denuncia a importância da habitação compartilhada. Nela, a fala e a ação materializam o espaço “entre” os homens e tudo o que nele acompanha. Arendt traz a sede, a fome, mas também o afeto, a hostilidade, o medo, ou seja, aspectos da condição biológica e do que consideramos da condição demasiadamente humana. De forma consciente, apresenta o homem em sua natureza terrestre, como tantos outros seres vivos, mas na ênfase de outros aspectos vivenciados e externalizados por cada um, também o associa ao mundo comum, o tão conhecido mundo dos homens, que transcende as condições de viver e as de sobreviver na Terra enquanto espaço físico.

Pela relação inter-humana, por sua vez, encontramos o modo característico da teoria política arendtiana de denunciar a impossibilidade humana de construir-se em solidão. Não à toa, evidenciamos o âmbito da pluralidade como reflexo da ação dos homens no espaço

comunitário. Na partilha do que se tem, mas também no que se é, os indivíduos qualificam a própria existência e o pertencimento no mundo. Sem fixar-se em princípios axiológicos, essa qualificação é nosso modo de enfatizar a pluralidade paradoxal mencionada por Arendt. Ser único e plural, ou sendo plural sem perder a individualidade, é a tecedura constitutiva da teoria política que vislumbramos como condição humana.

No crivo da pluralidade, o pensamento e o juízo também lançam bases de compreensão das atividades posteriormente refletidas por Arendt em *A vida do espírito*. Percorrendo esse itinerário teórico e hermenêutico, reiteramos a necessidade de debruçarmos nosso olhar sobre o pensar, o querer e o julgar, não os concebendo como meros constructos teóricos, porém, como atividades da mente, as quais também consolidam e fortalecem o agir humano, as palavras dos homens e a construção de sentido comunitário do mundo. Pensar, querer e julgar, na perspectiva da teoria política, tornam-se uma tríade que também atuam na tecedura responsável por tornar o mundo dos homens no que já o compreendemos como sendo comum a todos.

5 PENSAMENTO E JUÍZO EM A VIDA DO ESPÍRITO

A obra *A vida do espírito*, inconclusa devido o falecimento de sua autora, assinala a reflexão arendtiana acerca das atividades da mente. Com isso, na ênfase destas atividades – pensar, querer, julgar – ressaltamos, sobretudo, a relação pensamento-juízo e suas implicações no presente para compreendermos a condição humana a partir das atividades mentais. Tal compreensão, por sua vez, torna-se um convite à reflexão insistente sobre o “que estamos fazendo” aliado à obra mencionada, as categorias anteriormente discutidas, vontade e liberdade, reforçam este ensejo. Desta vez, o juízo terá sua aproximação com o “gosto”, já que cada vez mais fazemos questão de enfatizar a teoria política como aquela que identifica e permite a construção do âmbito comum no mundo dos homens. Segundo Young-Bruehl, (1997, p. 292-293):

Hannah Arendt, de um ponto de vista consideravelmente mais mundano, mantinha uma vigilância à ação. Ela formulou a pergunta sobre o significado da ação humana, vigiando as palavras e os feitos dos homens. (...) quando começou a trabalhar em *A vida do espírito*, disse que estava retornando ao seu “primeiro *amour*”, a filosofia. A variação final de seu tema sobre a ação foi executada no livro *A vida do espírito*, em seções chamadas “O pensar”, “O querer” e “O julgar”. Em sua preocupação com o segundo modo de pluralidade humana – estar consigo mesmo – o princípio e o fim do pensamento político de Arendt mostram por si mesmos serem a mesma coisa. O que ligava seu pensamento era o amor que chegara a compreender como o que une o eu e os outros – o *amor mundi*.

Para Arendt (2017, p. 89), “os princípios pelos quais agimos e os critérios pelos quais julgamos e conduzimos nossas vidas dependem, em última instância, da vida do espírito”. Essa afirmação, de caráter tão factual, repercute a sensibilidade da pensadora sobre a necessidade de reflexão acerca da própria existência. Atentar-se ao princípio, mas aproximá-lo da ação e do juízo, é valorizar a condição humana plural, ou seja, reconhecer que aquilo que nós fazemos e da forma como pensamos não causa efeito somente a si, mas abrange a comunidade na qual fazemos parte. Este sentimento de pertença é, pois, o reconhecimento acerca do mundo dos homens. Também, inevitavelmente, um convite à responsabilidade, ao respeito e à dignidade, que deve caracterizar a relação interpessoal e, conseqüentemente, fundamentar o espaço “entre” humanos.

A reflexão sobre as atividades do espírito torna-se um grande desafio perante uma cultura no qual o sentido de comunidade cada vez mais é escasso, em que o individualismo e a lógica da sobrevivência única imperam sobre a própria atmosfera que reúne, mesmo superficialmente, aqueles que parecem ser iguais. Ao falar de comunidade, nossa pretensão é

distanciarmos do modo comum de conceber tal conceito como uma mera aglomeração ou conjunto de pessoas. Por comunidade, nos aproximamos da perspectiva judaica²² de conceber que:

este novo sentido de comunidade não repousa mais sobre o “ter em comum” (*Gemeinsamkeit*), sobre propriedades objetivas, como costumes, ligação legal ou outra característica da comunidade primitiva. (...) não se baseia sobre um “estar-com” estático, mas dinâmico; não sobre homens semelhantes, feitos, formados e ordenados de modo semelhante, mas sim sobre pessoas que, formadas e ordenadas diferentemente, mantêm uma autêntica relação entre si (BUBER, 2008, p. 87).

Assim, a comunidade que enfatizamos é aquela que, na reunião de cada indivíduo, há a construção de um sentido comum e de uma relação independentemente das diferenças existentes ou do nível de afinidade entre os membros ou indivíduos. No retorno ao princípio presente, citado por Hannah Arendt, identificamos o *télos*, ou seja, a intencionalidade tão necessária para congregar, manter e consolidar o mundo dos homens. Afinal, não se trata de um manual sobre a convivência, mas, sobretudo, sobre a finalidade do mundo dos homens e os acontecimentos e eventos humanos.

Mas, no retorno à obra arendtiana em questão, cabe-nos uma indagação: O que é o espírito? A própria pensadora nos responde: “O espírito é apenas aquilo que ele faz de si mesmo e a si mesmo, realmente realizando o que (potencialmente) ele é. Para começar, isso deixa incidentalmente sem resposta a questão sobre quem faz a potencialidade do espírito” (ARENDR, 2017, p. 108). Pela presente definição, identificamos que o espírito é o princípio da ação, embora Arendt nos apresente que “a própria essência [do espírito] (...) é a ação” (ARENDR, 2017, p. 109). Assim sendo, identificamos o espírito como atividade, dinâmica viva da mente, que se efetiva na ação humana.

De algum modo a obra *A vida do espírito* repercute o próprio interesse de Arendt pela vida dos homens, presente e analisada também em outras obras, como por exemplo, *A condição humana*. Em uma relação complementar, identificamos que enquanto uma obra aborda os fundamentos do mundo dos homens através do princípio da *vita activa* (que reúne em si o trabalho, a obra e a ação), a outra, por sua vez, aborda os fundamentos da ação humana através das atividades mentais (pensar, querer e julgar). Esta dinâmica relacional nos justifica o zelo conceitual de Arendt acerca não somente do fazer humano, mas dos elementos

²² A perspectiva comunitária, baseada no judaísmo, não é aleatória. Mas busca aproximar-se da cultura na qual Hannah Arendt pertencia e teve sua infância influenciada por este modo de conceber o “mundo”, sem fixar-se nas particularidades e nos eventos políticos e culturais que abrangiam a realidade judaica na vida da pensadora. Para aprofundar este tema, sugerimos o capítulo 1 da obra *Hannah Arendt: por amor ao mundo*, de Elizabeth Young-Bruehl (1997).

ativos do próprio, em prol de melhor compreender o mundo, e do que enfatizamos como condição humana, que neste momento parecem ter uma única identificação.

Ao nos depararmos com as atividades da mente, também chamamos atenção para o quão é perigosa a ausência de tais atividades no mundo dos homens. Afinal, o pensar, o querer e o julgar possuem um fundamento filosófico, e produzem efeitos mediante a ação humana. Não tratamos apenas da ausência, mas do ponto de vista axiológico, da própria qualidade humana de construir-se no mundo enquanto espaço comum que abriga a esfera “entre” os homens, honrando valores como respeito, dignidade e liberdade. Daí a utilização do pensamento, por exemplo, para ações que não condizem com os valores mencionados é tão preocupante quanto a própria ausência conforme mencionamos. Nesta perspectiva, “a pessoa que não reflete é a mais perigosa, pois “o mal não é o ponto de fuga raro de uma malignidade e de uma perversidade excessivas, ele é simplesmente a consequência da atrofia das faculdades humanas por excelência, que são o pensamento e o juízo”, momento no qual há a demissão da responsabilidade pelas ações praticadas” (SCHIO, 2012, p. 64).

Conforme exposto pela pesquisadora Sônia Schio, a demissão da responsabilidade, justificada pela ausência do pensamento e do juízo, é algo sério por se tratar do descomprometimento de um indivíduo perante seus pares, mas, principalmente, da anulação que este faz do mundo ou mesmo da indiferença e do desreconhecimento deste espaço como pertencente, inclusive, a si. Por isso insistimos que uma reflexão desta natureza lança suas bases à compreensão da condição humana e da evidência da pluralidade e do mundo, agora problematizados sob os aspectos das atividades mentais.

Se por um lado interessa-nos saber “o que estamos fazendo”, também é de interesse filosófico refletirmos acerca das atividades mentais que fundamentam o agir humano. Não por acaso, a *vita activa*, apresentada por Arendt como “a mais antiga preocupação da teoria política” (ARENDR, 2017, p. 20), sinaliza o caráter público, colaborativo e interpessoal que justifica o fazer no mundo dos homens. De algum modo, o fazer reflete o ser, afinal, quando a arrogância, o preconceito, a opressão e a violência configuram-se como realidades, não refletem somente ações caracterizadas por desvalores, mas infelizmente expõem uma humanidade em ruínas.

Em *A vida do espírito*, o pensar, o querer e o julgar são mais que categorias, pois, no estudo hermenêutico ou em uma análise de conjuntura, enfatizam a sensibilidade de Hannah Arendt, para mediante as atividades mentais ou conforme a atividade do pensamento na condição contemplativa, analisar a força desta atividade perante o mundo. O pensamento para nossa autora não se dissocia do discurso. Para ela, “pensamento e discurso antecipam-se um

ao outro” (ARENDT, 2017, p. 48). Ora, se por um lado o discurso externaliza o pensamento vivo no mundo, o querer e o julgar, por sua vez, atuam na relação pensamento-discurso de modo à presentificar no mundo o próprio homem. Neste sentido,

trata-se de um pensamento que sempre parte da relação entre homens e mundo, da pluralidade à qual somos sempre vinculados e do mundo que se mostra para nós e sempre nos condiciona em alguns aspectos. (...) O modelo arendtiano, por sua vez, busca ancorar o pensamento no mundo, resguardando, todavia, a sua autonomia, no mesmo movimento em que faz um elogio do valor da superfície, da dignidade da aparência, isto é, do fato de que o mundo e os assuntos humanos não precisam ser ordenados a partir de fora. Não há um valor ontológico superior proveniente do pensamento com relação ao mundo (DIAS, p. 2019, 222).

Aos homens não cabe somente a imersão no mundo, de forma colaborativa e na construção do sentido de pertencimento; mas a identificação com o mundo que antecede, seduz e engloba o próprio indivíduo neste pertencimento. A leitura em destaque é feliz quando engloba o mundo e os assuntos humanos como intrínsecos. A própria pensadora nos diz que “o espírito do homem – seus interesses e suas faculdades – é afetado tanto pelas mudanças no mundo, cuja significação ele examina, quanto e talvez de forma até mais decisiva, por suas próprias atividades” (ARENDT, 2017, p. 318). Ora, a concepção de um mundo em transformação é a afirmação de que o indivíduo perpassa pelo mundo e o mundo transcende os indivíduos enquanto mundo dos homens.

A aproximação do mundo e dos assuntos humanos é o *modus* arendtiano de trazer como importante o fazer humano, o ser pertencente a este mundo. Quais seriam os assuntos humanos? Independente destes ou da diversidade que os caracterizam, de algum modo, o interesse por estes assuntos é o interesse pela vida humana na Terra e pelo mundo em si. Se a vida do espírito reflete a atividade do pensamento, o querer se aproxima da vontade livre deste pensamento e do discernimento deste pensamento frente à ação através da atividade da faculdade do juízo. Daí será fundamental uma investigação acerca do pensar no mundo, do querer no mundo e também do julgar no mundo. Se em *A condição humana* a *vita activa* era enfatizado por Arendt, desta vez, em *A vida do espírito*, a condição contemplativa da vida – a partir do estudo das faculdades da mente – é a opção da pensadora por empreender seu interesse pelas questões acerca dos homens. Nos recorda Fry (2018, p. 119) que:

na introdução de *A vida do espírito*, Arendt postula que a faculdade de discernir o certo do errado pode estar conectada à ausência do pensar e, portanto, o pensar pode, de fato, ter um papel político muito mais significativo do que ela supunha anteriormente, ao ajudar a consciência moral.

Neste instante, pensar-querer-julgar tornam-se uma tríade de sustentação da teoria política que, se por um lado anuncia a forma arendtiana de conceber o mundo dos homens perante a condição inter-humana e plural; por outro, o sentido que justifica a harmonia, mesmo que diversificada, da convivência humana fundada em princípios que não desconsiderando o interesse pela sobrevivência, enfatiza princípios para além desta condição natural e biológica. Se atrelar o discernimento à ausência do pensar torna-se importante, haja vista a consciência moral perante o papel político, é primordial, sobretudo, a investigação sobre tal discernimento, porque não possui somente um valor axiológico (se certo ou se errado), mas existencial, ou seja, de compreensão da condição humana.

5.1 RAZÃO E INTELECTO: EXPLANAÇÃO A PARTIR DE HANNAH ARENDT

Aprender é uma relação entre duas atividades: a atividade humana que produziu aquilo que se deve aprender e a atividade na qual o sujeito que aprende se engaja. (CHARLOT, 2001, p. 28)

Embora o aprendizado seja uma atividade singular, porém, reflete uma história e um sentido que está para além de si: por história, a tradição e os saberes daqueles que uma vez tendo aprendido, carregam a experiência e o testemunho, adquirem habilidades e compartilham técnicas e consolidam como sentido os costumes, a cultura, e demais elementos que formam e identificam um grupo e uma sociedade. Evidentemente, Bernard Charlot não se propôs a pensar uma teoria do aprendizado ou mesmo discutir uma teoria do conhecimento em Hannah Arendt. Entretanto, o trecho em destaque torna-se um convite para refletirmos acerca de uma atividade singular – o aprender – bem como também refletirmos a responsabilidade e o compromisso consigo e com o mundo (dos homens) a partir do que foi aprendido.

O aprender e o conhecer são costumeiramente identificados como sinônimos. Mas são identificados distintamente quando refletidos a partir da razão e do intelecto nas filosofias: a razão reporta-nos ao conhecer enquanto o intelecto ao aprender. Neste contexto, por que indagarmos acerca da distinção entre razão e intelecto a partir da perspectiva de *A vida do espírito* enquanto referência? Entre as possíveis justificativas: porque quando Arendt reflete sobre o “Pensar” como uma atividade do espírito, faz menção à distinção entre tais elementos – intelecto e razão – conforme esclarecimento de Sônia Schio no que segue:

Embora essa diferença pareça um pequeno melindre metodológico, ela é central para a manutenção da relevância do exercício do pensar, pois o

simples “pensar por si só liberta [o homem] dos objetos e de sua realidade, cria uma esfera de puras ideias e um mundo que é acessível, sem conhecimento ou experiência, a qualquer ser racional (RV,20), escreveu Arendt. Visando esclarecer esse ponto, a autora apropriou-se da diferenciação realizada por Kant entre razão e intelecto, aprofundando-a de modo próprio. (...) A distinção entre razão e intelecto, extraída de Kant, pode ser expressa nos seguintes termos: os conceitos da razão servem para conceber, assim como os do entendimento para compreender (as percepções) (SCHIO, 2012, p. 76).

Arendt ao trazer em sua teoria a distinção entre pensar e conhecer não a faz como uma mera investigação cognitiva ou biológica, mas, sobretudo, da inquietação diante da incapacidade de pensar o sentido das próprias ações, sendo esta uma possibilidade a perpassar pelos feitos humanos. A ausência de pensamento acerca dos próprios atos além de fomentar a animalidade, que interpela a natureza humana e que quer sobreviver a qualquer custo, ameaça de algum modo a própria harmonia e a convivência no mundo.

Na obra *Homens em tempos sombrios*, a autora, a partir da exposição de fatos vividos por homens e mulheres profundamente feridos pelas tendências totalitárias de governo e de concepção de sociedade em meados do século XX, exemplifica o presente intuito de apresentar o mal causado pela ausência de pensamento de alguns e pela crença de outros em princípios que não dialogam com a diversidade humana de ser e de agir. A vida humana, neste sentido, torna-se obscura e anula-se no mundo: “em tal estado de ausência de mundanidade e realidade, é fácil concluir que o elemento comum a todos os homens não é o mundo, mas a “natureza humana” de tal e tal tipo” (ARENDR, 2008, p. 24).

Considerando a importância de sobreviver, mas de ampliar tal existência como membro do mundo e não somente se manter um habitante da Terra, a atividade de pensar e de conhecer auxilia as indagações acerca “do que estamos fazendo” quando de modo fundamental reporta-se ao que somos enquanto indivíduos com seus respectivos limites e possibilidades no falar e no agir. Trazer isto em questão é perceber-se para além de uma estrutura corpórea, enfatizando, assim e de forma conjuntural, um sentido de ser e de estar no mundo. Face ao exposto, seguimos evidenciando a necessidade de distinguir pensamento e conhecimento:

O processo pensante não persegue nenhum fim extrínseco, mas é impulsionado pela necessidade que sentimos de compreender o mundo e refletir sobre o nosso lugar nele. (...) O problema é que esse pensar que não tem nenhuma função prática nem constrói conhecimentos vem perdendo espaço para o conhecer, que se mostra capaz de satisfazer essas demandas. Por isso, Arendt ressalta que, embora haja interfaces entre o conhecer e o pensar, é essencial distinguirmos uma atividade da outra. O perigo – cada vez mais presente na modernidade – é perdermos de vista a relevância

própria do pensar, pois, muitas vezes, aplicamos os critérios do conhecer indistintamente também à atividade do pensamento. Reflexão e busca de sentido, porém, não podem cumprir as exigências do conhecimento, seja este da esfera do senso comum, seja do âmbito das ciências. Se, no entanto, não quisermos banir uma dimensão fundamental de nossa existência, precisamos atentar para o pensar em sua especificidade, isto é, enquanto atividade do espírito distinta do conhecer e regida por critérios e objetivos próprios (ALMEIDA, 2010, p. 858).

A exposição nos reporta que o pensamento não impõe limites, enquanto o conhecimento impõe. É-nos permitido pensar questões simples, tal como o que fazer para uma refeição atendendo uma volição ou um desejo, e também nos é permitido pensar se matamos ou não alguém mediante um sentimento impulsionado por uma paixão, como raiva, por exemplo. E, ainda, embora não tenhamos visitado fisicamente outro planeta desta Via Láctea, pensamos sobre como é possível ir até eles ou mesmo se é possível viver neles. Em ambos os casos, do simples ao mais atribulado ou dificilmente acessível, o pensamento nos acompanha. Em todos eles, podemos pensá-los mesmo que o conhecer não se aplique. Essa ilustração requer nossa atenção no reconhecimento de que o conhecimento prevê um tipo de ciência, de objetividade, de critérios e requisitos nos quais o pensamento não se enquadra ou se limita. Parece ser algo fácil quando lidamos com questões corriqueiras, mas chega a ser inquietante quando aproximamos o pensamento e o conhecimento com as questões que perpassam o ser e o mundo dos homens.

Neste intuito, trazemos a própria autora que, ao refletir a atividade de pensar, faz menção a distinção entre pensar e conhecer justamente com a exposição sobre senso comum e ciência. Não por acaso, evidencia-se a questão das aparências: a exposição de um exercício aproximado do filósofo e de outro mais próximo do cientista. As aparências, já se sabe, refletem os sentidos e são passíveis de erros. Arendt nos apresenta uma perspectiva política considerando os elementos em questão: pensar e conhecer. Conforme nos apresenta:

A atividade de conhecer não está menos relacionada ao nosso sentido de realidade, e é tanto uma atividade de construção do mundo quanto a edificação de casas. Entretanto a faculdade de pensar - que Kant, como vimos, chamou *Vernunft* (razão), para distinguir de *Verstand* (intelecto), a faculdade de cognição - é de uma natureza inteiramente diversa. A distinção, em seu nível mais elementar e nas próprias palavras de Kant, encontra-se no fato de que “os conceitos da razão nos servem para conceber [*begreifen*, compreender], assim como os conceitos do intelecto nos servem para apreender percepções” (*Vernunftbegriffe dienen zum Begreifen, wie Verstandesbegriffe zum Verstehen der Wahrnehmungen*). Em outras palavras, o intelecto (*Verstand*) deseja apreender o que é dado aos sentidos, mas a razão (*Vernunft*) quer compreender seu significado (ARENDRT, 2017, p. 75).

Arendt em nenhum momento exclui o conhecer da construção do mundo. Pelo contrário, a autora evidencia a distinção estabelecida por Kant para tornar evidentes as naturezas de cada elemento. Assim, uma atividade concebe (a razão) enquanto outra aprende (o intelecto). É preciso não perder de vista que a teoria política existe no “entre” os homens que institui o mundo e a pluralidade pelo falar e pelo agir. Entretanto, somente a técnica e o significado, isto é, a compreensão (razão) e o conhecimento (intelecto), não são o suficiente para garantir a construção do mundo e, inclusive, a manutenção do espaço comum “entre” os homens. Face ao exposto, mais uma vez evidenciamos a distinção posta no que segue:

Há outro paralelo significativo que Arendt estabelece entre pensar e conhecer, principalmente, para o tipo de ética que tento articular a partir das atividades de *A Vida do Espírito*. Enquanto conhecer é principalmente uma prerrogativa do chamado erudito - cientistas, acadêmicos e todo tipo de especialista das atividades cognitivas - pensar, “em seu sentido não cognitivo e não especializado, como uma necessidade natural da vida humana, como a realização da diferença dada na consciência”, pertence de forma inerente a todos os seres humanos. Arendt argumentava que “se a capacidade de distinguir o certo do errado tiver alguma coisa a ver com a capacidade de pensar, então devemos ser capazes de ‘exigir’ (*demand*) o seu exercício de toda pessoa sã, não importa o quão erudita ou ignorante, inteligente ou estúpida se mostre”. Essa demanda não é, entretanto, coercitiva nem da ordem normativa do dever-ser. É, no entanto, ética, na medida em que é um exercício que requer engajamento (ASSY, 2015, p. 91).

O interesse de Arendt é um convite a refletirmos como somos capazes de agir sem que a ausência de sentido, ou seja, a inexistência de pensamento, não chegue a nos incomodar, mesmo no crivo da indagação. Este interesse, de algum modo, torna-se um convite e um apelo: o convite ao pensamento, como capaz de possibilitar o sentido das coisas e de si no mundo; e o convite enquanto apelo, como a necessidade de perceber o humano para além da esfera natural que o torna semelhante a qualquer animal, aniquilando o sentimento de pertença a um mundo humano, o interesse pelo convívio harmonioso, digno e respeitoso, bem como pela dimensão política que se faz presente na condição humana refletida na pluralidade que caracteriza a ação humana no mundo.

O pensar, o querer e o julgar, pois, tornam-se categorias de uma teoria política que compreende os indivíduos no desejo da revelação de si e do mundo, insere-os na reflexão sobre como as atividades da mente justificam a vida contemplativa, bem como Costa (2020, p. 133) expõe: “embora condicionados existencialmente, os homens podem julgar, afirmativa ou negativamente, a sua realidade; querer o impossível, como a vida eterna; e pensar, especulativamente, de maneira significativa sobre o desconhecido e o incognoscível”. Não como mágica, mas como atividade mental, Arendt atrai-nos na reflexão sobre cada atividade

no intuito de vislumbrarmos uma *ratio essendi*, ou seja, uma razão de ser da teoria política presente em seus escritos, neste caso, em *A Vida do Espírito*.

5.2 O PENSAR: A FACULDADE QUE DÁ VIDA AO ESPÍRITO HUMANO

A indagação sobre o que é o pensamento e de como pensamos tem sido alvo de investigação de algumas filosofias, tais como: do pensamento mítico e metafísico dos filósofos da Antiguidade, bem como do pensamento teocêntrico medieval, do racionalismo moderno e do cientificismo que ainda nos acompanha, também como o pensamento artístico, complexo e intuitivo nos apresentado em um recorte temporal contemporâneo²³. Mas fomos surpreendidos com uma definição e com a inquietação acerca da ausência do pensamento quando nos aproximamos, como é o caso, da teoria arendtiana. Essa ausência do pensamento que causa um mal por inviabilizar, entre outras coisas, o sentido de pertencimento ao mundo e a ausência de reflexão sobre o próprio agir, carece de atenção porque aparentemente inofensiva, violenta simbolicamente a presença humana no mundo.

Embora Arendt, na obra *A condição humana*, tenha em muitos aspectos abordado a vida humana com elementos que discorrem sobre o trabalho e a obra, optou por reservar em outro escrito – *A vida do espírito* – um lugar específico para evidenciar as atividades mentais e que ocasionam também impacto no existir humano, como uma delas o pensamento. A autora naquele livro nos diz que

(...) nem aquelas que discutimos neste livro nem as que deixamos de mencionar, como o pensamento e a razão, e nem mesmo a mais meticulosa enumeração de todas elas, constituem características essenciais da existência humana no sentido de que, sem elas, essa existência deixaria de ser humana (ARENDDT, 2016, p. 12).

Assim, o pensamento, de fato, é alvo do debate arendtiano em que a autora distingue condição humana de natureza humana, entre outros elementos também fundamentais para se pensar o indivíduo e os seus feitos. Mencionando Hannah Arendt, nos diz Elizabeth Young-Bruehl: “o pensar, disse à audiência, prepara-nos sempre, de novo, para encontrar seja o que for que devemos encontrar em nossas vidas cotidianas” (1997, p. 394). Além do anúncio de o pensar aparecer como preparação para o novo, a biógrafa e ex-aluna de Hannah Arendt também nos apresenta os desafios encontrados pela autora acerca de o pensar: “Hannah

²³ Para além de um recorte histórico, o contemporâneo também é alvo de investigação filosófica, conforme exposto por Agamben (2009, p. 62-64): “contemporâneo é aquele que mantém fixo o olhar no seu tempo, para nele perceber não as luzes, mas o escuro. (...) É aquele que percebe o escuro do seu tempo como algo que lhe concerne e não cessa de interpelá-lo, algo que, mais do que que toda luz, dirige-se direta e singularmente a ele”.

Arendt nunca considerou fácil dizer como o pensar nos prepara para o julgar, mas trabalhava com esta direção de que “O julgar”, a projetada terceira parte de *A vida do espírito*, iria ligar suas reflexões filosóficas com o reino político” (YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 394)²⁴.

Arendt (2017) aborda o pensamento como uma das atividades do espírito em quatro perspectivas: i) da aparência; ii) as atividades espirituais em um mundo de aparências; iii) o que nos faz pensar?; e iv) onde estamos quando pensamos. Estas perspectivas não se excluem, pelo contrário, se complementam. Um exemplo disso é o destaque que possui a aparência na reflexão de Arendt acerca do pensamento. Não por acaso, frisamos a distinção entre conhecer e pensar. Obviamente que uma perspectiva é a aparência na teoria do conhecimento e outra abordagem é concebê-la na discussão sobre condição humana e dando ênfase a teoria política. O que significa aparecer? É possível responder que, para Arendt, aparecer é um modo de ser, uma vez que, em sua filosofia, o aparecer requer a presença de outrem. Para ela, “ser e Aparecer coincidem. (...) Em outras palavras, nada do que é, à medida que aparece, existe no singular; tudo que é, é próprio para ser percebido por alguém. Não o Homem, mas os homens é que habitam esse planeta. A pluralidade é a lei da Terra” (ARENDR, 2017, p. 35).

A abordagem da aparência como elemento próximo do ser reflete o que se é, e, deste modo, fica claro que a coincidência entre aparência e ser, para Arendt, é o modo encontrado pela autora para dizer que o ser se constitui enquanto tal quando se concebe com os demais. Não à toa, há a apresentação da pluralidade como a lei da Terra. Não é uma existência individual, mas coletiva que impera a condição política do indivíduo que é, “sendo um com os outros”, este mundo que é dos Homens e no qual faz os iguais serem diferentes e no reconhecimento da diferença, a coincidência das aparências na constituição do que entendemos por seres humanos.

Se por um lado a coincidência de Ser e Aparecer em Arendt nos reporta a uma leitura fenomenológica, por outro, também nos reporta a um debate sobre os homens. Longe de nos prendermos em um tipo de escola da tradição filosófica, sobressai nosso interesse por enfatizar que nada adianta à estrutura se não reconhecermos seu sentido e nisto Arendt é ousada quando nos convida a refletir sobre “tudo o que é, é próprio para ser percebido por alguém”. Não se trata de um juízo de valor sobre a percepção do que se foi revelado, como tampouco se reduz a uma suposta anulação de si. A grande questão é que o mundo dos

²⁴Ainda neste capítulo, abordaremos “O Julgar e o mundo”, assim como estamos refletindo o pensamento e iremos refletir acerca do Querer. Nossa intenção em refletir sobre cada atividade do Espírito, segundo Hannah Arendt, é, sobretudo, evidenciar como os conceitos justificam e consolidam a teoria política arendtiana e sua respectiva contribuição sobre a condição humana.

homens adquire um sentido na percepção de si e do outro. Afinal, “somos do mundo, e não apenas estamos nele” (ARENDDT, 2017, p. 39).

A autora provoca-nos a refletir sobre a existência, quando nos deparamos com o pensamento no contexto do Ser e do Aparecer. O pensamento sobre o ser do mundo é o convite arendtiano ao pertencimento e à responsabilidade. Se somos capazes de pensar, seremos capazes de reconhecer o outro, os espaços comunitários, as relações. Porém, se não somos capazes de pensar já não seremos capazes de nos importar com ninguém e com nada porque a indiferença, a ausência de valor e a compreensão sobre a importância coletiva são sufocadas e aniquiladas pela ignorância e pela indiferença. Neste caso, o impensável não se trata da impossibilidade de pensar, mas da incapacidade de ser mediante ausência de pensamento.

É um tanto intrigante Arendt trazer a discussão sobre ser e aparecer no momento em que se dedica ao pensar na obra *A vida do espírito*. Toda vez que o pensar é evidenciado, inevitavelmente o abordamos como uma solução ou como um exercício que nos aproxima da verdade (*aletheia*). Mas a problematização que a autora ocasiona, ao evidenciar que “não só as aparências nunca revelam espontaneamente o que se encontra por trás delas, mas também que, genericamente falando, elas nunca revelam apenas; elas também ocultam” (ARENDDT, 2017, p. 41), traz a ideia de que o mundo das aparências pode não se opor a tão buscada verdade, contudo, evidenciar possíveis omissões. Afinal, a aparência perpassa o mundo dos homens e deve ser considerada nas várias vertentes de relação com outras categorias tais como: semblância, senso comum, conhecimento científico, entre outros.

Em *A vida do espírito*, Arendt nos convida a refletir sobre os exercícios da mente. O pensar, sendo um deles, também insere a aparência como elemento revelador e, portanto, passível de efeitos no mundo dos homens. O interesse pela aparência na compreensão do pensar, como dimensão política, não ocorre por acaso. Para facilitar a compreensão, apresentamos a abordagem acerca dos “Prolegômenos a uma ética da visibilidade para uma ontologia política da aparência”:

Distinguir-se-á entre duas disposições distintas da aparência, a saber: a aparência como produção de espaço e a aparência com o posicionamento no espaço. No vocabulário arendtiano, essas noções corresponderiam, respectivamente, à fabricação do mundo, do espaço objetivo entre os sujeitos (*objective in-between*) e às ações, à práxis no mundo (*subjective in-between*). (...) A concepção arendtiana da pluralidade ontológica dos sujeitos reverbera em toda sua obra. Seres humanos não são unicamente espectadores, mas, de fato, tomando tal premissa o mais sério possível, “nós somos do mundo, e não apenas estamos nele”. Essa dimensão ontológica de “ser do mundo” faz coincidir, por um lado, tanto ser, aparecer e chegar ao mundo, como, por

outro lado, não ser (*non being*) com desaparecer, partir do mundo e se retirar do reino da aparência, da presença no mundo (ASSY, 2015, p. 27-28).

A exposição de Bethania Assy evidencia que a aparência sempre suscita algum efeito, sendo produção ou posicionamento no espaço. Evidenciar a aparência em sua relação com a atividade de pensar é perceber que aparecer é se comprometer com o que há. E o que há é o mundo, o que há são as pessoas, o que há é a necessidade de conviver harmoniosamente, com dignidade e com respeito por cada “*anima*”. A aparência ocasiona uma revelação de algo e de alguém e o pensamento aproxima os homens pelo interesse na aparência. Por isso, abrir mão do pertencimento ao reino da aparência é também abrir mão do mundo e da capacidade de pensá-lo. A aparência não conduz necessariamente à verdade, embora seja uma possibilidade e um convite à investigação, além de que se torna um convite ao pensamento. O pensar, por sua vez, no debruçar-se acerca do que apareceu, aproxima os homens para o interesse de si e os distancia do desinteresse pelos assuntos humanos.

Logo após lidar com a aparência, Arendt traz a semblância, o senso comum e o conhecimento e, não por acaso, aborda a distinção entre pensar e conhecer. Tal distinção sinaliza que pensamos sobre (quase) tudo e não conhecemos sobre tudo o que foi pensado. O ser se mantém na intersecção entre pensamento e conhecimento. Da mesma forma que não conhecemos tudo o que pensamos, também não é possível evidenciar tudo o que somos de imediato e totalmente no mundo, e não por acaso a aparência, em momentos, situações, intenções e fatos, carregam em si a possibilidade da revelação daquilo que somos. Neste sentido: “ao mostrar nossa aparência, saindo de dentro de si, passamos a nos conhecer melhor. Somente por meio das variadas representações é que conseguimos dar lugar aos sentimentos e paixões que conformam nossos pensamentos e reflexões” (TELES, 2019, p. 105).

Ao retratar “as atividades espirituais em um mundo de aparências”, Arendt convida-nos para discutir a relação entre o pensamento e o senso comum, bem como outras relações que envolvem a atividade fenomênica da atividade contemplativa: pensar e ação, linguagem e metáfora, por exemplo. A ênfase pela compreensão das atividades da mente produz, de algum modo, o esforço filosófico pela compreensão da vida humana no cotidiano. Recordemos que, pela ausência do pensamento, Arendt acredita e nos convida a refletir sobre ser esta a justificativa de ausência do discernimento humano acerca do certo e do errado. Além disso, que não há uma fórmula que assegure o atestado da compreensão do mundo, o que há são leituras que nos impulsionam na busca por tal compreensão. Assim sendo, o caminho aponta-nos a pluralidade como resposta possível e que a busca por algo nos aproxima deste algo

enquanto a acomodação, embora seja um lugar mais confortável, nos distancia tanto do algo a ser buscado, bem como de si mesmos.

Em *A vida do espírito*, Arendt afirma que: “os princípios pelos quais agimos e os critérios pelos quais julgamos e conduzimos nossas vidas dependem, em última instância, da vida do espírito” (ARENDDT, 2017, p. 89). Ela, de algum modo, denuncia que não é o inatingível das fantasias ou a imprevisibilidade do que ainda é hipótese, o mal a assombrar o mundo dos homens, porque, de um modo ou de outro, não há riscos para a própria existência no mundo. Entretanto, a ausência do pensamento, bem como o descaso com as demais atividades do espírito, chegam a ameaçar a própria vida na Terra. Daí, elementos avaliativos, opinativos, critérios para discernir algo, discutir entre pares, chegam a serem uma decisão em prol da subsistência frente ao nosso poder de destruição de si próprio e deste mundo a que nos é alvo de interesse investigativo.

É a vida do espírito que põe em atividade a vida humana na Terra. Ela, embora invisível, hora se manifesta ou se mantém disponível desde que haja interesse humano pela ação. Agir não é meramente fazer algo. O pensar é chave de compreensão para o agir, uma vez que somos convidados a nos aproximar de uma realidade ao pensarmos, que, inclusive, pode ser um outro ser, nos desprendemos da zona de conforto e nos permitimos ao confronto que todo e qualquer encontro evoca. Neste caso, o pensar é a exposição da consciência no homem: “a vida do espírito no qual faço a companhia a mim mesmo pode ser sem som; mas nunca é silenciosa; e jamais pode se esquecer completamente de si, pela natureza reflexiva de todas as suas atividades” (ARENDDT, 2017, p. 93).

Arendt discute o pensar e o agir como atividade. No entanto, não podemos condicionar as categorias como uma em detrimento da outra: podemos considerar o pensamento em Arendt como atividade à medida que nos aproximamos do mundo e nele nos fazemos presentes em todas as questões. Mas só o fato de pensarmos não é auto-suficiente para agirmos. Deste modo, expomos o pensar e o agir mediante os feitos que, por não serem provenientes da interação com a atividade de pensar, nos distanciam do mundo porque nos aprisionam na natureza que nos é peculiar e sem qualquer relação com os pares que coabitam o mundo.

Quando Arendt apresenta “as atividades espirituais em um mundo de aparências”, de certo modo, chama-nos atenção para os efeitos produzidos pelo pensamento, daí a imagem do espectador, que não possui a característica objetivamente definida como é o caso do ator, e que, por isso, são passíveis de permitir-se às interpretações daquilo que foi posto. Assim, o pensar não traz consigo nada objetivo a não ser a possibilidade da ação mediante o

discernimento da vontade. Nele, a autora não o identificou como as questões de ordem da teoria do conhecimento como geralmente o fazem, mas na perspectiva de uma atividade que, mediante a vida humana no mundo comum, estabelece uma condição política de neste mundo se fazer presente. Por isso, também debruçou-se em duas outras questões que corroboram com a investigação acerca da condição humana: “o que nos faz pensar” e “onde estamos quando pensamos”.

A pergunta sobre o que nos faz pensar nos provoca, de forma inevitável, sobre outra questão, justamente a indagação sobre “o que estamos fazendo” quando é situada no seio de uma discussão de teoria política, bem como na evidência da pluralidade que reflete a ação humana e o mundo dos homens. Já a questão sobre “onde estamos quando pensamos” não se trata de uma mera localização, mas do nosso pertencimento ao mundo ou do alerta da possibilidade de abandono. Neste sentido, reiteramos que pensar é agir, pois ele não só reporta-nos a nós mesmos, como aos outros e ao próprio mundo. Na obra em questão, Arendt nos esclarece sobre utilizarmos do pensamento para nos debruçarmos sobre alguém:

Para pensarmos em alguém, este alguém deve ser afastado da nossa presença; enquanto estivermos com ele, não pensaremos nele ou sobre ele; o pensamento sempre implica lembrança; todo pensar é, estritamente falando, um re-pensar. (...) O pensar enquanto tal, e não apenas como o levantamento das “questões últimas” irrespondíveis, mas toda reflexão que não serve ao conhecimento e que não é guiada por necessidades e objetivos práticos, está, como observou Heidegger, “fora de ordem” (grifos nossos). Ela interrompe qualquer fazer, qualquer atividade comum, seja ela qual for. Todo pensar exige um pare-e-pense” (ARENDRT, 2017, p. 96-97).

Há neste trecho da obra de Arendt duas observações que analisamos ser fundamentais para uma compreensão da atividade do pensar e na sua relação com o mundo comum: primeiramente, no repensar que o pensar requer e proporciona, e, posteriormente, na exigência de uma pausa para pensar. A lógica defendida por Arendt parece-nos oferecer uma metodologia do pensamento enquanto exercício. No entanto, não se trata de uma fórmula de como lidamos com o pensar sobre outros, porém, de que o pensamento nos apresenta uma nova realidade que nos é evidenciada, que pode ser diferente de alguma realidade já identificada ou pré-existente e que também carece de atenção e envolvimento.

Por mais aproximação que o pensar acarrete, não poderá existir como mera resolução de conflitos. Não é o como resolver questões, mas acolhê-las e compreendê-las no cerne dos assuntos humanos, na ênfase dos sentidos e não meramente das estruturas. Destarte, não se trata de um pensar epistêmico, contudo, sem desprezar esta condição, considerar o conjunto que aproxima a vontade e o agir no mundo dos homens, e não as causas e consequências dos

feitos humanos. O “pare-e-pense” é uma forma aparentemente coloquial, mas demasiadamente filosófica: ela indaga-nos sobre a condição humana no seu momento de inquietude ao tomar a si como alvo de interesse e de reflexão. Neste sentido, na obra *Responsabilidade e julgamento*, temos o seguinte: “A expressão idiomática “pare-e-pense” é totalmente correta. Sempre que pensamos, interrompemos qualquer outra coisa que poderíamos estar fazendo e, enquanto somos dois-em-um, ficamos incapazes de fazer qualquer outra coisa senão pensar” (ARENDDT, 2004, p. 170).

Ao ignorar a condição humana e ao menosprezar o mundo comum, não se desvaloriza somente os elementos de uma teoria política, porém, provoca-se o aborto humano no mundo ocasionado pela ignorância e pelo desprezo da reflexão e do desinteresse em ser um com os outros, em compartilhar e em debruçar-se sobre falas e atos. Quando isso ocorre, a guerra se apresenta como legítima, o fascismo é defendido como lúcido e o preconceito é justificado como natural. Não por acaso, em todas essas situações, a pluralidade é vista e julgada mediante critérios axiológicos e, muitas vezes, maniqueístas, passando a ser um impedimento das relações no mundo, como se este fosse incapaz de absorvê-la.

Ao deparar-se com a questão sobre “o que nos faz pensar”, Arendt não se propôs, neste trecho da obra *A vida do espírito*, dissertar sobre a gênese do pensamento, porém, como o pensamento em cada época da tradição filosófica se manteve presente e ativo. Dispensamo-nos de comentar o percurso arendtiano na história da filosofia porque isso a própria obra já o faz, mas vislumbramos trazer à reflexão de algumas afirmações da autora em que evidenciamos neste percurso, sobretudo, a dimensão política presente nesta atividade do espírito. A primeira dela é quando Arendt ensaia o pensamento em forma de conceito: “pensar significa seguir uma sequência de raciocínio que eleva aquele que pensa a um ponto de vista exterior ao mundo das aparências e à sua própria vida” (ARENDDT, 2017, p. 182). Ora, a abordagem reporta-nos a dimensão do mundo como abrigo dos homens. Assim, o pensar um ponto de vista exterior é permitir o indivíduo uma análise que seja capaz de observar uma realidade na qual se esteja inserido e para além desta.

Outro aspecto que também carece atenção é a própria característica do pensamento que, embora seja uma atividade particular, é capaz de abranger o coletivo. Nisto, a dimensão política vai de encontro a esta atividade espiritual – o pensar – embora não necessite de nada para existir, a não ser da disposição humana. Na obra, Arendt chama atenção que carecemos de desejos ou mesmo da interação para outras atividades, mas, no caso do pensamento, por si só já é o bastante: “o pensamento é a única atividade que não precisa de nada além de si mesmo para seu exercício” (ARENDDT, 2017, p. 184). Interessante perceber que as volições

são intempestivas e naturais, podendo ser saciadas conforme o próprio interesse ou as possibilidades sociais e culturais que favorecem a subsistência humana na Terra. No entanto, o pensamento é especial porque mesmo a consciência de não querer exercitá-lo já é o mesmo em exercício pleno.

Se por um lado o pensamento nos aproxima e nos faz pertencentes enquanto mundo comum, as razões antagônicas a esse exercício também acarretam um problema e o não querer não pensar é a forma, consciente e política, de combate a alienação na Terra. Neste sentido, há um perigo a correr provocado pela própria dimensão da atividade espiritual de pensar: o ilimitado ou a inconformidade. Sendo assim, “pensar significa que temos que tomar novas decisões a cada vez que somos confrontados com alguma dificuldade” (ARENDT, 2017, p. 199). Não por acaso, o pensamento é a ação espiritual para o inconformismo. Toda vez que penso, não há mais lugar seguro ou zona de conforto. O pensar possibilita adentrar em outras esferas antes não perpassadas ou até mesmo consolidar caminhos já trilhados.

O pensar me desafia a não mais ter razão, sobretudo, quando o comunico e meus pares também pensam naquilo que penso sem necessariamente pensar do mesmo modo que penso. Ainda sobre o pensamento, Arendt nos chama atenção que não se trata de consciência, uma vez que esta seria uma ação intencional e no crivo do cognitivo. Podemos elencar também que existem formas de influenciar a consciência, inclusive com elementos e fatos externos não aplicados neste caso ao exercício de pensar. Para Arendt (2017, p. 209):

os atos da consciência têm em comum com a experiência dos sentidos o fato de serem atos “intencionais” e, portanto, cognitivos, ao passo que o ego pensante não pensa alguma coisa, mas sobre alguma coisa; e este ato é dialético: ele se desenrola sob a forma de um diálogo silencioso.

O pensar sobre é justamente a dimensão política que Arendt nos traz em sua filosofia. Já o pensar alguma coisa seria permanecer na perspectiva epistêmica do pensamento. De algum modo, isso também o diferencia da consciência e da cognição por nela existir elementos objetivos que a definem ou que a caracterizam cientificamente e a expõe como a mesma coisa para todos os seres cognitivos. Nisto também o pensamento se distingue.

É fundamental perceber a condição existencial atribuída ao pensamento como exercício e elemento fundamental na perspectiva política dos escritos arendtianos. Já problematizamos o não pensar como algo perigoso e Arendt apresenta-nos esta questão bem como o estranhamento, inclusive, com influência no cotidiano das pessoas. Ela escreve:

quando todos estão deixando-se levar, impensadamente, pelo que os outros fazem e por aquilo em que creem, aqueles que pensam são forçados a mostrar-se, pois a sua recusa em aderir torna-se patente, e torna-se, portanto,

um tipo de ação. Em tais emergências, resulta que o componente depurador do pensamento (a maiêutica de Sócrates, que traz à tona as implicações das opiniões não examinadas e portanto as destrói – valores, doutrinas, teorias e até mesmo convicções) é necessariamente político (ARENDDT, 2017, p. 215).

Aqueles que pensam não conseguem suportar a convivência com aqueles que não pensam, mas não por se acharem melhores, mas porque ocupam espaços distintos. O mundo comum abrange a pluralidade, mas esta requer um exercício que possibilite o pertencimento, o qual nem todos estão disponíveis ou interessados por fazê-lo, porque requer fala e ação. De repente, seja essa o tipo de ação exposta por Arendt, isto é, um lugar para habitar. Quem do mundo tem interesse em pertencer, encontra no pensamento a porta de entrada. Caso contrário, a indigência também é uma opção por caracterizar outro lugar, que pode não ser o mundo comum, mas, simplesmente, a Terra. Daí a dimensão política do componente depurador do pensamento.

Arendt questiona também “onde estamos quando pensamos”. O interesse pelo “onde estamos” nos reporta ao mundo comum, convidativo para abrigar os homens ou até mesmo a alienação na Terra, que impede os homens de coabitarem tal mundo. Neste momento, a autora não pretende dar uma conclusão, mas chamar a atenção para que quando pensamos, não estamos mais sozinhos ou, como nos enfatiza, “o estar-só do pensador é interrompido” (ARENDDT, 2017, p. 221). Arendt atribui uma resposta à questão em voga: o lugar nenhum. Se por um lado a finitude é um marco para situarmos nossa existência no mundo das aparências, não parece ser o suficiente para situar o pensamento. Ele não começa quando nascemos e não termina quando findamos. Por isso, “o ‘em-toda-parte’ do pensamento é de fato uma região do lugar nenhum” (ARENDDT, 2017, p. 223). Além disso, o pensamento tanto é exercitado por nós, como por outros. Na teoria política e no âmbito comum, todos estão no mundo; mas, não necessariamente, pensando a mesma coisa ou, se diante de um mesmo objeto, pensando-o do mesmo modo. Assim,

podemos dizer, seguindo os passos argumentativos de Arendt, que a identidade, da qual necessitamos enquanto indivíduos de ação em um mundo fenomênico, possui uma fundamental importância na medida em que faz com que o “eu” de cada ser humano seja reconhecido por outros “eus”, isto é, seja identificado em um determinado espaço e tempo. (...) o diálogo silencioso do eu consigo mesmo -, que se configura como a estrutura indispensável da atividade do pensar; estrutura essa que ratifica a certeza de que a pluralidade é a marca indistinta da condição humana, pois o outro eu que surge quando o ego pensante se divide em dois é a antecipação do outro que espera para dialogar em praça pública” (PASSOS, 2017, p. 160-161).

A reflexão de Fábio Passos repercute não somente o dois-em-um dos filósofos antigos gregos, mas enfatiza nele o pensamento como condição de possibilidade da teoria política

identificada no texto arendtiano. Ainda nesta linha de raciocínio, também consultamos Bethania Assy que, por sua vez, enfatiza o dois-em-um em uma dimensão dialética do pensamento:

O método dialógico é o *modus operandi* da faculdade de pensar, traduzido para uma linguagem conceitual como o diálogo mudo obra *eme emauto* - entre o eu e o eu mesmo (*me and myself*) - o qual Platão concebeu como o *dois-em-um* (*two-in-one*). O fato de que o estar-só [*solitude*], enquanto dura a atividade de pensar, transforma a mera consciência de si [...] em uma dualidade é talvez a indicação mais convincente de que o sujeito existe no plural. Para Arendt, é exatamente essa dualidade que faz da faculdade de pensar uma atividade de fato, uma atividade dialética (ASSY, 2015, p. 75).

Enfim, as reflexões tecidas por Passos e Assy, cada qual ao seu modo, enfatizam a condição dialógica que o pensamento impõe aos homens. Ao se perguntar onde estamos quando pensamos, Arendt nos aponta para a relação como *topos*. Ela, por meio do exercício do pensar, nos faz entender que mediante este exercício saímos da solidão e a partir de uma consciência de si, de ego pensante, também participamos – na esfera da praça – do encontro de pensamentos. E é justamente na praça que a comunicabilidade impõe para cada um a apresentação de si e a permanência no mundo mediante a exposição, a análise, o acordo, o desacordo, e tudo o mais que é possível vivenciar no cotidiano humano, profundamente marcado também pelo tempo e pelo espaço.

Sobre o tempo, ainda na reflexão sobre “onde estamos quando pensamos”, Arendt nos apresenta uma reflexão acerca de uma “lacuna entre passado e o futuro”. Para ela, ao se refletir isso, pretende-se “descobrir onde o ego pensante está temporariamente situado e se a sua incansável atividade pode ser temporariamente determinada” (ARENDRT, 2015, p. 224). Parece-nos intrigante porque é como se o instante presente não pertencesse, de fato, à atividade do pensamento. De algum modo, o passado e o futuro são uma forma, mesmo que não habitual, de se dedicar ao presente. Quando pensamos o passado, buscamos entender o modo presente em sua forma organizacional. Por outro lado, quando estabelecemos juízo de valor sobre o passado, na tentativa de compreender o presente, também buscamos “preparar” um modo de ser para o futuro, que pode ser aspirado, planejado, mas não necessariamente garantido.

Arendt utiliza-se de uma parábola de Kafka – intitulada Ele – em que entendemos ser um escrito em que o tempo (presente) é o objeto da reflexão. Para Arendt (2017, p. 225), “a sensação interna do tempo surge não quando estamos inteiramente absorvidos pelos invisíveis ausentes sobre os quais pensamos, mas quando começamos a dirigir nossa atenção para a própria atividade”. Com isso, a atenção frente à própria atividade é o exercício de se perceber

como agente, como ser sendo. A ação ou o agir, como desdobramento de um pensamento, é a chave de compreensão concebida por Arendt como o cuidado dos homens com o mundo, em que há o interesse pela dedicação dos assuntos que interpelam o cotidiano. A intenção de Arendt é evidenciar que não é a mera consciência dos fatos, mas, uma vez se dedicando a estes, perceber que na relação interpessoal, independente de um consenso sobre um determinado assunto, há abertura para pluralidade, sendo esta, a *ratio essendi* da dimensão política. Por isso, ela insiste na obra *Entre o passado e o futuro*:

O campo do pensamento é o do diálogo do eu consigo mesmo, que pergunta as grandes perguntas metafísicas e onde o livre arbítrio se insere como centro da razão prática de Kant. O campo da Política é o do diálogo no plural que surge no espaço da palavra e da ação - o mundo público - cuja existência permite o aparecimento da liberdade (ARENDR, 2001, p. 21).

O pensamento, de algum modo, é um exercício que nos exige compromisso: o passado já não mais nos é acessível e sobre ele nada poderemos fazer e o futuro, embora ainda não seja acessível também, nos impulsiona a uma vontade de agir. Assim, o tempo presente é o tempo da ação. Arendt não menospreza o que passou, no entanto, se a cada presente houver interesse do homem pelo mundo, haverá, possivelmente, respeito e dignidade nos feitos. O pensamento, quando discutido entre o passado e o futuro, rompe com a tradição da história filosófica em sua compreensão acerca do mundo, mesmo quando não se tratava propriamente do agir humano. Por isso, Arendt, em sua filosofia, no intuito de aproximá-lo de outras atividades da mente, tal como a vontade e o juízo, o traz em uma tríade – *A vida do espírito* – e nos faz refletir sobre as atividades mentais em suas interfaces com o agir humano, seara da teoria política na qual concebemos como uma chave de leitura de compreensão da condição humana.

Na concepção arendtiana, o pensamento aproximou do exercício da mente os assuntos do cotidiano humano. No pensamento, o exercício de discernir chama a atenção do próprio homem para o respeito e o cuidado com o mundo. Afinal, a ausência do pensamento faz com que o instinto natural impeça os homens de participarem do mundo comum e também ameaça a própria existência na Terra. Em *A vida do espírito*, Arendt aborda o pensar como um exercício no qual o homem aparece e é. Por ele, isto é, pelo pensar, os homens se encontram, reconhecem-se enquanto membros de um espaço comum e atuam politicamente quando a comunicabilidade instaura a pluralidade “entre” os homens. Uma vez pensando, o querer e o julgar – também como exercícios espirituais, com suas características e dimensão dialógica –, por um lado, respondem a questão “o que estamos fazendo”, já alvo de Arendt em *A condição*

humana e, por outro lado, consolidam nossa visão sobre a compreensão da condição humana a partir da seara política.

5.3 O QUERER: A FACULDADE DA VONTADE COMO FONTE DA AÇÃO

É a vontade, cujo tema é sempre um projeto, e não um objeto, que, em certo sentido, cria a pessoa, que pode ser reprovada ou elogiada, ou, de qualquer modo, que pode ser responsabilizada não somente por suas ações, mas por todo o seu “Ser”, o seu caráter (ARENDDT, 2017).²⁵

Ainda itinerando pelo percurso conceitual de Hannah Arendt na obra *A vida do espírito*, fica-nos evidente que, ao trazer o pensamento como uma atividade da mente responsável pelo discernimento em cada homem, as demais atividades do espírito – neste caso, o querer e o julgar – corroboram com esta visão de conjuntura sobre o agir humano, o mundo e a condição política que a autora discorre na tríade em questão. Além disso, a compreensão sobre o querer se dá no estudo sobre a vontade e não sua associação com a liberdade humana quando, ao ser reprovado ou elogiado, de certo modo, o juízo tende a nos socorrer no entendimento acerca disso.

Embora as atividades espirituais apresentem-se como autossuficientes, segundo a dinâmica utilizada por Arendt em sua apresentação na obra em voga, quando as concebendo diante do agir humano e pelo interesse nos assuntos que pautam a vida dos homens e – de certo modo – produzem efeitos no cotidiano e na esfera “entre” os homens, percebemos o quão é importante concebê-las em uma dinâmica de correlação. Afinal, independente da ordem de estudo, ou seja, se primeiro virá o pensar e depois o querer, ou mesmo uma observação contrária a esta, o conjunto das atividades do espírito é que nos carece atenção. Esta atenção, por sua vez, não pode se restringir ao mero estudo hermenêutico, que – por si só – já resulta em um nobre esforço intelectual, mas corroborar com o intuito investigativo de lançar uma chave de resposta e um esclarecimento da condição humana. Com isso, passamos a também corresponder, em nosso tempo e com nossa visão, ao reiteramento da importância de que valorizar o mundo é cuidar daqueles que fazem parte dele, reconhecendo-o em dignidade, em respeito, em sua diversidade.

Ao trazer a vontade como projeto, Arendt mais uma vez nos surpreende com uma leitura para além do imediatismo, embora os feitos que enfatizam cada presente é sinal da

²⁵ Pensamento extraído do Postscriptum sobre o Pensar da obra *A vida do espírito*, p. 238.

constante epifania humana no mundo. Trata-se de um objeto porque é alvo de interesse das pessoas, sobretudo, na recepção do outro sobre a vontade própria e, neste caso, a ser expressa no mundo, principalmente, através da comunicabilidade e da interação humana, tão caras neste processo de reconhecimento do falar e da ação de outrem ou da pluralidade, como já discutido em outros momentos, que caracteriza a presença dos homens no mundo. Arendt vai mais a fundo quando ainda relaciona a vontade como critério de análise por um juízo de valor – apresentado pela autora como reprovado ou elogiado – que tende a caracterizar cada indivíduo frente aos outros, no que foi posto como “Ser” ou mesmo enquanto caráter. Segundo Young-Bruehl (1997, p. 397),

Seu projeto sobre “O querer” de *A vida do espírito* era analisar a história das relações antagônicas entre o pensar e o querer, entre o “espaço de pensar” e o reino político – em que a contingência e o inesperado estão sempre desconcertantemente presentes. Com sua análise, tinha esperança de sugerir um tratado de paz entre o pensar e o querer, um modo de apreciação mútua. Arendt desejava manter a distinção entre as faculdades de pensar e querer, mas não sua competição pela ascendência na vida do espírito.

É mister observar que se por um momento a vontade em cada um é alvo de interesse, também o é o olhar e o pensar do outro sobre si. Para além de uma tentativa de compreensão psíquica, mas ainda no crivo da relação inter-humana, é uma forma de trazer à tona que se o olhar do outro sobre si é algo inquietante porque desperta de si o interesse ou até mesmo a consciência desse movimento, ocasiona pelo menos dois outros aspectos: o primeiro, que não estou sozinho no mundo; o segundo, que a relação no mundo é algo que perpassa a minha permanência nele e não se esgota nisso. Esse querer, portanto, é mais uma atividade do espírito que atesta o mundo dos homens e qualifica a presença dos homens no mundo.

Em uma relação de independência, mas de correlação das atividades espirituais, resgatamos, ainda na exposição de Arendt sobre o pensar, uma atribuição da vontade e entendendo vontade como querer. Ela diz: “a vida do espírito, ao contrário, é pura atividade. E essa atividade, assim como qualquer outra, pode ser iniciada e paralisada à vontade” (ARENDR, 2017, p. 90). Neste momento, se Arendt substituísse vontade por querer nossa compreensão permaneceria a mesma: a vida do espírito é pura atividade porque a todo instante cada qual se mantém em exercício. Seja pelo pensar, pelo querer, pelo julgar, o indivíduo se mantém em uma ânsia por se exercitar.

Neste momento em que se lêem estas linhas, o que pensa sobre elas, o que queres a partir de tal leitura e o que julgas disso? Óbvio que há uma resposta de quem escreve, mas para o leitor não há definição, apenas provocação. De algum modo, a própria Arendt tratou disso na obra quando trouxe – a título de exemplificação – o ator e o espectador. Ora, se em

uma mera leitura de texto é possível também exemplificar o espírito em atividade, quão grande é tal exercício comparado com os feitos dos homens na vivência cotidiana, em uma comunidade, no pertencimento do mundo comum, em situações que envolvem outros sujeitos e de maior complexidade.

No retorno à obra *A vida do espírito*, pois, Arendt (2017) aborda o Querer em quatro perspectivas: I) o querer e os filósofos; II) a descoberta do homem interior; III) a relação querer e intelecto e por fim IV) o que seria as conclusões. Em todas elas, a vontade assume o *locus* da discussão na ênfase do querer enquanto um dos exercícios espirituais. Na obra *Compreender Hannah Arendt*, seu autor nos diz que “Arendt tinha maior conhecimento acerca do pensar e do discernir do que do querer. (...) A visão arendtiana do pensar é que ele é afastado do mundo e nada quer fazer, ao passo que o querer interessa-se por fazer algo e por tomar iniciativas no mundo (LM II, 37)” (FRY, 2018, p. 127-128). Independente do grau de domínio que Arendt tenha de cada atividade do espírito, denunciado por um de seus comentadores, a visão de Fry é interessante e nos interessa quando expõe que a influência do querer sobre o mundo é maior que do pensar, embora não seja necessariamente determinante.

Já se sabe que Arendt não somente leu Immanuel Kant como teceu algumas críticas a este pensador. Por isso, não nos é estranho e não nos custa recordar que a vontade também foi abordada em seus escritos da *Filosofia Prática*, como na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, por exemplo, em que ele nos apresenta o seguinte sobre vontade enquanto um dos elementos que fundamentam a filosofia moral:

a razão não é suficientemente apta para guiar com segurança a vontade com respeito aos objetos da mesma e à satisfação de todas as nossas necessidades (que ela própria em parte multiplica), fim este ao qual um instrumento implementado pela natureza teria levado com muito maior certeza, e visto que, apesar disso, a razão nos foi proporcionada como razão prática, isto é, como algo que deve ter influência sobre a vontade, então a verdadeira destinação da mesma tem de ser a de produzir uma vontade boa, não certamente enquanto meio em vista de outra coisa, mas sim, em si mesma - para o que a razão era absolutamente necessária, se é verdade que a natureza operou sempre em conformidade com fins na distribuição das disposições naturais (KANT, 2009b, p. 111-113).

No trecho em evidência, alguns aspectos chamam nossa atenção: inicialmente, que o filósofo mencionado traz a razão como razão prática, isto é, uma faculdade. Posteriormente, que a razão deve determinar a vontade, transformando-a em boa. Com isso, teríamos uma vontade racional e que seria fim em si mesmo. Sobre isto, Arendt se distancia dele porque concebe a vontade individual e, neste caso, a vontade de cada indivíduo como meio para ela

importa também. De todo modo, em ambos é possível identificar que a vontade impulsiona o ato e por isso, reafirmamos que vontade é atividade. Para SILVA (2013, p.55),

toda vontade pressupõe um desejo, uma causa, um interesse que ora parte de um indivíduo em benefício próprio, ora parte de um indivíduo em benefício de outrem. A questão não se trata em valorizar a vontade como boa ou má simplesmente pelo fato da ação, do desejo ou da intenção, favorecer ou beneficiar uma maioria ou massa. Porém, optar por uma ação considerando exclusivamente os fins em si mesmo.

Assim sendo, a vontade é atividade e mesmo “invisível” se faz presente na vida e no cotidiano. Ainda, independente de uma axiologia sobre ela, e também reconhecendo que uma comparação de apresentações distintas na tradição seria um equívoco hermenêutico, insistimos que desde a concepção do ser humano como problema filosófico, se reconhece a vontade em detrimento do agir. Arendt, ao resgatar de Kant a vontade como uma força que impulsiona o ato, nos apresenta este conceito de forma bruta tal como uma pedra preciosa que possui uma riqueza em si e que não foi ainda lapidada. A autora então se propõe a este trabalho, de forma implícita e despretensiosa, e o traz em ideia e método. Assim, o querer em Arendt é o exercício do espírito sob o primado da vontade e da liberdade. Como pontua Schio (2012, p. 115):

a ansiedade, gerada pelo ímpeto de atingir o fim almejado, gera impaciência, inquietude e preocupação. A solução para tal situação somente poderá ocorrer quando este “querer” se transformar em “fazer”. Isso indica a tendência para a liberação que a vontade possui, seu anseio pelo agir²⁶.

Como dito antes, a exposição sobre o Querer, na obra *A vida do espírito*, transita na história da filosofia, e no recorte antigo já se confronta a vontade como uma atividade livre e da mente porque a teoria grega da potência, de algum modo, justificava o ser das coisas ou mesmo o vir-a-ser. Outro aspecto que Arendt apresenta e analisamos como importante é que o mundo grego desconhecia a vontade da forma como a discutiremos – uma força que impulsiona ao ato – mas, em uma comparação, a concebia como uma escolha em detrimento de outra. Escolher, neste caso, assemelhava-se ao desejar. Em uma visão pragmática, ao escolher nós temos que renunciar algo. No entanto, conforme concebemos a vontade,

²⁶ Tratando-se de um método em Arendt, trazemos as contribuições da tese *Os métodos de Hannah Arendt: uma moldura a partir da fenomenologia, da filosofia da existência e da hermenêutica*, no que segue: “não há uma metodologia, mas métodos, vias de acesso ao pensamento de Arendt – que serve a nós, intérpretes e seus leitores – e que ela própria percorre na experiência do pensar. Estes caminhos, no entanto, não se referem a diferentes fases da constituição de sua obra, nem a estruturas previamente estabelecidas que a autora faça uso frente às várias questões com as quais lida ao longo de sua obra. Os distintos métodos, na verdade, são elementos e critérios que pululam quase que indiscriminadamente na sua atividade de pensar. Sua proveniência, como indica o subtítulo, subjaz a três “tradições” que se aproximam no interior da filosofia alemã na passagem do século XIX para o XX e nas quais Arendt se formou: a Fenomenologia, a Filosofia da Existência [Existenzphilosophie] e a Hermenêutica” (DIAS, 2019, p. 15-16).

podemos desejar tudo, mesmo que não venhamos a tê-los. Sobre vontade como escolha, assim expõe Arendt (2017, p. 276):

Aristóteles não precisava ter consciência da existência da Vontade; os gregos “sequer tem uma palavra para” o que consideramos a “fonte principal da ação”. (*Thelein* significa “estar pronto, estar preparado para algo”; *boulesthai* é “ver algo como [mais] desejável, é a própria palavra nova inventada por Aristóteles, que se aproxima mais do que essas da nossa ideia de algum estado espiritual que tenha que preceder a ação, é *pró-airesis*, a “escolha” entre duas possibilidades, ou melhor, a preferência que me faz escolher uma ação em vez de outra.

Percebe-se, de fato, que Aristóteles traz a ideia de desejável, mas esta ainda sobrevive em um contexto de escolha de possibilidades. Com isso, não significa que a vontade não existia, contudo, que não era concebida da forma que a situamos no presente. Também nos carece observar que a teoria da potência e a do ato, de algum modo, determinam o ser das coisas mediante a própria essência e nisto há um limite para a liberdade, que se não existe no ato, há na potência. Por sua vez, a vontade parece-nos estar além, inclusive, porque são modos distintos de concepção e, obviamente, de situar os homens. A preocupação de Arendt não se localiza na busca por uma essência humana; porém, pelos homens presentes em cada ato, isto é, evento ou acontecimento. Afinal, “quando Aristóteles sustenta que “vir-a-ser” necessariamente implica a preexistência de algo que “é em potência, mas não em ato”, ele está aplicando ao campo dos assuntos humanos o movimento cíclico que afeta tudo o que vive” (ARENDR, 2017, p. 277).

No período medieval, a teologia era responsável por orientar a convivência humana na Terra, bem como os assuntos humanos. É importante, no exercício da vontade, não tratar como sinônimos livre-arbítrio e liberdade. Para Sônia Schio (2012, p. 133),

o livre arbítrio, nessa concepção, é portador de liberdade de escolha, da possibilidade de optar entre as diversas alternativas, desde que passíveis de serem realizadas. (...) A vontade livre, por seu turno, é o poder de comandar a execução ou não dos atos, abarcando o livre-arbítrio em seu interior.

Assim, no episódio de Gênesis, por exemplo, quando Adão e Eva provaram do fruto proibido, utilizaram-se do livre arbítrio quando se viram diante de uma possibilidade de escolha e também se utilizaram da vontade livre ao escolher. Ao retomarmos à obra, Hannah Arendt evidencia-nos a expulsão do paraíso como uma narrativa que analisa os feitos humanos sob a égide cristã para, mais uma vez, enfatizar como os feitos humanos foram concebidos desta vez no *Medievos*.

Pensem que se o que nos interessa é o mundo dos homens e nele há espaço para abrigar a divergência, para celebração da pluralidade bem como para o encontro dos

desiguais, que na esfera interpessoal conciliam a convivência, esta condição parecia cara para o período Medieval, profundamente marcado por um modo homogêneo de formação dos seres e de orientação do fazer. Com isso, não significa que o mundo não existia, mas que a inserção e a permanência dos homens era alvo constante de ameaças diante da visão de sociedade que ali era edificada e consolidada. De algum modo, não é pretensão de Arendt estabelecer juízo de valor sobre cada época, porém, enfatizamos, com as próprias palavras da autora, tanto a ameaça dos assuntos humanos frente ao mundo comum, como o não reconhecimento da vontade enquanto atividade da mente: “a relutância em reconhecer a vontade como uma faculdade do espírito distinta, autônoma, esmoreceu finalmente durante os longos séculos da filosofia cristã” (ARENDR, 2017, p. 279). Arendt, ao pontuar o esmorecimento, reafirma a limitação no reconhecimento da vontade conforme antes mencionado.

Uma observação importante trazida pela autora na obra é a de que “toda filosofia da Vontade é produto do ego pensante, e não do ego volitivo” (ARENDR, 2017, p. 284). Ora, é a ênfase dos exercícios da mente que, embora independentes, são correlacionados. A volição em si e da forma bruta nos aproxima somente da própria natureza constitutiva do humano. Por outro lado, quando aproximada do ego pensante, tem-se a oportunidade de, mediante o discernimento proveniente da atividade de pensar, poder também escolher e agir. Vontade e liberdade na época Moderna (ou Pós-Medieval), como traz Arendt, passam a não somente evidenciar enquanto problema os assuntos humanos em outra esfera de concepção, mas a transformá-los em assuntos também. Daí, Arendt analisa concepções de Hobbes, Espinosa, Hegel, Schopenhauer, entre outros, para problematizar a vida (e os interesses) dos homens neste período.

“O Querer” apresentado por Arendt recusa-se fazer parte da defesa da tradição, justificada tanto pela Lei da causalidade como da Providência divina. Nestas situações, o novo não se configurava como genuíno porque, de um modo ou de outro, se não existia uma causa determinante, haveria uma determinação religiosa. Assim, ao homem não caberia a escolha uma vez que o querer era condicionado e não necessariamente livre. Em seu texto, nos apresenta Arendt (2017, p. 294): “a vontade livre – quer concebida como liberdade de escolha, quer como liberdade de começar algo novo – parece ser absolutamente incompatível não só com a divina Providência, mas com a lei da causalidade”. É fundamental percebermos que se o Querer escolhe uma ação, seja qual for a escolha humana, um novo é sempre uma realidade. Problema, pois, não é a condição indeterminada da livre vontade, mas o seu desprendimento da história da Filosofia.

Quando Arendt nos traz a vontade livre e, mais uma vez, o novo é anunciado em sua teoria, inevitavelmente nos reportamos à atividade de pensar, a qual, entendida como agir – “Pensar é agir” (ARENDDT, 2017, p. 110) –, também se propõe a iniciar, de forma indefinida e inédita, um exercício: para uma mesma situação, novas formas de se relacionar são possíveis; para um mesmo indivíduo, novos e distintos sentimentos se fazem presentes a cada contexto; para as mesmas pessoas, novas experiências são fatos em cada existência. Assim, se pensar e querer se inter cruzam, ação e (novo) início também:

Há uma intrínseca conexão entre ação e início e a própria etimologia da palavra – agir – indica tal conexão. A palavra grega *archein* significa “começar”, “ser o primeiro”; já o termo latino *agere* significa “imprimir movimento a alguma coisa”, “fazer avançar”, “conduzir”; assim, num sentido mais geral, agir significa “tomar iniciativa, iniciar”. Portanto, “[...] é da natureza do início que se começa algo novo, algo que não se poderia esperar de coisa alguma que tenha ocorrido antes” (MÜLLER, 2018, p. 352).

A ênfase que Cristina Müller apresenta na etimologia das palavras ação e início corrobora com a inter-relação que pleiteamos como chave de compreensão do querer: o novo é *conditio sine qua non* dos exercícios espirituais. Com isso, o querer no mundo é o caminho tanto de encontro da liberdade interpessoal, como da própria sustentação de pluralidade que faz o mundo abrigar como iguais os diferentes e congrega a diversidade. Se tudo fosse causa, se tudo fosse mera determinação e em nada houvesse pensamento, vontade e liberdade, o mundo seria inabitável, pois nele os homens não teriam acesso, contentando-se com a tão natural convivência na Terra. Por isso, “mundo e homens pertencem-se mutuamente e, por isso, preservar o mundo é preservá-lo para que o plural nele habite” (PASSOS, 2018, p. 297).

Se o novo caracteriza a dimensão política e reflete a pluralidade característica do mundo (dos homens), este não pode ser automático já que não há pré-requisitos para as atividades espirituais e sim correlação. Por isso, conflito também pode existir na relação mencionada e Arendt também se dedica a esta reflexão. Afinal, o querer nada mais é senão a vontade inquieta e decidida para agir. Neste sentido,

a tensão pode ser superada somente pelo fazer, isto é, pela desistência da atividade espiritual como um todo; uma mudança do querer para o pensar produz apenas uma paralisação temporária da vontade, exatamente como uma mudança do pensar para o querer é sentida pelo ego pensante como uma paralisação temporária da atividade do pensamento (ARENDDT, 2017, p. 299-300).

Desejar e nada fazer é permanecer na atividade do pensamento, enquanto desejar e fazer é do crivo da atividade do querer. Aqui, não se pretende desvalorizar uma atividade em detrimento da outra, porém, de pontuar a característica de cada uma frente ao agir humano,

sempre um convite no mundo e uma possibilidade da convivência dos homens. Em uma dimensão temporal, a atividade do querer não lida com o passado. Deste modo, o querer é responsável pela ação a cada instante e por aproximar os homens na esfera da convivência mencionada. Se o pensamento, mesmo sendo uma atividade particular, carece importar-se de uma aprovação quando comunicado ou externalizado, do olhar e da apreciação de outrem, a vontade também – sendo exercitada por cada um – produz efeito tanto em si como nos demais que compartilham a convivência na Terra.

Na obra *A vida do espírito*, Arendt resgata, a partir de uma ênfase em Agostinho, a vontade como problema na história da Filosofia e quando possível, o confronto com Kant a partir da vontade como liberdade prática. A vontade como um problema filosófico traz consigo, conforme evidenciado por Arendt, a contravontade. Para ela,

a vontade, ao dirigir-se a si mesma, desperta a contravontade, porque o intercâmbio se dá completamente no espírito; uma competição só é possível entre iguais. Uma vontade que fosse plena, sem uma contravontade, não poderia ser adequadamente chamada de vontade (ARENDDT, 2017, p. 359).

Não analisamos a exposição de Arendt como dupla vontade, mas como uma vontade que impera a si enquanto atividade e ao corpo (natureza biológica) também. Em *Compreender Hannah Arendt*, o autor nos apresenta que “Arendt acredita que a vontade não é governada pelo intelecto, ou por desejos mecanicistas, mas interrompe livre e espontaneamente sequências causais e é expressão de distinção pessoal” (FRY, 2018, p. 129). Ora, neste momento percebe-se um desprendimento de Arendt com Kant, quando a vontade não é considerada simplesmente como um elemento ordenado da razão. Sua ingovernabilidade também assinala, além da independência e da conformidade com o intelecto, que produz o conhecimento, por exemplo, sua característica independente, propriamente indefinida e, de repente, por isso, capaz de assinalar o novo diante dos feitos e assuntos humanos. Não por acaso, a própria Arendt reconhece a imprevisibilidade do Querer mediante a própria natureza da vontade, afirmando que “uma vez que está na natureza da vontade ordenar e exibir obediência, está também na natureza da vontade resistir a si mesma” (ARENDDT, 2017, p. 359).

Se ao refletir sobre o Pensar manifestava-se a ação espiritual mediante a capacidade do discernimento, particular e necessária para inserção do indivíduo no mundo dos homens, a reflexão sobre o Querer também assinala o interesse humano pelo mundo dos homens a partir de seus feitos de forma livre e volitiva. Dessa maneira, justificamos tais características com a condição humana de iniciar o novo e reinventar-se no mundo, pois “a liberdade de

espontaneidade é parte inseparável da condição humana. Seu órgão espiritual é a vontade” (ARENDR, 2017, p. 374). Neste instante, a vontade torna-se um conceito fundamental sobre a compreensão da condição humana, quando enfatiza o Querer como atividade espiritual que assinala o pertencimento do homem no mundo, no exercício da mente, tal como o pensar também o torna apto a este pertencimento.

Ao abordar a atividade de Pensar, Arendt discutiu, entre alguns aspectos, a distinção entre pensar e conhecer. Na atividade do Querer, a pensadora traz em suas reflexões a questão do intelecto. Importante observar que não se trata de uma mera exposição conceitual, mas de um esforço – também intelectual – de compreensão da vida na Terra e dos feitos humanos no mundo a partir de elementos que pulsam e impulsionam o indivíduo nas vivências do cotidiano, na relação com os outros e nos acontecimentos que marcam a vida. Nisto, dois aspectos relatados por Arendt carecem de atenção: o compromisso com a verdade, inicialmente, e a própria relação da força do querer mediante os fatos existenciais, posteriormente.

No que se trata do compromisso com a verdade, nos diz a pensadora: “Tomás estabelece a distinção entre duas faculdades de apreensão: o intelecto e a razão; as duas têm suas correspondentes faculdades intelectualmente apetitivas, vontade e *liberum arbitrium* ou livre escolha. O intelecto e a razão lidam com a verdade” (ARENDR, 2017, p. 380). O compromisso com a verdade não se trata de uma inquisição maniqueísta, isto é, de estabelecer a verdade como bem e a não verdade como mal. A verdade aparece no debate sobre o querer quando reporta a coerção própria do medievalismo em que os desejos eram concebidos impuros se não obedecessem à verdade das Sagradas Escrituras. Conforme entendimento da época: um cenário em que a obediência a um discurso, apresentado de forma totalizante enquanto verdade, desconsiderando e até demonizando os desejos da própria natureza humana, em uma vigilância permanente do indivíduo na tentativa de “controlar” seu pensar e seu agir não existia, desconsiderava-se a liberdade de pensar e de ser, tampouco de manifestar o próprio desejo, por mais genuíno que fosse, independente mesmo de sua coerência com o que estava “estabelecido na sociedade como aceitável”.

O pensamento de Arendt não visa condenar uma época, mas, diante desta perspectiva histórica, chamar atenção de que mesmo o que estava condizente com os “costumes morais” de uma sociedade, necessariamente não significava que estava abrangendo a existência humana no mundo caracterizado pelo discurso e pela prática plural. Neste instante, o compromisso com a verdade não mais vem a ser a manutenção da tradição e a fiel obediência aos costumes morais; e sim, à conservação da vida, no âmbito do respeito e da empatia. Na

obra *Responsabilidade e julgamento*, nos diz a autora tanto sobre as diretrizes morais em forma de proposições, bem como sobre uma das experiências humanas neste crivo:

As proposições morais, como todas as proposições que alegam ser verdadeiras, devem ser evidentes por si mesmas ou sustentadas por provas ou demonstrações. Se são evidentes por si mesmas, possuem uma natureza coercitiva; a mente humana não pode deixar de aceitá-las, inclina-se ao *dictamen rationis*, ao ditame da razão. (...) Se examinamos os poucos, os muito poucos, que no colapso moral da Alemanha nazista permaneceram completamente intactos e livres de toda culpa, vamos descobrir que eles nunca passaram por nada semelhante a um grande conflito moral ou a uma crise de consciência. Mas nunca duvidaram que os crimes permaneciam sendo crimes mesmo se legalizados pelo governo, e que era melhor não participar desses crimes em qualquer circunstância. Em outras palavras, não sentiam uma obrigação, mas agiam de acordo com algo que lhes era evidente por si mesmo, mesmo que já não fosse evidente por si mesmo para aqueles ao seu redor. Assim a sua consciência, se é disso que se tratava, não tinha caráter obrigatório e dizia: “Isso não posso fazer”, em vez de: “Isso não devo fazer” (ARENDDT, 2004, p. 141-141).

O trecho em destaque evidencia a moralidade como pseudo verdade, entretanto, denuncia a ausência de pensamento frente à cega obediência do que é apresentado enquanto verdadeiro como sinônimo de correto na sociedade. O compromisso com a verdade nada mais é senão o compromisso com a vida. Em Arendt, uma proposição moral que suprime a vida não participa da pluralidade, tão característica do mundo dos homens: como anula o contraditório, faz coerção com o que for diverso, inviabiliza o diálogo com o oposto e persegue o “desobediente”, o condenando também.

Além do compromisso com a verdade, também é importante refletir sobre a força do querer mediante os fatos existenciais. Percebe-se, no exemplo sobre o colapso moral da Alemanha, que também o querer não mais habitava a esfera inter-humana. Afinal, o que era evidente para alguns, na utilização da força e da violência, se sobressaia no que para outros não era evidente. Neste sentido, que há uma vontade totalitária, não há mundo dos homens. O totalitarismo sufoca a pluralidade e, mesmo que “simbolicamente”, asfixia tudo o que não comunga com o que não consegue conviver com a diferença. Uma verdade totalitária, que reforça um querer sobre tantos outros querer, não é um fortalecimento da presença humana no mundo; mas o definhamento e a anulação de tal presença. Daí a importância de insistir na reflexão sobre o Querer no mundo e também de reconhecer a importância do intelecto, mas de não sobrepô-lo frente às atividades espirituais: o querer neste caso, bem como o pensar e o julgar também.

Embora a autora trouxesse – na atividade do Querer – pensadores como Aristóteles, Agostinho, Tomás de Aquino e o próprio Kant para discutir questões de desejo e razão, na

presente investigação, no retorno à obra *A vida do espírito*, a vontade e o intelecto foram os elementos que corresponderiam, a partir dos exercícios mentais (ou contemplativos), à questão sobre o que estamos fazendo e também enfatizaria, no *Querer*, uma reflexão acerca da condição humana. Para ela, “a vontade move o intelecto para que ele seja ativo, do mesmo modo que se diz que um agente move; mas “o Intelecto move a Vontade do modo como o fim move” (ARENDDT, 2017, p. 389).

Conforme exposição, o intelecto é provocado pela vontade para exercitar-se. Por isso a apresentamos como uma força que impulsiona ao ato. Não há domínio sobre o que venha a ser alvo da vontade, embora exista um limite que é a de se ter vontade somente ao que se conhece ou que se sabe a existência. Mas em que sentido a vontade corrobora com a compreensão da condição humana ou como dito antes com “o que estamos fazendo”? Analisa-se que neste ponto o intelecto é um elemento importante nesta compreensão. Afinal, no conhecimento das coisas e dos seres – domínio do intelecto – a vontade se materializa na comunicabilidade e nos feitos dos homens. Com o intelecto se pode, mediante a relação de conhecimento, materializar ou não aquilo que a vontade impulsiona. Sobre o intelecto, nos esclarece Arendt (2017, p. 390):

o intelecto serve à vontade, fornecendo a ela seus objetos, bem como conhecimento necessário; ou seja, o Intelecto torna-se, por sua vez, uma faculdade meramente subserviente. Precisa da Vontade para direcionar sua atenção e só pode funcionar adequadamente quando seu objeto é “confirmado” pela Vontade. Sem esta confirmação, o intelecto deixa de funcionar”.

Percebe-se que a Vontade é causa de si própria, suficiente e não se permite servir ao Intelecto. Ao nos perguntarmos sobre “o que estamos fazendo”, devemos refletir sobre o peso e a influência no mundo dos homens diante do “que estamos querendo”. Afinal, se o *Querer* traz consigo a capacidade de iniciar algo novo, reinventa a cada novo a condição humana na Terra e perpetua a presença humana no mundo. E, assim, não é um problema *Querer*. Pelo contrário, o problema é quando não permitirmos que o *Querer* esteja ao alcance de todos, desde que não suprima a vida no mundo e que haja o reconhecimento dos homens, em respeito e dignidade, na esfera interpessoal. E nisto, reiteramos conforme exposto no pensamento arendtiano, o direito ao *Querer* bem como a liberdade também: “é a possibilidade de resistência às necessidades do desejo, por um lado, e aos ditames do intelecto e da razão, por outro, que constituem a liberdade humana” (ARENDDT, 2017, p. 394).

Nas conclusões de seu ensaio sobre o *Querer* na obra *A vida do espírito*, Arendt traz o pensamento de Kant de forma explícita no contexto do Idealismo Alemão. Não por acaso, sua

observação sobre a atividade de Julgar, como também umas das atividades espirituais, é um desdobramento da leitura e da análise que faz a partir da Crítica do Gosto apresentada por este filósofo. É importante dizer que a Vontade defendida por Kant contraria o pensamento de Arendt na defesa sobre esta atividade: “sua Vontade não é uma capacidade *especial* do espírito distinta do pensamento, mas sim razão prática” diz Arendt (2017, p. 415) sobre Kant. Além deste, a autora traz a abordagem de pensadores contemporâneos como Nietzsche e Heidegger. Neste caso, a obra assinala a preferência da análise de Arendt sobre a tradição e, uma vez acessível a qualquer leitor, nos descomprometemos de evidenciar esta discussão aqui. No entanto, desperta nossa atenção o desenvolvimento final das reflexões arendtianas sobre o Querer como atividade espiritual, ao trazer a liberdade como um problema e suas especificidades em searas distintas – filosofia e política – mesmo que permaneçam circunvizinhas. Nisto, mais uma vez exaltamos o interesse dos escritos arendtianos pelo “mundo” dos homens.

Na atividade do Querer, a vontade e a liberdade concernem para o agir humano. Este agir, por sua vez, está permeado pelo compartilhamento de espaço, de ideias, de outras vidas. Na vida em sociedade, a política assume uma condição de conciliar – geralmente com sistemas e leis – a convivência humana. Neste sentido, o espaço entre os homens e a interação não podem ser concebidos enquanto sinônimos. É possível que no primeiro haja a liberdade filosófica, enquanto no segundo tenhamos o que Arendt concebe como liberdade política. De todo modo, é fundamental deixar claro que as leis produzidas para “organizar o homem em sociedade”, funcionam como diretrizes, mas são incapazes de determinar o agir de cada homem. Segundo Teles (2019, p. 65):

a lei, de acordo com a tradição política, é definida como a essência do governo e sua legitimidade é fonte estabilizadora dos negócios realizados na esfera pública. Assim, as regras e normas impõem limites à ação dos indivíduos, considerando o que podem ou não fazer, porém, jamais explicitando como devem agir.

A exposição de Teles torna evidente que as relações humanas, quando permeadas por leis, objetivam de tal modo o comportamento humano que a convivência na Terra assume uma condição menos personificada, embora necessariamente não signifique desumana. E, mais que isso, na seara política, a vontade conciliadora do conjunto ou da comunidade prevalece sobre a vontade do indivíduo, desde que o regime de governo não seja totalitário. Para Arendt (2017, p. 468-469):

a liberdade política distingue-se da liberdade filosófica por ser claramente uma qualidade do eu-posso, e não do eu-quero. Uma vez que é possuída pelo

cidadão, e não pelo homem em geral, só pode se manifestar em comunidades, onde o relacionamento dos muitos que vivem juntos é, tanto no falar quanto no agir, regulado por um grande número de *rapports* - leis, costumes, hábitos e similares. Em outras palavras, a liberdade política só é possível na esfera da pluralidade humana e com a condição de que essa esfera não seja simplesmente uma extensão deste eu-e-eu-mesmo [*I-and-myself*] dual para um nós plural.

Na liberdade política, o “eu posso” significa que houve o acordo dos vários ‘eu-queiro’. A condição política permite que os indivíduos “possam” de forma vital existir na comunidade dos homens, que é a Terra. Não por acaso, somente na pluralidade ela se faz presente e qualifica a presença dos indivíduos mediante seu pertencimento no mundo. Com isso, evita-se que o eu-e-eu-mesmo se torne absoluto. Ao querer, o desafio de tornar-se membro do mundo deve sobressair-se perante o interesse de subsistência de cada um na Terra. A Terra também não exclui os seres: a questão é que na Terra os seres se apossam, dominam, violentam e de tudo fazem para manter a soberania, marcada pelo egoísmo, a centralidade interesseira e a desconfiança perante o outro.

Assim, Arendt convida-nos a refletir o Querer como um exercício da liberdade. E, nesta liberdade, discernirmos a condição humana tanto na seara política, como na seara filosófica. Como nos recorda Assy (2015, p. 126), “ao querer, decido. E esta é a faculdade da liberdade. Essa descrição sugere que, em termos didáticos, a vontade termina onde a liberdade política começa”. A apresentação do término da vontade com o início da liberdade política foi a forma de ilustrar que na política somos contemplados por fazermos parte de uma comunidade, mas que não somos exclusivos, embora nesta comunidade sejamos únicos. A liberdade, por isso, é a tão mencionada “razão de ser” da política. Ela permite o indivíduo querer, e querendo o indivíduo pode decidir, mas se for obrigado a isto, não mais existe liberdade e sim coerção.

No intuito de evitar a coerção, na vontade livre, o juízo é apresentado por Arendt como também uma atividade da vida contemplativa. Para ela, a liberdade por mais que seja um belo princípio, não pode se tornar uma condenação. Assim, “a faculdade do juízo, lida com particulares que, “como tais, contêm algo contingente em relação ao universal”, que é aquilo que o pensamento normalmente está lidando” (ARENDR, 2017, p. 512). Destarte, se o pensamento caracteriza-se pelo discernimento, o Querer corrobora no agir, o juízo aproxima o homem de sua compreensão no mundo. Assim, o juízo também atua na seara política, ao congrega o interesse particular na dimensão universal. Mais uma vez, Arendt evidencia as atividades mentais como um convite perpétuo ao próprio homem. Neste convite, o aparecer de cada um, a comunicabilidade da esfera interpessoal e o interesse pelo que é comum, são uma

resposta ousada e urgente para na reflexão sobre a condição humana, esclarecermos “o que estamos fazendo”.

5.4 O JULGAR: A FACULDADE QUE COADUNA O PARTICULAR E O GERAL

Já é sabido que o interesse sobre o Juízo ou a faculdade de Julgar, de forma especial, constitui a terceira parte da obra inacabada de Arendt, *A vida do Espírito*. Nesta parte, estudiosos atribuem como terceira parte da obra ou parte complementar de seu pensamento sobre as atividades do espírito – pensar, querer e julgar – os escritos arendtianos das *“Lições sobre a filosofia de Kant”*. Neste contexto, é importante considerar a própria noção sobre “Gosto” expresso na *Crítica da faculdade de juízo* de Kant, inclusive, porque esta crítica, de modo especial, não é apresentada pelo filósofo de Königsberg com o prisma político, tal como o é em Hannah Arendt.

Sobre a *Crítica da Faculdade do Juízo* (KANT, 2016), alguns elementos são fundamentais para a compreensão da exposição kantiana: i) o próprio Juízo como conceito, ii) a noção de estética e iii) o conceito de Gosto. Por Juízo, Kant (2016, p. 11) entende ser “a faculdade de pensar o particular como contido no universal”. Se até então o filósofo trazia a condição objetiva – na qual a razão imperava e legislava a vontade frente à moralidade como fim – temos, pois, um novo elemento na exposição deste filósofo. Com isso, não significa que o próprio venha trair o que até então foi abordado nas Críticas que precederam a Faculdade do Juízo, mas em sua consideração, de que a partir de um dado particular e, deste modo, subjetivo e passivo de variação frente aos indivíduos e seus respectivos modos de percepção, há concordância de que esta condição poderá ser refletida de forma objetiva e, portanto, universal²⁷.

No segundo momento, a noção de estética apresentada por Kant aponta-nos uma natureza particular a partir da representação de um objeto. Segundo o filósofo, “aquilo que na representação de um objeto é meramente subjetivo, isto é, aquilo que constitui a sua relação com o sujeito e não com o objeto, é a natureza estética dessa representação” (KANT, 2016, p. 21-22). Neste sentido, a natureza particular evidenciada por Kant se dá mediante o sentimento

²⁷ Neste momento, recordamos o conceito de mentalidade alargada, no qual demonstrava ser possível pensar no lugar do outro, assumindo uma condição política, porque já não mais imperava o interesse individual de modo soberano, mas o que era possível, a partir da condição específica (ou fato particular), ser considerado como assunto comum. “Arendt classifica que “o pensamento desse gênero, sempre ‘relacionado intimamente ao pensamento dos outros’, está fadado a ser político mesmo quando trata de coisas que não são intimamente políticas; pois ele sempre confirma aquela ‘mentalidade alargada’ de Kant, que é a mentalidade política *par excellence*” (ASSY, 2015, p. 109).

de representatividade no próprio sujeito e não mediante o objeto. Com isso, há uma confirmação de que um sentimento no sujeito produzido por algo é alvo de atenção do próprio sujeito no âmbito do sentimento e não do intelecto ou do conhecimento.

Ao inferir um sentimento no sujeito, Kant, no plano estético, aproxima o próprio conceito de Gosto de seu desenvolvimento teórico. Caso se trate de sentimento e não de uma atividade intelectual, significa que varia e a cada um poderá estabelecer um próprio padrão de valor: bom ou mau, ou mesmo prazer ou descontentamento (que Kant chama de desprazer). Com isso, nos explica Kant (2016, p. 23):

prazer é julgado como estando necessariamente ligado à representação, por consequência, não simplesmente para o sujeito que apreende esta forma, mas sim para todo aquele que julga em geral. O objeto chama-se então belo e a faculdade de julgar mediante um tal prazer chama-se gosto”²⁸.

Com o conceito de gosto, por sua vez, volta-se para cada indivíduo na relação produzida com a representação. Neste momento, não é mais a finalidade da natureza que está em questão no pensamento de Kant. Até então, na *Crítica da Razão Pura* (KANT, 2009a) e na *Crítica da Razão Prática* (KANT, 2011), a finalidade (ou o Reino dos Fins) era o fundamento de ambas e a razão determinava a si mesma. Mas, na *Crítica da faculdade do Juízo* (2016), a Razão continua a existir, mas não mais da mesma forma, afinal, para as duas primeiras havia um juízo teleológico enquanto para esta última o juízo é estético. Neste sentido, nos esclarece Deleuze (2009, p. 95):

A Crítica da Faculdade de Julgar fornece uma nova teoria da finalidade, que corresponde ao ponto de vista transcendental e se concilia perfeitamente com a ideia de legislação. Esta tarefa é preenchida na medida em que a finalidade já não tem um princípio teleológico, mas, isso sim, a teologia um fundamento <<final>> humano. Donde a importância das duas teses da Crítica da Faculdade de Julgar: o acordo final das faculdades é objecto de uma génese particular; a relação final da Natureza e do homem é o resultado de uma actividade prática propriamente humana. (...) a estética deixava ao gosto o cuidado de decidir que objecto devia ser julgado belo; a teleologia, ao invés, exige regras que indiquem as condições sob as quais se julga acerca de uma coisa segundo o conceito de fim natural.

A exposição de Gilles Deleuze sobre a faculdade de Julgar nos esclarece que é a dimensão teleológica que diferencia tal faculdade das demais Críticas na gramática kantiana,

²⁸ Em outro momento da obra, o filósofo apresenta-nos outra definição, mas mantendo obviamente a mesma lógica conceitual: “Gosto é a faculdade de ajuizamento de um objeto ou de um modo de representação mediante uma complacência ou descomplacência *independente* de todo interesse. O objeto de uma tal complacência chama-se belo” (KANT, 2016, p. 47). Em outras palavras, podemos inferir que o gosto é faculdade que representa o sentimento de prazer de um indivíduo mediante a representação de algo. Assim, quando estabelecida esta avaliação sobre a representação e de acordo com a identificação desta representação como algo prazeroso – transformando o sentimento particular em universal – é possível identificar a faculdade do juízo em pleno funcionamento ou como abordaria Hannah Arendt, em atividade espiritual.

bem como denuncia a dimensão propriamente humana e da própria finalidade da Natureza frente à atividade do gosto no juízo estético. Tratando-se do juízo teleológico, trazemos outro esclarecimento:

o princípio teleológico, que passa a aparecer como ferramenta para compreender a ação da natureza, bem como a atividade legisladora do homem nesta, só é possível, contudo, porque Kant admite poder ser a razão usada para além dos limites da experiência, por mais que tal princípio seja utilizado pela razão prática para, por meio da observação empírica dos seres vivos, emitir juízos reflexivos sobre determinadas situações (LIMA NETO, 2013, p. 32).

Percebe-se que no juízo teleológico impera a atividade legislativa da razão na natureza, da qual também faz parte. No entanto, é nos limites da experiência, sem desconsiderar a atividade legislativa da razão, que importa para o juízo estético. É no sentimento proferido pela condição sensível, na percepção e no interesse por algo particular, sobretudo, quando provoca o sentimento de prazer, que repousa o interesse pelo Juízo (de Gosto). Definir o Julgar como uma faculdade que coaduna o particular e o geral no âmbito da teoria arendtiana é valorizar o conceito da forma que Kant o identificou, mas desprender-se da perspectiva teleológica para uma análise acerca do juízo nos acontecimentos humanos, tal como fez e ressignificou, por sua vez, Hannah Arendt. Neste sentido, nos apresenta Young-Bruehl (1997, p. 398-399): “o juízo, que pressupõe que uma pessoa se retirou do mundo para pensar, não precisa estar em guerra com o querer, mas sofre se o querer predomina na trindade do espírito. (...) O julgar é uma interação espiritual do eu e de outros imaginários que partilham do mundo do eu”.

Considerando a faculdade do gosto, por sua vez, assim nos diz Kant (2016, p. 140): “a condição subjetiva de todos os juízos é a própria faculdade de julgar ou a faculdade de juízo”. Ora, se consideramos que os sujeitos emitem juízos com base nas suas percepções, também devemos considerar que em algum momento estes juízos produzem efeito no mundo. Afinal, se o pensar contribui no discernimento e se o Querer impulsiona ao Agir, o Juízo estabelece parâmetros para uma decisão²⁹. Tais parâmetros consideram o sentimento de cada indivíduo, que não é transponível da mesma forma de um para outro, mas que pode atingir – mediante o pensamento alargado – uma abrangência universal a partir do dado particular. É esta dimensão – que difere a Crítica do Juízo em Kant das demais Críticas – é considerada, por

²⁹ Sabemos da importância e da autonomia de cada atividade do Espírito, mas reconhecemos sua inter-relação, uma vez que pensamos nas atividades – pensar, querer e julgar – no crivo de uma teoria política. Deste modo, a ênfase apresentada como característica de cada uma dessas atividades é um esforço de compreensão e, por isso, uma perspectiva particular das atividades espirituais, uma vez que reconhecemos, tal como nos recorda Elizabeth Young-Bruehl, que como “Hannah Arendt não viveu para escrever a seção sobre “O julgar”, e assim não sabemos como essa faculdade se ligaria ao pensar e ao querer” (1997, p. 399).

Hannah Arendt, na sua perspectiva particular, ou seja, fenomênica, como nos afirma Assy (2015, p. 124): “Arendt ressalta que as atividades de julgar e querer tão somente se dão em situações particulares”.

É importante frisar que as situações particulares possibilitam o exercício do juízo e se Kant foi incapaz de vislumbrá-lo em uma discussão para além do reino dos Fins, a própria Hannah Arendt conseguiu ir além porque não somente abordou o Juízo como uma atividade do Espírito, como foi capaz de vislumbrar uma condição política por meio dele. Nela, a instabilidade que lhe é característica não representa “inconsistência” conceitual. Porém, reitera a condição de agir, sempre imprevisível e nova, resignificando a presença na Terra e qualificando a permanência humana no mundo. Para Fry (2018, p. 143):

o fato de alguém aprovar o prazer ou o desprazer da representação pode ser discutido com outros dentro da comunidade, e este processo permitirá ao grupo de cidadãos decidir o juízo adequado para determinada situação. O juízo político não diz respeito meramente às *doxai*, ou opiniões, dos cidadãos, porque é preciso decidir se a própria opinião pode persuadir os outros. A verdade da *doxa* de um indivíduo não significa que seja verdadeira para a comunidade como um todo. O juízo envolve decidir a respeito do que a ação significa para o grupo, não para o indivíduo.

O pensamento de Fry é feliz ao nos aproximar da teoria política desenvolvida por Arendt, e, conseqüentemente, de tornar mais claro como é possível transformar em universal um sentimento particular, isto é, a atividade do Juízo. No intuito de decidir sobre a persuasão, evidencia-se a esfera intersubjetiva e no “entre” dos homens, a política possibilita o agir humano mediante a liberdade e fundamenta a existência humana no mundo consolidando assim a esfera “comum”. Também é feliz quando evidencia que a verdade precisa ser comungada pelo grupo. Caso contrário, uma verdade isolada, que é comum, distante da comunidade e absoluta ao ponto de impor de forma soberana e excludente de todas as outras, não mais é comunicabilidade e sim violência.

Ao refletir o Julgar no mundo, pensamos o interesse pelos assuntos humanos mais uma vez, enfatizando o sentimento de prazer e o acordo comum acerca desta manifestação. Embora a representação seja alvo de um objeto particular, a relação interpessoal lança mão de abrigar sozinha o que pensa, o que quer e também o que julga. É nessa esfera que Arendt consegue, ao comungar com a ideia de “pensamento alargado” kantiano, considerando o senso comum, ir além e evidenciar uma teoria política a partir de uma estética comunitária, onde nela o mundo se faz abrigo para a pluralidade. Assim sendo, para se “entender o mundo como algo comum a muitos”, deve-se fazer do mundo algo compreensível, o que se efetivará

se muitos homens falarem sobre ele, sobre aquilo que se passa em seu seio (PASSOS, 2018, p. 303).

Ao retomar a obra *A vida do Espírito*, Arendt enfatiza-nos o quão necessário é a comunicabilidade. Se o juízo nada mais é senão a transformação em universal de uma representação (sensorial) do particular, é justamente a comunicação a responsável por tal incumbência na atividade de julgar. Além disso, é pela comunicabilidade que a comunidade elege o que lhe é comum e por ela que a característica do entre se consolida, à medida que o interesse dos homens aproxima-os para além de si mesmo. Por isso, “o *sensus communis* é o sentido especificamente humano porque a comunicação, isto é, a fala, depende dele” (ARENDR, 2017, p. 525). Corroborando com o exposto, também apresentamos outro esclarecimento, que enfatiza a comunicabilidade no desdobramento da reflexividade, importante para exemplificar a atividade de julgar. Para Schio (2012, p. 96),

ao juízo cabe avaliar e distinguir o bom do ruim, o prazer do desprazer. Para tal ele é comunitário, ou seja, por meio dele é possível colocar-se no lugar dos semelhantes pela reflexividade. A reflexividade é entendida como sendo essa possibilidade de colocar-se no lugar do outro, permitindo a comunicabilidade e a vida em conjunto com os outros indivíduos”.

Se em Kant o juízo não assumia a finalidade moral e meramente transformava a teleologia da natureza em aspectos estéticos, Arendt ainda permitiu uma observação de finalidade, mas, desta vez, relacionada ao tipo de mentalidade alargada como uma “máxima”, tal como nos apresenta na obra em evidência: “assim como em questões morais nossa máxima de conduta declara a qualidade de nossa vontade, também as máximas do juízo atestam nosso “tipo de mentalidade” nos assuntos mundanos que são governados pelo senso de comunidade” (ARENDR, 2017, p. 526). O senso de comunidade é o lugar onde cada um se permite ser parte do todo. O tipo de mentalidade, por sua vez, é a forma de envolvimento do pensar e do querer mediante o próprio julgar. São atividades distintas, mas relacionadas entre si, que dão sentido ao estabelecimento da atividade política na esfera “entre” os homens. Não à toa, a própria autora nos diz:

a faculdade de julgar particulares (tal como foi revelada por Kant), a habilidade de dizer “isto é errado”, “isto é belo”, e por aí afora, não é igual a faculdade de pensar. O pensamento lida com invisíveis, com representações de coisas que estão ausentes. O juízo sempre se ocupa com particulares e coisas ao alcance das mãos. Mas as duas faculdades estão inter-relacionadas (ARENDR, 2017, p. 215).

Se até então nos interessa compreender “o que estamos fazendo” é porque o próprio exercício de compreensão nos é caro ou valioso. Afinal, o tempo todo estamos nos

deparando com pensamentos, vontades e precisando escolher algo e tomar decisões. Mas os outros também vivenciam isto e testemunhamos o cotidiano de tantas outras pessoas. Em momentos precisos e outros ocultos, há encontros e desencontros em cada atividade, tanto de pensar como de querer, e julgando aquilo que nos afeta e pelo que demonstramos interesse também. Como uma teia, as relações cruzam os (interesses) particulares e a convivência adquire sentido; a pluralidade, pois, é um convite ousado porque reúne em si o diverso e em relação ao indivíduo, tanto o seu semelhante e/ou seu diferente. Destarte, há uma razão de ser na qual a vida contemplativa – as atividades do Espírito – dão sentido a estrutura humana consolidada pela *vita activa*.

Se analisarmos as atividades do Espírito, mesmo em sua característica independente, permitiremos vislumbrar um processo de autoconhecimento e de pertencimento do homem ao mundo, que embora explicitamente não se apresente metodologicamente deste modo, diante de cada atividade é possível tal leitura: no autoconhecimento, a atividade de pensar. O pensar, além de ser permeado pela liberdade, aproxima o indivíduo de si próprio. Mais que coisas, lugares, pessoas, que sinalizam o mundo exterior, o pensar expõe um ego cuja atividade deve voltar-se para aquilo que não está mais no crivo das “aparências”. Dessa maneira, o pensar possibilita um voltar-se de modo que não sendo mais uma atividade externa, mas do espírito, é capaz de refletir e, posteriormente, tecer juízos. Nisto, nossa defesa de autoconhecimento se justifica e, a partir deste lugar reflexivo, o ego pensante adquire sua maturidade para o que seria outro nível: o de pensar no lugar de outro.

O pensar no lugar de outro é a dimensão de imparcialidade da atividade de pensar, que embora permaneça sendo uma atividade particular, não é egoísta. Com base neste exercício, justificamos o pertencimento do homem ao mundo. Pensar no lugar de outro não significa compactuar com tudo o que o outro também pensa e faz, mas reflete uma empatia e o convite do “dedicar-se às questões para além dos próprios interesses”. É, pois, a mentalidade alargada. Não se esquecendo do itinerário metodológico aqui defendido, não é necessariamente uma questão de causa (pensar por si mesmo) e consequência (pensar no lugar de outro). No entanto, dificilmente alguém que é incapaz de pensar por si terá condições de pensar no lugar de outro. Face ao exposto, na obra *Entre o passado e o futuro*, a autora diz:

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 de “mentalidade alargada” (*ine 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 que sei que devo afinal chegar a um acordo. O juízo obtém sua validade específica desse acordo potencial. Isso por um lado significa que esses juízos devem se libertar das “condições subjetivas pessoais”, isto é, das idiossincrasias que determinam naturalmente o modo de ver de cada indivíduo na sua intimidade, e que são legítimas enquanto são apenas opiniões mantidas particularmente, mas que não são adequadas para ingressar em praça pública e perdem toda validade no domínio público (ARENDDT, 2001, p. 274-275).

O acordo potencial que Arendt aborda nada mais é senão o estabelecimento do comum decidido entre os pares. Ele não nega ou exclui o interesse ou o pensamento particular, mas o desloca para a praça, metáfora para enfatizar o lugar do “entre”, o lugar que a interpessoalidade está e onde as relações humanas são tecidas de forma a garantir o respeito, a dignidade e o bem comum. O esforço por libertar-se das idiossincrasias é a condição de permanência no mundo em que a pluralidade é a regra *sine qua non* da (con)vivência dos homens. Não é problema existirem opiniões, divergências, e até mesmo desafetos; porém, é problemático transformar tudo isso em totalitarismo excluindo assim tudo o que não nos apraz, ou não comunga com nossos interesses, transformando-o em exclusivo, embora não seja único.

A leitura de Hannah Arendt sobre o mundo e seu modo de transcender a própria exposição teórica de Kant, sobre a mentalidade alargada e sobre o juízo (de gosto), é uma perspectiva que também nos apraz (em nossa visão de conceber o ser humano no cotidiano), de modo a enfatizar, nesta seara, a teoria política como condição do existir dos homens frente à lei da pluralidade. Assim sendo, aproximamos das reflexões sobre a atividade de julgar, a dimensão política que também se sustenta nesta e nas demais atividades do espírito. Ora, se o julgar demonstra a importância do estabelecimento daquilo que é particular em comum, reinteramos que o juízo aproxima – pelo gosto – a permanência humana, a interação (mediante o que a política instaura) e o desejo de permanecer nessa (com)vivência. Para Arendt (2001, p. 276),

em juízos estéticos, tanto em juízos políticos, toma-se uma decisão, e conquanto esta seja sempre determinada por uma subjetividade, também decorre, pelo mero fato de cada pessoa ocupar um lugar seu, do qual observa e julga o mundo, de o mundo mesmo ser um dado objetivo, algo de comum a todos os seus habitantes. A atividade do gosto decide como esse mundo, independente de sua utilidade e dos interesses vitais que tenhamos nele, deverá parecer e soar.

É justamente esta abertura para a concordância das opiniões, das convicções, mas, sobretudo, a docilidade para se (re)pensar diante do mundo, que faz da atividade de julgar e

da capacidade de reflexão comunitária a *animas* que dá fôlego para a política se consolidar no mundo (dos homens). Se a razão concebe, o intelecto compreende, o pensar reflete, o querer deseja e o juízo analisa, consolidando o mundo através das atividades espirituais e a Terra mediante a obra aparente dos feitos humanos. Nisto, fica evidente que o mundo é para todes, mas nem todes se dispõem habitar no mundo, principalmente, os que negam a atividade política ou se recusam dela participar. Por isso, enfatizamos a política como uma forma apropriada de expor os assuntos humanos, para maturá-los e problematizar em uma perspectiva dialógica o que foi pensado por cada indivíduo. Assim sendo,

a política é a forma apropriada de lidar com as competições e conflitos entre os homens e não uma forma de desconhecê-los. Vários autores da atualidade têm chamado atenção para o fato da prioridade da governabilidade na política contemporânea ter, por um lado, evitado os conflitos, pautando-se numa perspectiva consensualista do poder e, por outro lado, apelarem para violência como forma de eliminar as tensões existentes (AGUIAR, 2007, p. 21).

A ideia exposta de Aguiar enfatiza que a existência de conflitos é um sinal tanto da pessoalidade nas relações em sociedade estabelecidas pelos homens, como também de um pré-requisito para adentrar no mundo. Pensar a existência humana sem competições e conflitos é desnaturalizar, inclusive, a própria humanidade. Por sua vez, é um perigo desconsiderar os conflitos, pois estes são chave para o que antes foi exposto por Arendt como a concórdia potencial a ser atingida mediante a atividade de julgar. Assim, o pesquisador Odílio Aguiar é feliz quando nos esclarece que, do ponto de vista político, é pelo diálogo e não pela violência, o modo apropriado de se tratar aquilo que ainda não reflete ou não aparece como sendo a vontade comum.

O julgar como uma faculdade que coaduna o particular e o geral, portanto, torna comum aquilo que o pensar discerniu e o querer, de algum modo, almejou como agir por cada homem. Em tempos em que a pluralidade é ameaçada pelo discurso fascista, misógino e totalitário, o juízo também o é, porquanto sem ele não há reflexão e sem reflexão, dificilmente haverá conflito. Não existir divergências é tão perigoso quanto um campo minado de guerra. Sem as faculdades espirituais, livremente, estarem em atividade, corre-se o risco da Terra ter muitos habitantes, mas o mundo tornar-se inabitável. O sentimento de pertencimento do mundo, de fato, se atesta quando se presentifica a condição humana manifestada pela ação dos homens, o ser que é sendo com os outros e pelo qual pauta a existência através da política, não como uma mera estrutura organizacional, mas, sobretudo, como um princípio do sentido que perpassa a relação “entre” os homens. Como nos diz Arendt (2017b, p. 11), “a liberdade enquanto objetivo final da política estabelece as fronteiras políticas; mas, o critério do agir

dentro do próprio âmbito político não é mais a liberdade, mas sim a competência e a capacidade de assegurar a vida”.

5.5 PENSAMENTO, JUÍZO E PLURALIDADE: UMA LEI REGENTE DO MUNDO

A reflexão sobre o pensamento é uma atividade que perpassa tanto o crivo do intelecto, como da sensibilidade humana a partir do interesse pelos assuntos humanos, quanto por aquilo que na Terra e na esfera interpessoal torna-se um convite para nossa permanência no mundo (comum a todes os homens). O mundo dos homens, pois, reporta-se ao ser que não se contentando com sua condição natural, cria um artifício. Este ser, embora sua natureza o desafie a sobrevivência, é também um ser de relação, pois se torna capaz de ser sendo um com os outros. Portanto, o homem do mundo é o ser sendo com todes os outros pares, em uma dimensão acordada através da política, porque permeia esta vivência no princípio plural e em uma base comunitária.

Em nenhum momento nos foi dito que o mundo é um abrigo fácil de estar, embora, na observação do princípio que o constitui, este seja belo por reunir em si os indivíduos e toda a diversidade que lhes caracterizam. Assim, o mundo também nos desafia, porque está além da natureza humana acomodada na Terra. No mundo há lugar para todes desde que cada um que nele se abriga esteja de acordo em renunciar seus próprios interesses, dialogando os interesses em prol do que o coletivo discernir e acordar como comum. Embora a pluralidade seja a lei que rege o mundo, não há nele um espaço para decisões totalitárias e a pluralidade não abrange violência, desrespeito ou mesmo banalidades. O natural e o mundo dos homens reúnem os próprios indivíduos em méritos que não são idênticos, mas passíveis de abrigo, e nisto as pessoas, por meio das atividades do Espírito, pautam o próprio agir conforme o estabelecido como comum. Neste sentido,

temos identidade com aquilo que, através do natural, artificializamos e forjamos como nosso, em nosso cotidiano. Não o destruimos, ao contrário, a ele damos uma feição nossa, para permanecer e dar trânsito à nossa existência. O mundo extraído do natural não se desfaz, mas ganha identidade com o que somos. Ele dá testemunho de nossa existência. O mundo é, portanto, o local em que nos encontramos sob guarida, isto é, o local de nosso assentamento original, pois foi por nós erigido e, uma vez que abrigou nossos antepassados, agora nos abriga e abrigará as futuras gerações. Este estabelecimento de permanência nos traz uma segurança diante da existência. Não temos como fugir a essa condição de seres naturais e mundanos. (SILVA, R., 2018, p. 383).

A identidade do mundo exposta por Silva reflete a dimensão de cada humanidade no tempo, na ênfase dos antepassados, mas na exposição da responsabilidade existente uns para com os outros. Não se trata de um mero vício transmissor de tradição travestido em uma ideia de progresso, porém, de que em cada tempo somos responsáveis pelo modo de pertencimento ao mundo porque carecemos de também nos responsabilizar pelo cuidado, pelo zelo e pelo respeito diante daquilo que construímos (a partir de nossa condição natural) e de onde estamos quando optamos pela dimensão interpessoal.

A existência humana, portanto, carece não somente de uma estrutura, entretanto, de sentido. Daí, justificamos que o pensamento e o juízo são também chave de compreensão da condição humana, uma vez que aquele provoca o discernimento e desperta o interesse no homem, nos assuntos, no envolvimento com as pessoas, enquanto este analisa e assinala uma oportunidade de pensar, isto é, refletir para além de si. Por isso, o pensamento do pesquisador Ricardo George de Araújo Silva (2018) é feliz ao enfatizar com a permanência e o trânsito a nossa existência na elucidação de situar a presença dos homens e o mundo na teoria política, compreendendo o sentido para além das estruturas, na ênfase das atividades do espírito – pensar, querer e julgar – segundo escritos e filosofia de Arendt.

Aqui, cabe-nos uma indagação: que relação é possível estabelecer entre pensamento, juízo e a pluralidade como lei regente do mundo?³⁰. Se o mundo dos homens é o indivíduo sendo um com os outros, e, como afirmara Passos (2013, p. 165) em sua tese, “O mundo não é humano porque os homens nele habitam ou porque nele ressoa uma voz humana, mas porque se discursa sobre ele”, inferimos que as atividades do espírito – neste caso, o pensamento e o juízo – corroboram com o exercício do falar humano e, por isso, a condição de “querer” falar é uma ação própria daqueles que se dispõem a habitar o mundo. Não há nenhum sentido pensar e julgar sozinho ou somente a si. A relação entre as atividades do Espírito e a compreensão acerca da condição humana nada mais é senão o sentido de pertencimento dos homens na ênfase da esfera “entre”, que congrega os indivíduos e cada um, pelo falar e pelo agir, consolida a pluralidade como a lei do mundo em Hannah Arendt.

A relação entre pensamento, juízo e pluralidade encontra um *modus operandi* na teoria política em Hannah Arendt, no qual justifica-se e também no qual acomoda o indivíduo para fazer do mundo uma morada. Não à toa, nos afirma Turbay (2013, p. 141): “o

³⁰ Esta questão não aparece por acaso, mas sinaliza aquilo que consideramos como chave de resposta enquanto contribuição do presente (trabalho) para enfatizarmos pensamento e juízo em favor da compreensão da condição humana. Ela prepara a reflexão para, a partir de Arendt, evidenciar a filosofia política na crítica do juízo kantiano, bem como consolidar a tese aqui defendida e a tornar explícita nas considerações finais.

reconhecimento político é a experiência que permite ao homem chegar ao limite último da alteridade. É através do outro, que se pode chegar o mais perto possível daquilo que menos no universo posso atingir: o eu. Pois este não se dá a ver senão no outro”. Se na atividade política há uma alteridade como limite, conforme exposto por Turbay, não vislumbramos espaço mais que apropriado para que esta tenha condições de sobrevivência que não sejam no mundo (dos homens).

Ao trazer a relação pensamento, juízo e pluralidade cuja ênfase desta relação é permeada pela seara política, esta – a política – passa a não ser somente uma instância de fala, de escuta e de acordo, um organismo vivo na sociedade, como se torna uma das zeladoras da vida comunitária, assumindo assim uma característica de biopolítica. Neste sentido, a escrita de Luana Turbay se aproxima da dimensão responsável atribuída à atividade política por Fábio Passos. O próprio nos explica:

a política transmuta-se em biopolítica quando a vida humana passa a ser o centro e o cuidado da política. A biopolítica, enquanto um fenômeno que faz com que compreendamos a política enquanto instrumento de técnicas voltadas para o controle e gerenciamento da vida em seu sentido biológico, nos permite compreender que quando a necessidade adentra a esfera pública, a liberdade sai pela outra via e, assim, a política perde o seu verdadeiro sentido e o ponto central passa a ser o cuidado com o homem, o que faz com que a política se transforme em biopolítica. (PASSOS, 2018, p. 282).

A reflexão em destaque nos coloca o cuidado com o homem como tema central, que enfatiza a atividade política como biopolítica. Essa dimensão de refletir a política como cuidado torna-se um desafio, sobretudo, no tempo hodierno em que a atividade política se polarizou em partidos e ideologias metodológicas que consolidam um estereótipo como *modus* de se apresentar politicamente. E, neste contexto, uma atividade governamental que se aproxima da necropolítica e substancialmente da biopolítica defendida por Passos.

É mister enfatizar que o pensamento e o juízo, quando aproximados de um princípio do cuidado dos homens, tal como ocorre com a biopolítica, reafirmam o caráter permanente da conservação da vida e de sua interação transformada em agir. A ação reflete o fruto da atividade de pensar, querer e julgar – faculdades espirituais – e consolidam a dimensão política como a forma arendtiana de reconciliação do homem com o mundo. Como a própria autora afirma na obra *A dignidade da política*,

a questão que aqui surge torna toda política questionável; ela torna discutível o problema de saber se, em condições modernas, política e preservação da vida são conciliáveis entre si; e ela espera, sub-repticiamente, que os homens possam ter discernimento e eliminar a política antes que todos tenham sucumbido na política (ARENDR, 1993, p. 118).

A reconciliação com o mundo não pode acontecer sem que as atividades espirituais participem deste processo. Por isso, ao refletir sobre a condição humana, atrelamos o pensar e o julgar na reflexão que considera a dimensão política também como atividade que reúne e põe os homens em acordo. Já se sabe, por exemplo, que o conceito de “banalidade do mal” foi utilizado por Arendt por ocasião do julgamento de Eichmann em Jerusalém. Aí, a ausência de pensamento foi o elemento que despertou na autora a capacidade de enfatizar o pensamento como um dos responsáveis – no conjunto das atividades do espírito – pela reconciliação do indivíduo. No contexto do julgamento de Eichmann, o agravamento era tamanho porque tal reconciliação tinha como requisito a necessidade de consciência sobre o que era propriamente humano. Nos diz Arendt (1993, p. 146):

Será que nossa capacidade de julgar, de distinguir o certo do errado, o belo do feio, depende de nossa faculdade de pensar? Serão coincidentes a incapacidade de pensar e um fracasso desastroso daquilo que normalmente chamamos consciência moral? A questão que se impunha era a seguinte: será que a natureza da atividade de pensar – o hábito de examinar, refletir sobre tudo aquilo que vem a acontecer, independente de qualquer conteúdo específico e de resultados – poderia ser tal que “condiciona” os homens a não fazer o mal? (A própria palavra *cons-ciência*, em todo caso, aponta nessa direção, já que significa “saber comigo e por mim mesmo”, um tipo de conhecimento que é realizado em todo o processo de pensamento).

Naquele momento, Arendt questionava tanto se a atividade de julgar era dependente da atividade de pensar, bem como se a atividade de pensar poderia ser condicionante à ação humana valorativa, isto é, fazer o bem ou o mal. Temos nessas indagações o embrião conceitual do seu interesse político pelo mundo dos homens. Afinal, tanto a atividade de julgar como a atividade de estabelecer juízos de valores pressupõe o outrem como participante, pois o sujeito sozinho (mesmo que seja único), não seria o bastante para ocasionar tamanho interesse ou sensibilidade para tal intencionalidade: o interesse pelos assuntos humanos. Neste interesse, a consciência de que se não estou sozinho, se não sou um “Noé na Terra”, a existência do outro carece de respeito, mesmo que não seja agradável a convivência. A atividade política, pois, torna essa empatia uma condição de possibilidade da coexistência de tantas individualidades, responsáveis pela pluralidade que legisla a ordem do mundo.

Uma reflexão sobre pensamento, juízo e pluralidade é um esforço teórico de aproximar elementos de uma filosofia sensível com o exercício da política e dos assuntos humanos. Não mais de uma teoria que determine e busque guiar os comportamentos dos homens, mas, na elucubração por tais assuntos, o desvelamento do exercício político. Os assuntos humanos parecem se renovar frente à História e, travestidos de “novidade”,

continuam por desafiar a existência humana na Terra e a permanência de cada homem no mundo quando ali adentra. Fatos marcados por inveja, ambição, ódio, vingança, preconceito, discriminação são, em cada época, sinais do desprezo humano pela própria Humanidade. Por isso, a denúncia de Lafer deve ser ruminada, na obra *A reconstrução dos direitos humanos: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt*, como também alvo de atenção:

nenhum povo da terra pode sentir-se razoavelmente seguro de sua existência e sobrevivência e, portanto, à vontade e em casa no mundo, na medida em que se admite um genocídio como uma possibilidade futura, pois esta possibilidade compromete o também kantiano princípio da confiança recíproca (LAFER, 1988, p. 23).

O princípio da confiança recíproca pode ser entendido como o imperativo categórico³¹. Entretanto, explicitamos que não é diante de uma fórmula ou máxima que Arendt manifesta sua inquietação, por não considerar somente a atividade de uma razão prática como fundamento racional para garantir a manutenção da vida, do respeito e da dignidade. Mas a inquietação de que as atividades espirituais, quando relacionadas com o cotidiano, transformam inevitavelmente tanto a condição da existência humana do mundo, como a mantém enquanto convite perene para cada homem que habita a Terra. Pensar neste sentido e julgar não são meras máximas, são atividades da mente de quem age considerando o ser que se aparece, como aparece e onde aparece. Por isso, ser e aparecer, no pensamento arendtiano, se coincidem. Esse parecer traz consigo o ser que a todo o momento requer a manifestação e a interação diante dos demais e com todos estes.

O pensamento e o juízo foram importantes nas considerações de Arendt sobre o julgamento de Eichmann e ainda permanecem sendo em nosso cotidiano, que não simboliza uma corte jurídica, pois continuam sendo efetuados outros tipos de violência, como o cibercrime, por exemplo, e outras ações que também perpetuam violências que a história ora herda, ora testemunha: a guerra, a fome, o exílio, a imigração forçada, entre outras. Assim sendo, “essa incapacidade de pensar levou-os a incapacidade de julgar. A autora observou que a inteligência poderia ou não estar ligada ao “mal”, e que a ausência da capacidade do pensar em momentos de estupidez, não raro para pessoas inteligentes, seria capaz de proporcionar o “mal”” (RIBEIRO, 2015, p. 85). Ainda é relevante refletir sobre o que sentimos e julgar o que pensamos não como uma mera atividade normativa ou um plano de convivência, o que

³¹ O imperativo categórico era uma máxima de ação na qual Kant enfatizou a intencionalidade como sendo única vontade à ação por dever, com respeito à lei moral e considerando o homem como único ser que possui fim em si mesmo. Entre as máximas estabelecidas, apresentamos esta da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*: “o imperativo prático será, portanto, o seguinte: Age de tal maneira que tomes a humanidade, tanto em tua pessoa, quanto na pessoa de qualquer outro, sempre ao mesmo tempo como fim, nunca meramente como meio” (KANT, 2009b, p. 243).

tornaria o mundo simplista e fútil; mas como sinal do valor que damos à vida, tanto própria como de outrem, reconhecendo aí, por sua vez, a pluralidade como lei que rege o mundo.

As atividades de pensar e de julgar corroboram com a atividade reconciliadora dos homens não por acaso; mas porque uma vez pensando, isto é, refletindo, o indivíduo tem a oportunidade de não somente se antecipar a atos maus, bem como – mediante consciência livre – arrepender-se quando não agiu como um habitante do mundo comum e plural. Não se trata de uma atividade religiosa marcada pelo remorso ou contrição, mas do próprio desenvolvimento da atividade espiritual. Nesse intuito,

caso não existisse a faculdade de perdoar, a capacidade de ação estaria presa a um único ato, limitada às suas consequências. Se não existisse a faculdade da promessa, pela qual o ser humano obriga-se a cumprir o prometido, não haveria a conservação das identidades individuais. Para Arendt, (2010, p. 26), as faculdades da promessa e do perdão dependem diretamente da condição humana da pluralidade, visto que, no isolamento, essas faculdades não fazem sentido algum, não têm realidade (MÜLLER, 2018, p. 358).

A ideia apresentada por Maria Cristina Müller reitera que o sentido do pensamento e do juízo se dá na ação humana do mundo, na qual a condição humana da pluralidade lhe é inerente. Tanto o perdão como a promessa pressupõem a interação entre os homens. Mesmo do ponto de vista emotivo, aqueles que se predispõem a pedir perdão e a perdoar, a prometer e a aguardar, assim o fazem porque são reconhecidos em verdade e dignidade por outrem. Além disso, além desta interação, manifestam-se e comunicam-se de modo que o indivíduo torna-se um primado do reconhecimento e do acolhimento da pluralidade como lei regente do mundo.

Pensamento e juízo assinalam juntos exercícios espirituais que os homens, de forma livre e de posse das faculdades mentais sadias, de modo constante precisam exercitar. Esse exercício perene é fundamental para a permanência do homem no mundo. Essa permanência não é dom divino, mas uma condição demasiadamente humana e que a todo instante (re)luta entre a permanência e a saída do mundo. Viver o mundo e dele ser membro coincidem-se e requer um esforço de cada indivíduo, porque o mundo pode abrigar todes e a cada um, mas mantém em sua hospitalidade apenas quem também acolhe o interesse acordado como comum para todes. Destarte, pensamento e juízo, quando refletidos como parte do mundo, assumem uma característica plural à medida que são possíveis em cada indivíduo para refletir e para analisar sobre qualquer coisa, inclusive, sobre a própria vontade materializada na fala e na ação. Quão importante é, pois, a atividade de refletir e de analisar em prol de uma decisão, principalmente, quando os tempos e até mesmo os modos de organização da vida na Terra concorrem para “formar” pessoas que abrem mão de tais exercícios espirituais e que são, infelizmente, capazes de orientar o próprio agir mediante a “tutela” de outros que se

apresentam como representantes, sendo estes aqueles que pensam e julgam e estabelecem o bem (privado, mas maquiado como comum) sem dialogicidade.

Pensar a pluralidade na relação com o pensamento e o juízo é, pois, pensar o próprio mundo como abrigo dos homens. Julgar no reconhecimento comum é escolher o próprio espaço dialógico da esfera “entre” os homens como mundo. Ser, pois, membro do mundo é, portanto, existir para além da vida na Terra. Pensamento e juízo concorrem para qualificar a relação dos homens na perspectiva da teoria política, profundamente marcada pela disponibilidade por comunicar o que se é e dialogar com tudo o que se apresenta como diferente e até com quem se aproxima em uma concordância marcada por simpatia e afinidades. É este movimento que permite o mundo ser o que é e acolher em si os homens e suas respectivas diferenças.

Neste movimento, a política é parte fundamental e, como já apresentada, instaura tanto o confronto das várias ideologias como aproxima os homens no convívio para o estabelecimento do espaço comum. No que foi acordado, pouco importa quem “abandonou” suas próprias convicções, mas o resultado final, e sobre isto, quem está no mundo precisa ter consciência disso tal como a própria autora nos chama atenção em *A dignidade da política*: “consciência não é o mesmo que pensamento; mas sem a consciência o pensamento seria impossível. É a diferença dada na consciência o que o pensamento realiza em seu processo” (ARENDDT, 1993, p. 164).

Pensamento, juízo e pluralidade, assinalam o interesse pelos assuntos humanos através da teoria política. São fundamentos de uma filosofia moral em outros pensadores, como o próprio Kant, por exemplo, mas que constituem o arcabouço conceitual de uma teoria política em Arendt. Ela – a política – também assinala a existência humana e o mundo. Se por um lado possibilita o pertencimento humano, por outro também reflete o amor, o cuidado e o interesse dos homens pela vida e convivência, seja harmoniosa ou não. As atividades do espírito não podem ser concebidas somente como elementos de uma aula de Filosofia, mas como, por meio de tais elementos da própria Filosofia, os homens transcendem para além da própria natureza que os constituem. Daí a ênfase na relação “entre” os homens no decorrer de nossa investigação. Assim nos diz Esposito na obra *El Origen de la Política*:

amar la realidad significa entender que toda la realidad – incluida la lluvia y el granizo e incluso el viento más frío – es amor. Entoces, también la guerra de la que prevenimos puede asumirse como la *última* batalla: Creer que la realidad es amor, viéndola exactamente como es (ESPOSITO, 1999, p. 116-117).

A teoria política de Arendt também provoca um convite para a autorreflexão sobre quando estivemos como membros do mundo e quais circunstâncias nos impeliram deixá-lo. Assim, a permanência no mundo dos homens requer uma vivência comum, que pode se aproximar da vivência na Terra ou mesmo se distanciar ou se distinguir desta. Além disso, o próprio exercício das atividades espirituais acontece não de modo mecânico, viciado e programado. Tanto o pensar como o querer e o julgar requerem tempo, cuidado e comunicabilidade. Desafios contínuos e sempre novos em cada acontecimento. Daí, insistimos na observância do juízo reflexivo e, com isso, refletimos sobre as implicações estéticas no viés da teoria política como estratégia de compreensão da condição humana. É neste itinerário conceitual que se estrutura a próxima reflexão: Pensamento e Juízo em *Lições sobre a Filosofia Política de Kant*.

6 PENSAMENTO E JUÍZO EM *LIÇÕES SOBRE A FILOSOFIA POLÍTICA DE KANT*

No decorrer da investigação, tanto o pensamento como o juízo foram dois conceitos que se fizeram presentes como chave de compreensão arendtiana sobre a pluralidade e o mundo. Neste contexto, as atividades do Espírito – pensar, querer e julgar – tornaram-se explícitas na explanação acerca da condição humana e da dimensão política. A dimensão política não é o mesmo entendimento que a dimensão social. É possível dizer que onde há política, o social se faz presente, mas o contrário não é regra. O social caracteriza as relações produzidas pelos indivíduos no âmbito da Terra, enquanto a política é característica da habitação humana no mundo, conforme pensamento de Arendt.

A obra *Lições sobre a filosofia política de Kant*, é eleita em nosso raciocínio como parte da contribuição arendtiana por evidenciar a teoria política, na análise sobre o juízo de Immanuel Kant, contido nas conferências que dão corpo a este texto, sendo considerado, inclusive, o complemento da terceira parte³², que constitui a tríade das faculdades espirituais em *A vida do espírito*. Agora, há um duplo desafio neste itinerário reflexivo: primeiro, a atenção para evitar comparações entre a filosofia prática de Kant, quando mencionado, e a teoria política de Arendt, nosso objeto explícito de investigação e interesse. Ademais, justificamos que além de representarem tempos distintos, não se propuseram ao mesmo objeto de análise. Segundo, identificar o momento que Arendt, em pleno gozo de sua autonomia acadêmica e profissional, desenvolveu a própria teoria para além do que estudou e compreendeu da filosofia kantiana, sem negá-lo ou desfavorecê-lo. A despeito disto, os desafios também nos convidam para, frente a esta exposição teórica, apresentarmos uma proposição e, neste sentido, somos convidados a refletir acerca da teoria e também a pensarmos com ela.

³² Sobre o Julgar em *A vida do espírito*, bem como a própria reunião de treze conferências de Hannah Arendt, que dão corpo a obra que conhecemos como *Lições sobre a filosofia política de Kant*, organizadas por Ronald Beiner, apresentamos as considerações de David Watson, autor de *Hannah Arendt*: “o fato de o Julgar ter ficado inacabado é uma tragédia. Muitos estudiosos, notavelmente Michael Denny (escrevendo antes da publicação de *A vida do espírito*), a própria McCarthy, Ronald Beiner e Young-Bruehl tentaram fornecer o esboço do que seria o livro, chegando mesmo a pontos em comum, os quais, em minha opinião, são finais insatisfatórios. Como McCarthy, que publicou o que pôde encontrar como um apêndice ao *A vida do espírito*, tanto Denny quanto Beiner entenderam que a resposta estava no trabalho de Arendt sobre Kant. Ela estava, na ocasião, ministrando palestras sobre a filosofia política de Kant (em Chicago, entre outros lugares) e dirigindo um seminário na New School. De fato, uma ironia percebida por Beiner, reconstruir o que Arendt pensava sobre a questão do juízo é uma tarefa impressionantemente similar àquela enfrentada por Arendt ao reconstruir o pensamento de Kant. Em ambos os casos, temos excelente material de primeira fonte sobre os quais uma série de *insights* estéticos presumiu a sua importância política. No primeiro caso, o rastro foi apagado pela senilidade de Kant; e, no caso de Arendt, pela sua morte” (2001, p. 120).

Tendo já usufruído dos escritos de Arendt em duas de suas obras básicas – *A condição humana* e *A vida do Espírito* – o presente texto vem enfatizar mais esta obra como continuidade ao estudo e como incremento à nossa reflexão: as *Lições sobre a filosofia política de Kant*. A opção por estas obras e, sobretudo, a decisão por utilizá-las é uma escolha investigativa que preza tanto pela leitura considerada como básica, bem como pela identificação e pelo reconhecimento de que foram principalmente nelas que Arendt, (des)pretenciosamente, traçou o próprio itinerário conceitual acerca da teoria política. Algo em comum enquanto fio orientador é possível observar nos vários escritos de Arendt, a considerar também como fruto da sua própria história de vida: o respeito pelo humano e o olhar político enquanto investigação de um problema antropológico e contemporâneo. Segundo Sánchez (2015, p. 36), na obra *Arendt: estar (politicamente) en el mundo*, “el pensar y el juzgar no se consideran, portanto, una tarea exclusiva de los filósofos, sino por el contrario, una de las capacidades fundamentales de la ciudadanía, una ciudadanía que piensa, juzga y actúa”.

Com isso, Arendt se destaca em relação a outros pensadores, inclusive do próprio Kant, na medida em que não despreza o esforço filosófico pela compreensão de categorias conceituais, mas também não os concebe somente na teoria como razão prática e os aproximam do cotidiano e da vida humana factual. É sabido que Kant se propôs refletir sobre moralidade e sobre os limites da razão e se houve do ponto de vista particular um interesse pela política, este o manteve de forma discreta ou mesmo oculta. Neste sentido, os comentadores de sua filosofia atribuem as noções kantianas de direito, sua noção sobre política:

os padrões próprios, do ponto de vista de Kant, contudo, não são padrões morais ou éticos, aqueles apropriados à regulação geral da conduta de seres racionais como agentes morais, mas sim os padrões do direito, aqueles apropriados à regulação de um sistema social de coerção - um Estado político com seu sistema de lei civil e criminal” (WOOD, 2008, p. 206).

Se, por um lado, Kant teceu o que seria sua teoria política com base na noção de direito civil, sempre trazendo em evidência a relação com a ética, a própria Arendt se utilizou da *Crítica da faculdade do Juízo*, aquela que, segundo o próprio filósofo de Königsberg, seria o trabalho final de análise das Críticas a que se propôs para dela tecer as reflexões sobre a teoria política. Com isso, Arendt, enquanto leitora de Kant, assinala sua posição além deste, permeada por autonomia e amadurecimento acadêmico conforme já dito. Assim sendo, nos expõe Abensour (2007, p. 99):

En lugar de reconocer una afinidad electiva entre filosofía y política, fuerza será constatar una hostilidad, no ya ocasional, sino esencial entre ambas actividades. Ésta es la razón por la que ella misma adopta la posición singular de «teórica de la política», sugiriéndonos un cambio de perspectiva: nos invita a dejar de mirar las cosas políticas através de los cristales de la filosofía.

Quando refletimos a crítica moral e o direito em Kant, o homem como fim em si mesmo é a chave de compreensão máxima da moralidade para este filósofo. Pois bem, esta compreensão reflete, entre tantos aspectos, a atenção para com a dignidade humana. A dignidade, pois, é um valor a ser considerado tanto na convivência do homem na Terra, como na vivência humana no mundo. Não por acaso, Arendt discute a “instrumentalidade e o *homo faber*” evidenciando a finalidade como princípio e, independente do possível viés marxista que aquele tipo de reflexão venha suscitar, a autora, em *A condição humana*, pontua o mesmo reconhecimento utilizado por Kant sobre a humanidade, como um elemento valorativo e constitutivo do que seria a filosofia política deste filósofo. Acerca disso, nos diz Arendt:

a instrumentalização de todo o mundo e de toda a Terra, essa ilimitada desvalorização de tudo o que é dado, esse processo de crescente ausência de significado no qual todo o fim é transformado em um meio e que só pode ser interrompido quando se faz do próprio homem o amo e senhor de todas as coisas, não provém diretamente do processo de fabricação; pois, do ponto de vista da fabricação, o produto acabado é um fim em si mesmo, uma entidade independente e durável, dotada de existência própria, tal como o homem é um fim em si mesmo na filosofia política de Kant (2016, p. 195).

Percebe-se, pois, a crítica na transformação do que se concebe aqui como finalidade última do que foi resultante do processo de fabricação. Mas o que nos chama atenção é a relação estabelecida por Arendt de sinalizar-nos a atividade política no reconhecimento do princípio kantiano do homem como sendo a única coisa que possui fim em si mesmo. E, neste caso, o criador é o fim e não a obra criada. Aqui, a apresentação do homem como fim reitera o cuidado e a dignidade com aqueles que, no pensamento arendtiano, são convidados para habitar o mundo. A política, por sua vez, seria a responsável enquanto *modus operandi* no intuito de estabelecer a garantia de tal dignidade.

Antes mesmo de darmos continuidade acerca da evidência de Arendt sobre a filosofia política de Kant, é importante também nos situarmos que nem tudo da era iluminista foi herdado de forma positiva e obediente pela autora em questão. Neste sentido, a história e a própria noção de progresso, tão defendida pelo Iluminismo, não encontram em Arendt um respaldo e também não é do interesse a discussão sobre isto. Na nona lição que compõe a obra *Lições sobre a filosofia política de Kant*, Arendt discute os conceitos – história e progresso – e deixa claro, logo na lição seguinte, que “uma vez que Kant não escreveu sua filosofia

política, o melhor meio para descobrir o que ele pensava sobre o assunto é voltar-se para a Crítica do juízo estético” (ARENDDT, 1994, p. 62). É neste momento que situamos e justificamos a reflexão sobre pensamento e juízo na filosofia política de Kant. Em *A condição humana*, não encontramos uma exposição de Arendt sobre juízo estético. Mas na reflexão desenvolvida pela autora em *A vida do espírito*, na última parte – O julgar – já é possível identificá-lo. Arendt nos diz que “a condição sine qua non para a existência do objeto belo é a sua comunicabilidade; o juízo do espectador cria o espaço sem o qual não seria absolutamente possível a aparição de tais objetos” (ARENDDT, 2017, p. 519).

Ao trazer o juízo do espectador, dois elementos carecem destaque: primeiro, que o espectador reflete o estabelecimento de um juízo mediante não só a expectativa, mas o próprio gosto, isto é, o sentimento de prazer ou desprazer diante do que lhe é apresentado. Segundo, a comunicabilidade como uma exposição da interpessoalidade no confronto de gosto de cada espectador. Nisto, vislumbra-se as condições de uma teoria política mediante a faculdade de juízo estético. Neste sentido, nos evidenciou Assy (2015, p. 160):

a sensação de prazer ou desprazer (acordo ou desacordo) no que diz respeito a algo que dá prazer é sustentada por um sentimento aberto à comunicação, cuja “regra de sua decisão é o sentido comum”. Portanto, os critérios básicos da operação de reflexão são o *sensus communis* e a imaginação”.

O *sensus communis* e a comunicabilidade não surgem na teoria política por acaso. Eles assinalam que o juízo estético aparece como uma atividade particular mediante a faculdade do gosto, mas possível de uma vivência comunitária. Por isso também o pensamento e o juízo são discutidos nesta perspectiva. Arendt traz como ilustração as figuras do ator e do espectador: em cada uma delas, um modo próprio de ser; mas cada qual com suas expectativas também. E assim, abre-se a possibilidade do “olhar de outrem” sobre o “meu olhar e gosto”. Justamente entre o olhar próprio e o de outrem que a relação interpessoal permite as atividades tanto do espírito – pensar e julgar – como os interesses privados pelo – gosto – tornarem-se comuns e consolidarem as relações humanas no crivo da teoria política.

O ator assinala uma intenção ao espectador, espera certamente ser compreendido e acolhido em sua atividade. Parece uma intenção única na multiplicidade. Por outro lado, mantém-se vulnerável aos olhares e julgamentos de todos aqueles para quem se apresenta, a quem apareceu. Como nos afirma Hayden (2020, p. 240), “o julgamento do espectador é reflexivo no sentido, vê a ação política desde o mundo, e media essa visão ao comunicá-la aos demais, trazendo provisoriamente ao presente os fios do passado e do futuro”.

Para além de uma sobreposição – do que seriam posturas como ao ator, caberia a atividade e ao espectador uma característica passiva – é fundamental perceber a relação de complementaridade e mesmo de interdependência de um para com o outro. Não conseguimos pensar nenhuma atuação que não vislumbre outras presenças, sem manter-se sozinho. Nisto, insistimos na ênfase do olhar de outrem como condição de possibilidade da relação entre os homens. Nesta relação, pensamento e juízo lançam bases de compreensão da condição humana permeada pela pluralidade e pelo mundo. Ora, “o poder elusivo do julgar indica que precisamos performar nossos julgamentos como membros de um mundo compartilhado, e não somente considerá-los “dados” ou “aplicá-los” impensadamente (HAYDEN, 2020, p. 240-241). Esta performance, assinalada por Hayden, é uma forma de chamar a atenção não para a previsibilidade dos exercícios espirituais, porque não há esta possibilidade. Mas para o caráter novo, comunitário e plural, características genuínas das atividades do Espírito, que enfatizam a presença humana no mundo baseada em uma condição política de ser do mundo e nele permanecer.

A permanência humana enquanto elemento do mundo justifica a dimensão política não por ser simplesmente um modo de organização da vida em comunidade; contudo, por reconhecer a dignidade e o respeito por tantas vidas que se congregam mesmo sem anular as diferenças inclusive no pensar, no querer e no julgar. É aí que situamos o que Bethania Assy concebeu como sendo a gramática dos afetos como veículo de eticidade:

A gramática dos afetos também é veículo de eticidade, envolve a capacidade de nos indignar diante do injusto. Requer o cultivo de uma sociabilidade afetiva, uma espécie de exercício de humanidade. (...) Enfatiza nossa natureza política como constituída de forma relacional e afetiva. Um dos aspectos insígnies dessa natureza intersubjetiva no *sensus communis* arendtiano se assenta no fato de que os membros de uma comunidade reconhecem a manifestação de suas subjetividades como intersubjetiva, a partir dos próprios juízos reflexivos realizados no espaço público (ASSY, 2015, p. 169).

Esta gramática é um resultado hermenêutico de, mais uma vez, enfatizar o princípio ético da presença humana do mundo e do valor dos homens na Terra. Por sua vez, a natureza política que a pesquisadora enfatiza reúne os elementos do juízo estético – quando aborda a dimensão afetiva e o põe em influência direta com o espaço, que não é um espaço qualquer, mas é o espaço público.

Uma reflexão sobre o pensamento e o juízo na filosofia política de Kant nada mais é senão a ênfase arendtiana de que o juízo estético não é uma simples teoria sobre a faculdade do gosto, entretanto, é a estratégia filosófica da pensadora em questão para elucidar a forma

de como as atividades do espírito, entre as quais o pensar e o julgar, envolvem-se tanto com o cotidiano dos homens na Terra como no modo político de compreender o mundo.

A genialidade de Arendt, em apresentarmos uma filosofia política a partir das Críticas elaboradas por Kant, nos aproxima cada vez mais da esfera comum. Esta esfera, até então no trabalho, era discutida sob a perspectiva do compartilhamento de tudo – ideias, deliberações, paradigmas – pelos homens. Agora, mais próximos da teoria política, o termo – comum – coincide com a esfera pública. Não à toa, pensamento e juízo repercutem esta esfera porque, mesmo iniciando de forma personificada em alguém, não se limita a um único ser e se próximo da intencionalidade de habitar o mundo, o mantém na esfera do acordo que sustenta o que agora entendemos como “público”.

Ao abordar a dimensão pública de uma esfera que perpassa a vida humana, a pensadora reafirma sua disposição por pensar “o que estamos fazendo” e, conseqüentemente, indaga-nos sobre os valores na sociedade para além de usufruto e estabelecimento de normas. A atenção de Arendt é voltar-se para os aspectos tais como: a dignidade, o respeito, a diversidade, o diálogo, que nos fazem ser gente com os outros que também agem e habitam tanto a Terra, como o próprio mundo, nos acontecimentos e eventos onde o falar e o agir humano se manifestam. Ao escrever *O que é a política?*, ela não pretende estabelecer um tratado de boas maneiras de convivência uns com os outros, mas de refletirmos sobre os objetivos, as metas e as ações dos homens que se permitem viver em relação³³.

O exercício hermenêutico arendtiano sobre pensamento e juízo na filosofia política de Kant repercute, como dito anteriormente, o interesse de Arendt sobre o mundo dos homens. Não como um modo de estar, porque para isso bastaria uma reflexão e um estudo sobre a vida humana na Terra. Entretanto, sobre o indivíduo que aponta para a presença e permanência dos homens neste mundo plural. Assim, pensamento e juízo concorrem para uma reflexão sobre teoria política a partir da compreensão humana no crivo da pluralidade e do mundo arendtiano.

Arendt nos aponta uma filosofia política em Kant que encontra no juízo o cerne de uma construção comum para um sentido inter-humano. Para ela, “o verdadeiro bem político na filosofia de Kant não é a razão legisladora, mas sim o discernimento do qual é próprio

³³ Arendt, na obra *O que é a política?*, reflete sobre o sentido da política e prossegue com uma série de indagações que, mesmo não havendo uma resposta imediata e universalizada, não nos deixam de provocar. Nas questões da página 129 na obra citada, bem como na página seguinte, a pensadora põe em evidência o modo com o qual nos relacionamos com a política a partir do sentido construído para tal. Segundo ela, “a pergunta sobre os princípios do agir já não impressiona mais nosso pensamento sobre política, desde que silenciada a pergunta sobre as formas de Estado e sobre as melhores de todas as formas do convívio humano” (ARENDR, 2017b, p. 130).

conseguir não se importar com “as condições privadas subjetivas do juízo” (ARENDT, 2017b, p. 102). Sendo assim, percebe-se a dimensão política no exercício conciliador do pensamento e do querer, além do próprio juízo estabelecido entre aqueles que se permitem ouvir, falar, discutir, discernir, deliberar, acordar mutuamente. Por isso, a teoria política baseia-se na liberdade, pois sem ela não há condições de agir. A mera obediência, sem discussão, não é uma ação política, mas escravizante. A própria Arendt (2017b, p. 176) nos diz “que o sentido da política é a liberdade”.

Se a liberdade dá condições do agir político, também permite que o pensamento e o juízo sejam exercitados tanto em relação ao interesse dos homens pelos assuntos comuns como pela própria construção de sentido do agir político. Sobre isto, nos apresenta a pesquisadora Schio (2012, p. 94): “a necessidade de acionar o pensar deve-se, segundo Vêto, ao elemento purgativo do pensamento, [que] tem um alcance propriamente positivo porque libera ‘o mais político’ de nossos poderes mentais, a faculdade de julgar”. Destarte, a faculdade de julgar aparece como sendo o mais político das atividades do Espírito e, sua relação com o pensamento, sendo este de forma prévia neste caso, assinala o interesse por refletir a si, e mediante o juízo, aos outros também. Não se fala aqui de um julgamento necessariamente de pessoas, mas dos assuntos, das experiências, do que perpassa os homens em seus sentimentos e acontecimentos cotidianos. Por isso, a construção de sentido do agir político é atribuída às atividades da mente, especialmente, ao pensar e ao querer.

A atribuição do pensamento e do juízo como elementos de uma teoria política de Arendt, aproxima o próprio desejo do ato, de forma especial, a disposição humana em não se contentar com uma mera convivência. O que Kant colocava como liberdade transcendental, ou seja, a capacidade de forma livre de iniciar um estado, temos em Arendt a atividade política do mundo. Não à toa, ao nos depararmos com nosso cotidiano, o tempo todo estamos estabelecendo juízos – pessoas, coisas, situações, contextos, ideais, projetos – e para tudo, tanto a presença e a participação de outrem que desperta atenção e interesse, quanto na construção de um sentido comum, de um acordo frente a tantos pensamentos e juízos que na esfera comum assumem um sentido para além de si, tal como defendido sob o prisma da “mentalidade alargada”. Nisto, as atividades da mente despertam o novo no mundo. A cada novo pensar abre-se uma possibilidade de julgamento e, também, de ação. Essa dinâmica, por sua vez, justifica a (re)conciliação humana com o mundo.

A escrita de uma reflexão que enfatiza o pensamento e o juízo na filosofia política de Kant nos é convidativa para maturar a própria atividade filosófica, sobretudo, do ponto de vista hermenêutico, da teoria arendtiana sobre uma filosofia estética. Neste sentido, é mister

distanciarmos de comparações, de influências ou mesmo de apropriações. As menções realizadas pela pensadora em nada restringem ou diminuem a característica autônoma de Arendt quando analisa outro escrito filosófico. Por isso, justificamos que, neste trabalho dialógico, a pensadora comportou-se, mesmo despretensiosamente, além daqueles que a antecederam.

6.1 HANNAH ARENDT E A CRÍTICA DA FACULDADE DO JUÍZO DE KANT

Ao se deparar com os escritos de Arendt encontramos leituras e interpretações, menções e citações a pensadores que a antecederam e que também deram suas contribuições à tradição, de modo que no exercício de compreensão do esforço hermenêutico nos é confortável falarmos de filosofias. Entre os pensadores identificados nos escritos arendtianos, é possível citar os filósofos antigos, Santo Agostinho, Kant, Marx, Heidegger, Jaspers, entre outros. Segundo Fry (2018, p. 20), “apesar das tensões de Arendt com a filosofia e a negligência desta em relação à política, Arendt não se considerava um ator político, mas uma pensadora”. Independentemente de suas auto titulações ou mesmo das consagrações acadêmicas, é inquestionável a originalidade dos escritos arendtianos: estudiosa da tradição filosófica, de modo que tece suas críticas a esta, soube, no diálogo com as filosofias, ir além destas, expondo o desenvolvimento de sua(s) teoria(s), sobretudo, na seara de pensar a política.

Entre os diálogos estabelecidos com os filósofos e a tradição, um deles tem sido especialmente objeto da investigação nesta reta final que nos aproxima do juízo estético como um viés político: a menção da autora à filosofia de Kant, principalmente, em sua *Crítica do Juízo*. Assim, reafirmamos que a *Crítica da faculdade do Juízo*, escrita por Kant, é o texto utilizado para evidenciar o pensamento político de Hannah Arendt e as referências dela acerca do juízo estético do filósofo de Königsberg na perspectiva política. Recordar-se que Arendt não permaneceu dependente da teoria kantiana para a elaboração da sua teoria política. Ela não foi propriamente uma comentadora dele, mas uma reformuladora de temas e de conceitos que a tradição e a crítica em voga, de um modo específico e em cada tempo, consagrou.

Arendt, para além de Kant, é uma estratégia de leitura e compreensão hermenêutica cujo foco é justamente evidenciar, através do pensamento dela, o que é identificado na Academia daqueles que estudam o seu pensamento, como sendo a filosofia política de Kant. Por isso, a partir de então, será habitual utilizar citações de Arendt sobre Kant ou mesmo sobre a existência de uma filosofia política em Kant, mas sem a pretensão de considerá-la

uma comentadora da filosofia iluminista em questão. E, para tanto, recorreremos ao texto póstumo *Lições sobre a filosofia política de Kant*³⁴.

A teoria política para Hannah Arendt não é uma teoria organizacional, é uma teoria antropológica, perceptível nas explicações que reunidas dão corpo as *Lições sobre a filosofia política de Kant*. Pois bem, na primeira lição Arendt esclarece-nos que o filósofo de Königsberg explica a história como sendo a responsável pelo progresso do gênero humano e reúne nela a justificativa para lidar com a presença humana, as relações sociais e, principalmente, moral. Neste sentido, a autora nos aponta duas considerações que analisamos como importante: a primeira, a distinção da política com o social³⁵. Em seguida, a descoberta do Juízo como uma faculdade. Para ela:

se conhecemos o trabalho de Kant, e levamos em conta as suas circunstâncias biográficas, talvez seja particularmente tentador inverter o argumento e afirmar que Kant só tornou-se cômico da política, enquanto distinta da social, como parte e parcela da condição humana no mundo, muito tarde em sua vida, quando já não tinha nem vigor nem tempo para elaborar sua própria filosofia sobre esse tema particular. (...) Kant descobriu uma faculdade humana inteiramente nova, isto é, o juízo: mas, ao mesmo tempo, subtraiu as proposições morais da competência dessa nova faculdade (ARENDDT, 1994, p. 13-14).

Percebe-se que a visão distinta de Kant sobre política e sobre o social é analisada por Arendt como modo de distinguir e de caracterizar o mundo dos homens. Apesar disso, é fundamental perceber que embora ele tenha concebido que através da experiência o ser racional aproxima-se de juízos teleológicos ou estéticos, também estabeleceu uma distinção entre estes, a saber: os estéticos não condizem com o princípio da moralidade, tal como o teleológico, mas simplesmente com o sentimento de prazer ou desprazer. É aí que Arendt alcança o que o próprio Kant foi incapaz de aprofundar: o indivíduo permeia suas ações e “delineia sua tonalidade entre os homens” pela faculdade estética. Daí, *sensus communis* e “mentalidade alargada” aproximam-se e justificam uma teoria política. Na própria *Crítica da faculdade do Juízo*, assim diz Kant (2016, p. 147):

O entendimento humano comum <der gemeine Menschenverstand>, que como simples são entendimento (ainda não cultivado), é considerado o mínimo que sempre se pode esperar de alguém que pretenda chamar-se homem, tem por isso a honra não lisonjeira de ser cunhado pelo nome de senso comum (*sensus communis*); e na verdade de tal modo que pelo termo

³⁴ Recordamos que de acordo com Ronald Beiner, que junto com André Duarte traduziram a obra para a Língua Portuguesa, a obra *Lições sobre a filosofia política de Kant* (ARENDDT, 1994), foi um material de aula escrito por Hannah Arendt e proferidas na New School for Social Research, no ano de 1970. Maiores detalhes sobre o contexto desta obra poderão ser identificados no Prefácio da mesma.

³⁵ A distinção da política com o social também consta no segundo capítulo da obra *A condição humana* e demos atenção sobre isto no primeiro capítulo do presente trabalho, podendo ser revisitado pelo leitor.

comum (não meramente em nossa língua, que, nesse caso, efetivamente contém uma ambiguidade, mas também em várias outras) entende-se algo como o vulgare, que se encontra por toda parte e cuja posse absolutamente não é nenhum mérito ou vantagem. Por *sensus communis*, porém, tem-se que entender a ideia de um sentido comunitário <gemeinschaftlichen>, isto é, de uma faculdade de ajuizamento que em sua reflexão toma em consideração em pensamento (a priori) o modo de representação de qualquer outro.

O senso comum de Kant é vislumbrado por Arendt como um elemento além do próprio entendimento para caracterização do que o filósofo pontuou como “alguém que pretende chamar-se homem”. Se, por um lado, o comum encontra-se em toda parte, ele expressa a dimensão comunitária legada por Arendt como elemento que reúne e congrega os homens por ser justamente comum a todes. Não se trata de comum para todes e qualquer um, mas do comum por todes, ou seja, compartilhado e não imposto e absolvido de qualquer modo. Além disso, quando Kant discorre na *Crítica da faculdade do Juízo* sobre gosto, ele traz o conceito de Humanidade, reunindo tanto “de um lado o universal sentimento de participação e, de outro, a faculdade de poder-se comunicar-se íntima e universalmente (KANT, 2016, p. 219).

Justamente estas características – participação e comunicação – corroboram tanto com a ideia anteriormente apresentada – comum a todes enquanto compartilhamento – como consolida as características do que constitui a teoria política fomentada por Arendt em seus escritos. Por isso, a autora defende também o que ela identifica como “sociabilidade” ainda no início da segunda lição, por exemplo. Diz Arendt (1994, p. 15), “os homens são interdependentes não apenas em suas necessidades e cuidados, mas em sua mais alta faculdade, o espírito humano, que não funcionaria fora da sociedade humana”.

Ao perceber uma dimensão política na filosofia crítica de Kant, Arendt adentra para uma reflexão da sociabilidade que vai além da mera convivência e, com isso, reitera o foco político no pensamento arendtiano como próprio das questões antropológicas. Na sétima lição, por exemplo, Arendt expõe o que segue: “à questão “por que há os homens e não há o Homem?”, Kant teria respondido: a fim de que possam falar uns aos outros. Pois aos homens no plural e, assim, à humanidade – à espécie à qual pertencemos, por assim dizer – é uma vocação natural... comunicar e experimentar o que se pensa” (ARENDR, 1994, p. 43). A comunicação atrelada ao pensamento não é mais um mero “jogo de linguagem”, mas uma atividade que possibilita a ação política. Não é só a reunião ou o agrupamento, mas o compartilhamento do pensar, as análises provenientes do julgar e os acordos “entre” os

homens que justificam a pluralidade a partir de cada ação, que estabelecem, desta forma, a dimensão política do mundo. Nesta perspectiva,

para que o mundo seja um lugar adequado às vivências políticas da fala e da ação que, em concerto, fomentam poder, é necessário que o artifício humano seja apreendido como uma morada que garante a existência dos homens no plural, da mesma maneira que essa pluralidade garante a existência do mundo” (PASSOS, F. A. SILVA, E. O. FARIAS JÚNIOR, J. B., 2020, p. 15).

A análise que Passos nos apresenta sobre o mundo respalda-nos na exposição da teoria política como fruto do falar e do agir dos homens. Mais uma vez, pontuamos que não é o mero ato de falar e de agir, mas sua intencionalidade em cada atividade mediante a condição interpessoal que as envolve, que propicia, assim, a dimensão política que Arendt preza e que vislumbrou na análise que tece sob o juízo estético reflexivo de Kant quando o que está em questão são os homens e seus acontecimentos. Importante também considerar que esta intencionalidade não se restringe ou delinea a busca da moralidade como o filósofo defendia. Nisto, Arendt identifica um conflito entre política e moralidade em *Lições sobre a filosofia política de Kant*:

esta solução do “conflito da política com a moralidade” deriva da filosofia moral kantiana, na qual o homem é um indivíduo singular que não consulta senão sua própria razão e encontra a máxima que não é contraditória, da qual ele pode então extrair um imperativo” (ARENDDT, 1994, p. 51).

O conflito se dá, entre outros aspectos pertinentes a cada conceito – política e moralidade, neste caso –, ao fato de que o filósofo estabelece a razão como imperativo frente a todo ato e a todos os homens, mesmo quando trata na singularidade. Diga-se: que seja imperativo o juízo caracterizando-o na forma determinante. Entretanto, Arendt não despreza a atividade da razão, mas não a limita como determinação dos juízos que cada homem estabelece. Por isso, ela enfatiza que a questão política kantiana se dava em uma perspectiva cosmopolita e, com base na moral como uso especulativo da razão, afirma-nos a própria:

em Kant, prática significa moral e ocupa-se do indivíduo qua indivíduo. Seu verdadeiro oposto não seria a teoria, mas a especulação – o uso especulativo da razão. A real teoria de Kant em questões políticas era a teoria do progresso perpétuo e a de uma união federal das nações, a fim de conferir à idéia da humanidade uma realidade política” (ARENDDT, 1994, p. 62).

Arendt consegue ir além, quando ao passo de comentar qualquer escrito explícito de Kant sobre política, consegue identificar a dimensão política na teoria de Kant sobre o juízo, presente nas entrelinhas da obra filosófica. Arendt analisa o juízo kantiano e consegue redimensionar a abrangência da *Crítica da faculdade do Juízo* com foco na perspectiva da

teoria política. Consequentemente, esse esforço hermenêutico não abrange somente o juízo, mas também os elementos que dele faz parte como a condição adjetivante da reflexividade e o conceito de gosto. Ela nos chama a atenção de que o que impede Kant de vislumbrar a perspectiva política nas condições subjetivas é sempre seu interesse sob a perspectiva de colocar os juízos na forma determinante, e, por isso, torná-lo universal. Para ela,

Kant oferece uma descrição altamente formalizada do que é o julgar porque ele está interessado não nas características substantivas desse ou daquele juízo, mas, antes, nas condições universais de validade possível de nossos juízos. A idéia de aplicar uma descrição como essa à política é um tanto curiosa, porém, não completamente ininteligível. Os eventos políticos são públicos, revelam-se a si mesmos ao olhar atento do espectador que compreende, e constituem um domínio de aparências apropriado à reflexão (ARENDDT, 1994, p. 122).

Mais uma vez, Arendt enfatiza que é nas condições subjetivas que os juízos estabelecem valor e acordo para os assuntos humanos, consolidando o corpo da teoria política. Por isso, o dado ininteligível quando se reporta ao modo como Kant concebe o juízo. É na dimensão pública que o gosto e os interesses se apresentam e a relação interpessoal evidencia o mundo dos homens. Havemos de dar especial atenção ao que seriam as condições universais de validade. Ora, se o juízo é justamente a atividade que transforma em comum o que a análise particular produz, nele residem as características da própria teoria política, objeto de nosso interesse. É mister recordar também que ao Kant foi possível identificar e caracterizar o que são os juízos e à Arendt, por sua vez, identificar a dimensão política nesta teoria não vislumbrada por Kant: “não pode, portanto, haver nenhuma faculdade distinta que possamos identificar, caracteristicamente, como juízo político; há apenas a capacidade corriqueira do juízo, dirigindo-se agora aos eventos políticos (ou como diria Arendt, aparências políticas)” (BEINER, *In*: ARENDT, 1994, p. 126).

Com a consciência sobre a atividade autônoma no crivo acadêmico de Arendt, especialmente diante da filosofia crítica sobre o juízo teorizada por Immanuel Kant, o presente carece aprofundar tanto a ênfase arendtiana do juízo na teoria política, como as características conceituais do juízo em sua dimensão determinante e em sua dimensão reflexiva. Tal aprofundamento será desenvolvido com reflexões distintas, visando uma exposição última que enfatiza justamente a implicação estética no viés da teoria política como chave de nossa compreensão, como contribuição de nossa leitura para a pluralidade e o mundo como um problema. Estes escritos são planejados como uma resposta enquanto conclusão, mesmo reconhecendo que a finalização dessa temática se estende para além do que estas linhas registram.

6.2 A ÊNFASE ARENDTIANA DO JUÍZO NA TEORIA POLÍTICA

Como o homem não é autárquico, porém depende de outros em sua existência, precisa haver um provimento da vida relativo a todos, sem o qual não seria possível justamente o convívio. (ARENDT, 2017b, p. 46)

O pensamento em destaque revela a justificativa de um provimento da vida no qual o convívio humano seja o objeto-alvo. Com isso, enfatiza-se a pertinência de se refletir sobre a ênfase arendtiana do juízo, que engloba a atividade espiritual humana frente a este provimento aqui entendido como sendo a teoria política. Ora, é sempre bom lembrar que esta teoria não se reduz a um plano de convivência. No entanto, justifica-se por se tornar um fundamento da presença e da relação entre os homens. A insistência nesta temática e, sobretudo, a ênfase na atividade de julgar deve-se ao fato que a todo instante estamos tomando decisões, das mais simples do cotidiano às mais complexas e a cada instante, inclusive, convidados a participar e provocar também eventos e acontecimentos. Com isso, a teoria política torna-se parte da vida humana, à medida que os próprios homens também dela fomentam a própria existência entre si e como membros do Mundo.

Ao editar as *Lições sobre a filosofia política de Kant*, Ronald Beiner (ARENDT, 1994, p. 118-119) nos recorda duas proposições que analisamos como relevantes: 1) Que “de acordo com Arendt, as três atividades espirituais são autônomas, não apenas com respeito uma à outra, mas também com respeito a outras faculdades do espírito”. (2) que “o juízo surge da representação, não do que sabemos, mas do que sentimos”. Assim, estas proposições, que segundo nossa análise se complementam, instauram que a todo instante estamos executando atividades espirituais, e que, se tratando do juízo, também permanecemos em inúmeras ocasiões diárias (cotidianas) e espirituais (da mente), lidando com as representações e as suas manifestações mediante os sentimentos que a cada momento exalamos.

Ora, as atividades espirituais, entre elas a atividade de julgar quando manifestada sobre si, por exemplo, inquieta tanto quanto manifestada sobre nosso olhar para outrem. O agir sempre causa afetações como requer ou proporciona uma “avaliação” e/ou um “respaldo”. O juízo, pois, assinala, mediante a interação e a comunicabilidade, a evidência do espaço intersubjetivo que inaugura em sua imprevisibilidade o novo no mundo, o pertencimento humano a este, e, certamente, a consolidação da dimensão política como aquela que estabelece a organização e a dinâmica dos homens uns com os outros, de forma livre e consciente, no estabelecimento do que passa a ser comum para a vivência na Terra.

Ainda na explanação de Ronald Beiner (ARENDR, 1994, p. 128), este nos afirma que “para Arendt, a política é uma questão de julgar aparências, não propósitos. É por essa razão que ela pode incorporar o juízo político ao juízo estético”. Face ao exposto, tanto a autoavaliação quando analisamos as próprias ações, como a percepção dos outros são causa de admiração e de atenção, conforme relata Arendt nas questões de julgar as aparências. Não se trata somente de fazer uma escolha pela simpatia, pelo interesse no estereótipo, pela aproximação confortável com aquilo que reflete o que eu gosto e admiro ou defendo.

Evidentemente, tais questões não podem ser desconsideradas. No entanto, é fundamental perceber que Arendt não trata de substituição dos juízos; mas de incorporação, isto é, de integrar um elemento (que seria o juízo político) no outro (no caso, o juízo estético). Daí, as indagações ou valorações acerca dos critérios puramente políticos ou intrinsecamente atribuídos a eles, tais como ideologia e outros, carecem ser pensados em uma visão de conjuntura, de contextos, de cenários, que tendem a tecer o que será parte do mundo comum.

Na *Crítica da faculdade do Juízo de Kant* (2016) evidenciam-se duas concepções que são caras para Hannah Arendt: na primeira parte da Crítica, se fala de homens e na segunda parte, a reflexão sobre os homens abrange agora uma atenção para Humanidade. Na primeira parte, aquele autor dedica-se a uma “Crítica da faculdade de juízo estético” e na segunda parte, a uma “Crítica da faculdade de juízo teleológico”. Pois bem, na primeira parte, o juízo estético se aplica aos que estão imersos na Terra e, conseqüentemente, são objetos de atenção da teoria política de Arendt, pois quem habita à Terra, vive em comunidade e compartilha do que é comum ou do que venha a ser. Por outro lado, a atenção de Kant para o juízo teleológico diz respeito não a cada homem, mas à espécie humana. Não é mais o particular; e sim, o todo. É o sujeito da história. Estes aspectos são abordados por Hannah Arendt na quarta lição da reunião dos textos compilados na obra de sua autoria, *Lições sobre a filosofia política de Kant* (1994).

A atenção que Arendt dá a primeira parte da *Crítica da faculdade do Juízo de Kant* é justamente onde situamos a teoria política. É na convivência, relação intrínseca da habitação na Terra, e através da política, atividade própria da permanência no mundo “comum”, que os homens, um a um, tecem e dão corpo ao que aqui já foi apresentado como “vida em comunidade”. Além disso, a própria consciência da relação de não viver isoladamente. Não se trata de uma condenação ou aprisionamento a qualquer relação, mas da atividade livre e consciente em garantir o respeito e a dignidade de cada vida. Isso coincide com o pensamento de Arendt sobre Kant acerca da avaliação da vida. Esta avaliação, embora esteja atrelada ao sentimento de satisfação ou não, ou como o texto apresenta “prazer e desprazer”, é uma forma

de aproximação dos efeitos produzidos pelo juízo estético (enquanto uma atividade do espírito) no plano comum da vida. Como nos diz Arendt (1994, p. 31):

(...) Kant declara que a tarefa de avaliar a vida com relação ao prazer e ao desprazer – tarefa que Platão e outros pretenderam que fosse apenas do filósofo, sustentando que a maioria está bastante satisfeita com a vida como ela é – pode ser desempenhada por todo homem comum, de bom senso, que tenha refletido sobre a vida”.

As atividades do espírito, especialmente a atividade de julgar, trazem consigo uma dimensão antropológica que reitera a política no sentido mais genuíno daquilo que o *sensus communis* pleiteia: o espaço comum, do sentido e, conseqüentemente, da construção das estruturas organizacionais e da consolidação das organizações na garantia pela vida e não pela impossibilidade de suprimir a mesma. Daí, nas páginas finais da obra *Origens do totalitarismo*, após a análise que faz do antissemitismo, do imperialismo e do totalitarismo, a pensadora reitera tanto a teoria política junto às formas de governo como a dimensão do cuidado e do bem comum diante da vida, da habitação na Terra e da permanência humana no mundo. Portanto, ela nos diz:

Até mesmo a experiência do mundo, que nos é dado material e sensorialmente, depende do nosso contato com os outros homens, do nosso senso comum, que regula e controla todos os outros sentidos, sem o qual cada um de nós permaneceria enclausurado em sua própria particularidade de dados sensoriais, que, em si mesmos, são traiçoeiros e indignos de fé. Somente por termos um senso comum, isto é, somente porque a terra é habitada, não por um homem, mas por homens no plural, podemos confiar em nossa experiência sensorial imediata. No entanto, basta que nos lembremos que um dia teremos de deixar este mundo comum, que continuará como antes, e para cuja continuidade somos supérfluos, para que nos demos conta da solidão e da experiência de sermos abandonados por tudo e por todos” (ARENDRT, 2012, p. 635).

Mesmo Arendt trazendo neste trecho aspectos da solidão na condição humana, é mister enfatizar sua ênfase na condição plural e nas relações dos homens “entre” si e na própria influência de tais relações nas condições sensoriais. Reitera-se os sentimentos (de prazer e desprazer) produzidos pelo juízo em sua atividade estética e pelo uso público da razão. Nisto, Arendt discorda do filósofo de Königsberg, por não se contentar com o juízo teleológico, determinando a condição moral como condição humana; porém, a pensadora deixa claro em sua sexta lição: “a razão não foi feita para “isolar-se a si própria, mas para entrar em comunhão com os outros” (ARENDRT, 1994, p. 42). Esta comunhão não despreza a existência da razão, pelo contrário, a admite mas a concebe em um local público. Por isso, nos afirma Brayner no texto *Educar para o julgamento*, “Arendt pretende assim conceber o político a partir do modelo “estético” da intersubjetividade direta, já que ela não admite que as

questões políticas possam se fundar numa qualquer “verdade e razão” (CARVALHO, J. CUSTÓDIO, C. 2017, p. 189).

A dimensão pública (da razão) perpassa pela comunicabilidade mencionada por Arendt na sétima lição. Para ela, “comunicabilidade implica obviamente uma comunidade de homens a quem se endereçar, os quais estão ouvindo e podem ser ouvidos” (ARENDT, 1994, p. 42). Esta comunidade faz da Terra um mundo comum, quando dela os homens se sentem participantes porque também se sentem pertencentes. Aqui não impera o produto, mas o processo. A comunicabilidade torna-se o meio pelo qual o comum (produto) é constituído. Nele, as aparências tornam-se mais que evidências e assinalam o ser de cada um sendo um com todes. Isso não é uma perspectiva messiânica de libertação dos homens, porém, um reflexo da atividade política instituída no crivo da liberdade, da consciência, do pensamento e do juízo.

O juízo, não por acaso, torna-se um dos elementos-chave para a compreensão da condição humana permeada pela pluralidade: por ele assinalamos nosso pertencimento e valorizamos a relação intersubjetiva, nos aproximando cada vez mais da atividade reconciliadora com o mundo. Neste sentido, há de se observar que, no seio de uma teoria política, não é o juízo de valor – bem ou mal, bom ou mau – sobre as individualidades que nos importa, inclusive porque o juízo assinala no plano coletivo a atividade particular. Nossa atenção concentra-se justamente no como cada indivíduo é capaz de congrega-se e de manter-se responsável pelo estabelecimento e pela manutenção do que é comum. Recordamos que estar só não é um problema, inclusive a atividade do pensar é uma atividade solitária. Entretanto, a vontade de querer estar só, transformando-a em isolamento, aí sim carece de ser refletido.

Na obra *Responsabilidade e julgamento*, Arendt (2004, p. 220) nos apresenta “que no centro das considerações morais da conduta humana está o eu; no centro das considerações políticas da conduta está o mundo”. Destarte, é no interesse pelos assuntos dos homens e no envolvimento de cada “um” que o comum assume a abrangência própria da teoria política aqui enfatizada. Nesta investigação, a questão “sobre o que estamos fazendo”, a partir do próprio texto da *A Condição humana* (2016) e da ênfase das atividades espirituais na obra *A vida do espírito* (2017), refletiu justamente esta resposta de Arendt com a qual dialogamos para enfatizar, pelo viés da teoria política, a presente compreensão da condição humana por via da pluralidade e do mundo.

No retorno à obra *Lições sobre a filosofia política de Kant* (1994), a atividade política também tem seu desdobramento sob a perspectiva do gosto e da própria comunicabilidade conforme exposto antes nesta reflexão. De acordo com Arendt (1994, p. 63),

o espírito [spirit], além iddo - uma faculdade especial separada da razão, do intelecto e da imaginação -, capacita o gênio a encontrar uma expressão para as idéias “por meio das quais o estado subjetivo do espírito, ocasionado por elas, ... pode ser comunicado aos outros” (...) a faculdade que guia essa comunicabilidade é o gosto, e o gosto, ou o juízo, não é privilégio do gênio. A condição sine qua non da existência de objetos belos é a comunicabilidade; o juízo do espectador cria o espaço sem o qual nenhum desses objetos poderia aparecer. O domínio público é constituído pelos críticos e espectadores, não pelos atores e criadores.

Arendt nos aproxima da dimensão estética e a situa na teoria política quando traz o gosto como uma faculdade da comunicabilidade. Pelo gosto, não somente se admira diante da sensação de prazer, mas também se aproxima e envolve outrem haja vista o compartilhamento de tal prazer. Nisto, a relação interpessoal e o domínio público, conforme expresso no pensamento arendtiano, aproxima-se do espectador pela imprevisibilidade de sua (re)ação, bem como pela diversidade que lhe é característica. Além disso, o espectador se reúne diante da apresentação do ato: compartilha o mesmo espaço com desconhecidos, aprecia a mesma peça, manifesta-se com emoções e é convidado para julgar e comentar o tempo todo. Assim, indagamos: onde percebemos a teoria política? A própria pensadora nos responde: “ele não compartilha com o criador a faculdade do gênio, a originalidade, ou, com o ator, a faculdade da inovação; a faculdade que eles têm em comum é a faculdade do juízo” (ARENDR, 1994, p. 64).

Arendt estabelece a análise de Kant sobre o juízo como obra política não por acaso. Mas pelo juízo que compartilhamos – a partir do *sensus communis* – o que é de interesse comum e por isso, comunicado. Para a pesquisadora Assy (2015, p. 166),

sensus communis é um sentido “que torna pública as sensações ou sentimentos”, não meramente por incidir em um sentimento que pode ser comunicado, mas sim, primeiramente, por garantir uma espécie de concordância e deleite sobre determinadas sensações, comprazimentos socialmente produzidos por meio do recolhimento recíproco entre os sujeitos; e segundo, por se tratar de uma condição intersubjetiva que atinge graus mais desenvolvidos de interação por meio da prática. Em suma, a partir desse vocabulário, é possível aludir que aprendemos a sentir satisfação por aquilo que interessa apenas em sociedade. Tal qual “satisfação adicional”, o *sensus communis* é retratado como a capacidade de eleger uma determinada reflexão mental.

Entre os elementos presentes na densidade do pensamento em evidência, há dois que desejo dar especial atenção: primeiro, a reciprocidade dos sujeitos sobre os sentimentos. Em

segundo, o interesse “em” sociedade. A pesquisadora Assy foi feliz nesta ênfase: quando traz a abordagem “em sociedade”, reporta-nos à dimensão colegiada, interativa e compartilhada dos sentimentos, das decisões e, conseqüentemente, dos juízos. Com isso, justificamos a ênfase arendtiana dos juízos na teoria política. A teoria política é fruto do pertencimento humano no mundo, da condição interpessoal que perpassa a fala e a ação dos homens e do comum acordo do que se configura como interesse comunitário. A teoria política é, por sua vez, o *modus operandi* da vivência humana na Terra e, por isso, sendo compartilhada e comunicável, repercute as atividades espirituais enquanto fundamento e elemento constitutivo do que concebemos como abrangência de *sensus communis*.

Deste modo, a ênfase arendtiana de uma teoria política e nela a ênfase do juízo, por sua vez, também considera dois elementos a serem elucidados nesta exposição. São eles: o senso comum, já mencionado e discutido, como também a imaginação. Tratando-se de uma menção sobre este elemento aqui – a imaginação – segundo expõe a própria Arendt (1994, p. 65),

a imaginação, a habilidade de tornar presente o que está ausente, transforma os objetos dos sentidos objetivos em objetos “sentidos”, como se eles fossem objetos de um sentido interno. Isso ocorre pela reflexão, não sobre um objeto, mas sobre sua representação. O objeto representado, e não a percepção direta do objeto, suscita agora o prazer ou o desprazer. Kant chama a isto “a operação de reflexão”.

Esse trocadilho de Arendt – transformação dos objetos dos sentidos objetivos em objetos sentidos – é a expressão do quanto a teoria política lida com os sentimentos e as percepções que envolvem o cotidiano e, conseqüentemente, os assuntos humanos, por via de atividades que possibilitam a reflexão. A operação de reflexão não somente presentifica os sentidos quando lida com as respectivas representações e são estas, por sua vez, que coincidem com a comunicabilidade. Afinal, uma representação tanto é a percepção de alguém sobre algo ou outrem, como também fica na perspectiva de uma validação de terceiros. A percepção ou a representação é uma atividade particular, isolada, tal como o é também a atividade de pensar, mas que se torna, mediante a interação, uma atividade interpessoal. Não à toa é tratada como operação, ou seja, requer uma atenção processual e que envolva minimamente o interesse e o cuidado dos homens acerca dos sentidos manifestados e provocados pelo que está sendo alvo da representação³⁶. Face ao exposto, a pensadora

³⁶ Arendt proferiu uma palestra na New School for Social Research, dedicando-se a uma explanação a partir da faculdade “Da Imaginação”, sendo este o título, trazendo tanto a concepção kantiana, bem como sua visão desta faculdade de trazer para a condição pública os elementos de ordem particular. Para ela “nossa sensibilidade parece precisar da imaginação não apenas como um socorro para o conhecimento, mas para reconhecer a

encaminha sua conclusão sobre as *Lições sobre a filosofia política de Kant* (1994) justamente à ênfase no juízo e nas respectivas operações, a da imaginação e a da reflexão. Segundo ela,

há a operação da imaginação, em que são julgados objetos não mais presentes. O sentido do gosto é um sentido em que, pode-se dizer, sentim-nos; um sentido interno. Assim, a Crítica do Juízo emerge da Crítica do Gosto. 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 (ARENDR, 1994, p. 69).

O que Arendt traz como preparação, nós também lemos como complemento. A imaginação aproxima-nos do que não mais existe e a reflexão nos proporciona o juízo sobre a atividade desenvolvida pela imaginação. É neste momento, e mais uma vez, que a comunicabilidade reitera o sentido da atividade política em Arendt, que pressupõe coletividade, diversidade, acordo e vivência comum. A atividade de julgar mediante o gosto é a atividade de dedicação mental dos sentimentos e dos acordos dos homens, de suas impressões, de seus interesses e de suas participações na vida política.

Arendt concluiu as *Lições sobre a filosofia política de Kant* (1994) apresentando o juízo e a responsabilidade pelo mundo que tal atividade do espírito acarreta. Conforme nos ensina, “quando julgamos e quando agimos em questões políticas, supõe-se que procedamos a partir da idéia, e não da realidade, de sermos um cidadão do mundo e, portanto, também um *Weltbetrachter*, um espectador do mundo” (ARENDR, 1994, p. 76). É claro que Arendt não pretende corroborar com a visão cosmopolita kantiana. Entretanto, traz à tona que o cidadão do mundo é um espectador, um agente de constante percepção, reflexão e emissão de juízo, um agente que pela comunicabilidade com outrem participa do mundo, o qual o precede e para este também se mantém além.

A ênfase arendtiana do juízo na teoria política é, portanto, a dedicação de, pela atividade espiritual do juízo, corroborar com a reconciliação do homem com o mundo. Esta reconciliação encontra na teoria política o seu espaço de efetivação e da convivência, da celebração e do acordo “entre” os homens, da consciência e da liberdade das atividades espirituais. Afinal, o interesse pela política nada mais é que o interesse pelo bem comum

identidade no múltiplo” (ARENDR, 1994, p. 83). Quando caracterizamos Arendt para além de Kant, reafirmamos justamente este esforço: ao Kant coube desvendar a imaginação como elemento da Crítica, seja ela da razão pura ou mesmo do juízo, focando a perspectiva racional e cognitiva que permeia as questões e o próprio arcabouço conceitual do filósofo de Königsberg. Por outro lado, a pensadora reformula a atividade anteriormente analisada por Kant, quando aproxima-a da atividade factual, trabalha a comunicabilidade do gosto – transformando em teoria política. O reconhecimento, pois, da crítica sobre o gosto reitera o esforço hermenêutico de Arendt de aplicar a teoria política nos elementos constitutivos da teoria do juízo kantiano. Ainda nesta conferência, ela menciona os juízos tanto na condição reflexionante como determinante. Sobre eles, também dedicaremos uma especial atenção no desenvolvimento deste trabalho investigativo.

acordado entre aqueles que, reconhecendo-se como membros de uma comunidade, são capazes de habitar no respeito e na dignidade, na pluralidade que reflete a ação de cada indivíduo e o mundo dos homens.

No reconhecimento do juízo como elemento intrínseco da teoria política arendtiana é inevitável não mencionar, mais uma vez, do desprendimento de Arendt e, conseqüentemente, de sua autonomia acadêmica ao vislumbrar a teoria em questão, a dimensão política no modo reflexionante do juízo. Por isso, também decidimos por retomar a reflexão sobre o juízo determinante e o juízo reflexivo objetivando, com base nas citações da própria Arendt e de pesquisadores que estudam seus escritos, reiterar a contribuição do juízo, sua abrangência nesta característica – reflexionante – específica neste legado hermenêutico de compreensão da teoria política e de nossa contribuição teórica no tocante ao valor da vida humana, sua dignidade na também da pluralidade, atividade *sine qua non* para quem habita o mundo.

6.3 JUÍZO DETERMINANTE, JUÍZO REFLEXIVO E A TEORIA POLÍTICA DE HANNAH ARENDT

É com a faculdade de julgar que a questão da companhia passa a ter uma dimensão performática e política (ASSY, 2015, p. 146).

O interesse pelos assuntos humanos é, entre os vários aspectos que constituem a teoria política de Hannah Arendt, aquele que justifica a condição antropológica dos escritos e dos exercícios hermenêuticos elaborados pela pensadora. Tal interesse também assinala a investigação sobre o mundo, cujo sentido também aponta os próprios indivíduos como razão de ser. Neste sentido, como assinala Assy no pensamento em destaque, na condição interpessoal assistida pela faculdade de julgar, é na companhia que as relações humanas apontam para a efetivação da teoria política elaborada por Arendt. Sendo assim, o juízo em seus modos de manifestação – determinante e reflexivo – carece, pois, de uma reflexão na qual possamos expor e, mais uma vez, reiterar a atividade política a partir dos assuntos humanos conforme já mencionado. Por isso, cabe-nos uma questão como pretexto para tal reflexão: Como o juízo corrobora com a teoria política na compreensão do mundo e da pluralidade?

É sabido que se atribui à Immanuel Kant a autoria precursora sobre o juízo como uma faculdade, contexto este que o filósofo investigava, isto é, como eram possíveis os juízos sintéticos *a priori*. No entanto, nosso interesse neste momento não é comentar os esforços de Kant na investigação anunciada; porém, de evidenciar o que distingue o juízo em seus modos

de atividade e, sobretudo, como o juízo corrobora com a dimensão política objeto da presente investigação.

Na *Crítica da faculdade do Juízo*, Kant (2016) distingue os aspectos contemplativos e morais ligados à atividade de julgar, bem como acrescenta o gosto na discussão sobre o sentimento de (des)prazer das impressões humanas sobre as representações que os sentidos possibilitam. Neste contexto, distingue-se tanto o juízo de gosto com o juízo moral, bem como do gosto divergente dos aspectos lógicos. Para ele,

a comunicabilidade universal de um prazer já envolve em seu conceito que o prazer não tem de ser um prazer do gozo a partir de simples sensação, mas um prazer da reflexão; e assim a arte estética é, enquanto arte bela, uma arte que tem por padrão de medida a faculdade de juízo reflexiva e não a sensação sensorial (KANT, 2016, p. 162).

Se antes já era possível conceber o juízo como a atividade de universalizar sensações particulares, a característica reflexionante desta atividade possibilita os homens a “refletirem” a própria condição, a construção e a consolidação do bem comum e, conseqüentemente, de sentido para um mundo. Na perspectiva de uma distinção do juízo no modo determinante e no modo reflexivo, socializamos a distinção de Schio (2012, p. 96):

o juízo, em Kant, pode ser determinante quando subsume o particular a um geral dado previamente. Ele será um raciocínio dedutivo, amplamente utilizado na vida humana, e o qual não apresenta problemas quando a premissa maior não se fizer presente. O juízo reflexivo, por seu turno, não necessita, obrigatoriamente, de leis anteriores, “porque não acrescenta nada ao objeto (da natureza), mas representa a única forma segundo a qual nós temos que proceder na reflexão sobre os objetos da natureza com o objetivo de uma experiência exaustivamente interconectada”, afirma Kant.

Assim, o diferencial entre as formas de juízo é a presença ou mesmo a ausência de um conceito. No conceito, as particularidades absorvem o dado geral e nisto, a unilateralidade determinante, cognitiva neste caso, suprime a pluralidade que se faz convite mediante a diversidade da esfera “entre” os homens. A questão não é a atenção às questões particulares, mas a determinação do conceito. Lembremo-nos que a ação de julgar parte justamente da característica particular e que reúne os particulares mediante o consenso e o entendimento da comunidade. Segundo o professor Aguiar (2001, p. 187), “quando falamos em consenso cumpre esclarecer que estamos falando de uma perspectiva que privilegia a coesão entre os membros de uma determinada comunidade como condição para a instituição e manutenção do poder”. Assim sendo, a coesão é o reflexo do pacto comunitário, do acordo entre os diferentes que convergem entre si, consolidando a dimensão política.

É fundamental esclarecer que a pensadora não despreza o juízo em seu modo determinante. Entretanto, tal modo reflete o interesse por um princípio cognitivo. As questões que impulsionaram Arendt para a atividade de análise do juízo aproximam-se justamente do juízo reflexivo. É na atividade do espectador, inusitada, inovadora, que a dimensão política adquire força para construir-se e consolidar-se. Não são mais os critérios para a contemplação e o julgamento da obra de arte – como expressa Kant – que inquieta a pensadora em questão. Mas os critérios para o julgamento das questões que constituem a vida ativa. Não se trata de um duelo de forças ajuizantes, porém, da escolha intencional de análise e desdobramento do juízo reflexivo como atividade política. Neste sentido, trazemos à tona os esclarecimentos da pesquisadora Eugênia Wagner (2006, p. 255):

o espectador que julga o inusitado não usa a razão nem a cognição. Ainda que o pensamento seja a condição para julgar, no momento em que julga, o espectador não pensa. As atividades do Espírito, tal como Arendt sublinhou, ocorrem de modo independente uma da outra. O pensamento, contudo, prepara “o eu para o papel do espectador”. Em Kant, é o senso de comunidade que faz com que o egoísmo daquele que pensa, seja superado, transformando-o em cidadão do mundo. O senso comunitário pertence à estrutura do espírito: não pertence nem tão somente a faculdade de julgar e nem tão somente, ainda, à faculdade da vontade. A qualidade do senso comunitário depende da consideração das diferentes posições que outros ocupam no mundo - das diferentes posições.

A exposição de Eugênia Wagner é acertada em dois aspectos que tanto carecem atenção, quanto reitera o esforço hermenêutico do presente texto. Do ponto de vista dos aspectos, destaca-se que a atividade de julgar do espectador não é cognitiva. Por isso, mais uma vez, enfatizamos o apreço de Arendt pela atividade do juízo no modo reflexivo. Um segundo aspecto é sobre o senso comunitário, que encontra na teoria de Arendt a razão de ser da atividade política. Já considerando o esforço hermenêutico, também pontua-se que é o senso de comunidade – em que por meio das leituras arendtianas o concebemos como o pensar no lugar do outro, a empatia – que consolida o mundo como lugar próprio e propício para pluralidade, exposto de forma branda enquanto mundo que reúne as diferentes posições.

No debate sobre o juízo, que se deve considerar é justamente que quando este assume a condição reflexiva, os homens se debruçam sobre o aspecto – o assunto – humano: analisam, ponderam, expressam valores e desvalores, e, sobretudo, comunicam-se e procuram um entendimento “comum”. É justamente nesta dinâmica que Arendt percebe a dimensão política da atividade de julgar. Não se trata de uma persuasão coletiva, mas de um acordo comunitário. Não se trata da imposição de um juízo, mas da atividade compartilhada de

refletir, tal como se caracteriza o *sensus communis*, a mentalidade política. O juízo reflexivo torna-se, pois, o juízo político. Conforme Fry (2018, p. 143),

o juízo político não diz respeito meramente às *doxa*, ou opiniões, dos cidadãos, porque é preciso dividir se a própria opinião pode persuadir os outros. A verdade da *doxa* de um indivíduo não significa que seja verdadeira para a comunidade como um todo. O juízo envolve decidir a respeito do que a ação significa para o grupo, não para o indivíduo.

A afirmação de Fry enfatiza justamente a atividade coletiva sobre a opinião a ser observada pelo grupo. Nela, na coletividade, a atividade política se materializa a partir do “gosto comunitário”. Não se pode esquecer que o juízo é uma atividade da mente, ou do Espírito, de acordo com o pensamento de Arendt. E como tal, é capaz de se relacionar com as demais atividades, o querer e o pensar, por exemplo. Assim, pensemos na conjuntura, na independência de cada atividade, bem como na própria interrelação:

o pensar precede os juízos e lhe fornece os seus objetos. Tal pensar pressupõe uma capacidade de afastar-se do mundo dos negócios humanos [...] para buscar o significado e contar uma história significativa [...]. Na busca dos significados dos atos, os humanos conquistam tudo o que lhes é possível quando olham para os males passados - o privilégio de julgar, condição *sine qua non* para uma vida humana, na concepção arendtiana (SCHIO, 2012, p. 94).

Essa condição indispensável das atividades mentais para a vida humana é a identificação do pensamento político na teoria desenvolvida por Hannah Arendt, no modo de “importar-se” com o mundo, através da também importância que dedica e expressa pelo que marca e perpassa a vida em sociedade, ou em comunidade propriamente dito, nos aproximando do pensamento que “a pluralidade é a lei da terra” (ARENDR, 2017, p. 35). É fundamental perceber que a atividade do juízo na sua distinção, aproxima e confronta valores – belo e feio, bom e mal – que a própria Arendt aponta como além da particular sensação de gostar e de decidir.

A decisão, por sua vez, reflete o consenso dos homens sobre o mundo, e, de certo modo, também sobre si. Em uma comunidade, as vontades, as opiniões, as análises e as deliberações requerem o envolvimento, o esgotamento de discussão, o sentimento de pertencimento e de coletividade, respeitosa e harmônica, mesmo diante das divergências, necessárias e mobilizadoras do debate. Não se trata somente de ser um modo de organização visando a sobrevivência ou do estabelecimento de um paradigma de gestão governamental, mas, sobretudo, do discernimento e valorização sobre o mundo como casa que abriga a pluralidade, bem como das relações humanas como espaço cuja relação adquire seu sentido

no âmbito da teoria política e sua consolidação enquanto respeito e reconhecimento da dignidade da vida dos homens.

A distinção do juízo determinante e do juízo reflexivo não é inédita e já é alvo de menção em trabalhos acadêmicos diversos. Por isso, nosso intento não é trazer o foco nesta distinção, embora seja inevitável não mencioná-la, porém, enfatizar os aspectos políticos que, segundo nossa interpretação, se apresentam como chave de leitura da teoria política formulada por Hannah Arendt, bem como de nossa compreensão sobre o aspecto comum e da leitura de compreensão do mundo e da pluralidade. Assim, alguns aspectos e algumas categorias – como o próprio juízo reflexivo, a ideia de senso comum, da categoria pluralidade e do pertencimento ao mundo “comum” – nos interessam como filosofia de compreensão da teoria política em Hannah Arendt e de suas contribuições acerca da condição humana.

É a ação decidida para o “comum” – por aqueles que desejam participar do mundo, pela relação estabelecida na diversidade que se encontra no “entre” os homens e, principalmente, pela atividade livre, consciente, do respeito pela vida na Terra e reconhecimento da dignidade de cada indivíduo humano no mundo – que se consolidam as bases da teoria política de Arendt. Por isso, fazemos nossas as considerações de Watson (2001, p. 122): “parece existir pouca dúvida de que o objetivo final de Arendt era um papel moral e, em consequência (para ela), político para a formação de juízo, no qual todos os valores que articulava previamente, tais como amor, imaginação e comunicabilidade, poderiam ter seu lugar”. Assim sendo, o juízo estético assume a condição política e corrobora com o legado de leitura aqui pleiteada. Com isso, justificamos a reflexão a seguir: a implicação estética no viés da teoria política arendtiana.

6.4 A IMPLICAÇÃO ESTÉTICA NO VIÉS DA TEORIA POLÍTICA ARENDTIANA

Um das categorias de Arendt que muito reporta seu interesse e cuidado pelo humano é justamente o mundo. Nele, há abrigo para a pluralidade, que reflete a ação de cada indivíduo. Também nele, a esfera “entre” os homens tornam-se um elemento agregador, amadurecem as relações interpessoais e sociais e consolidam-se como o espaço de excelência para o desenvolvimento da teoria política, que acompanha a história humana em todo o tempo: passado, presente e futuro. Assim, mundo e indivíduo, embora sejam elementos distintos e o mundo não dependa do indivíduo para que exista, tais elementos entrelaçam-se e justificam as condições de pleitearmos a presente reflexão em dois aspectos cuja ênfase

explicitamos agora: primeiramente, as qualidades políticas ao juízo estético e a atividade espiritual enquanto modo de situar e compreender o mundo dos homens.

É necessário ainda ressaltar que a atividade política, sobretudo para Arendt, é respeitosa com a tradição, por considerar os filósofos que a antecederam e analisar a tradição dialogando com a mesma; bem como também é rebelde – enquanto crítica – pela reformulação de conceitos e de autonomia com a qual foi capaz de transformar os elementos já apresentados pela tradição no diálogo com o seu tempo. Além disso, da própria atividade de estabelecer analogia do juízo reflexionante como juízo político e vislumbrar uma reflexão na qual a estética que pauta o agir humano, perpassam pelas atividades espirituais: o pensar, o querer e o julgar.

Pois bem, tratando-se das qualidades políticas ao juízo estético, é fundamental resgatar que Arendt põe em discussão os elementos conceituais que constituem a Crítica do Juízo estabelecido por Kant, embora não reformule o próprio conceito de juízo. Com isso, a problemática não é sobre o que é o juízo, mas como este juízo atua em prol da constituição do que aqui identificamos e que caracterizamos como teoria política em Hannah Arendt. Ora, “as duas qualidades pelas quais Kant distingue aqui o juízo político – a saber, universalidade e desinteresse – são exatamente as mesmas marcas do juízo atribuídas por Kant ao gosto estético”, relata Beiner (*In: ARENDT, 1994, p. 114-115*). Essas qualidades expressam o próprio conceito de juízo – emissão de um valor universal a partir de uma avaliação particular – e daí entende-se a característica universal, bem como o desinteresse que também é uma característica convidativa para uma reflexão. Não se pode esquecer que para Arendt, afirma Beiner (*In: ARENDT, 1994, p. 115*), “o julgar – como o pensar – acarreta-se um retirar-se “das ações” dos homens a fim de refletir sobre o significado do que eles fazem”.

Ao mencionar o afastamento das ações como modo de melhor observar os feitos dos homens e pensá-los, atribuindo tal atividade como a operacionalização das ações espirituais de pensar e julgar, corrobora-se não somente com a pretensão universal – um grupo de pessoas se debruçando sobre um elemento que se fez comum – como o próprio desinteresse de si para um interesse coletivo. Assim, não é mais o que “eu” quero de forma absoluta, mas o que a comunidade analisa e delibera. A análise sobre o feito, o gosto compartilhado, o interesse pelo coletivo reitera que este ser somente o é quando se permite ser com os demais. Nisto, percebe-se a implicação estética enquanto viés da teoria política: não se trata da supervalorização de um “eu egoísta” perante os demais membros; pelo contrário, o homem em sua ação que institui a pluralidade como lei reflete a celebração – livre e consciente – de

ser um com os outros, de estar imerso e inserido no que constitui o mundo dos homens e, conseqüentemente, o mundo comum.

O desinteresse também não pode significar indiferença, afinal, é fundamental o envolvimento e o sentido de pertencimento aos assuntos e ações que perpassam o humano. Esse desinteresse assinala o desprendimento e a empatia necessária para que se seja capaz de analisar, de ser consensual e deliberar algo em que se constitua como comum. Caso contrário, o egoísmo, a incapacidade de estabelecer uma análise de conjuntura e, até mesmo, a insensibilidade por refletir para além das questões morais acerca dos princípios e das normas que existem enquanto diretrizes a nortear o agir humano, impediriam o indivíduo de congrega-se, de inserir-se no mundo, tornando-o um mero habitante terrestre, inclusive isolado apesar de estar em meio a tantos outros que o cercam na convivência diária. Uma implicação estética no viés da teoria política é capaz de estabelecer a reconciliação do homem com o mundo, quando, de forma empática, o sentido de comunidade, o respeito pela vida, o reconhecimento da dignidade tornam-se a razão de ser daqueles que habitam a Terra e, por isso, importam-se pelo “que estamos fazendo”. Esse pensar torna-se o pensar no lugar do outro, a tão mencionada “mentalidade alargada”.

Um viés estético enquanto teoria política é sempre uma condição de novidade e de apreciação. Se este viés depende do olhar dos homens e se este olhar reage aos feitos, de forma inevitável, havemos de concordar que a teoria política não é um devir, mas um processo perene e que acontece em cada evento. Afinal, homens e feitos, pensamentos e juízos, sensações e representações (sobre)vivem no instante do aqui e do agora. Nossa pensadora, quando escreve o texto *A dignidade da política*, nos afirma que “à medida que ainda vivemos junto à nós mesmos, todos mudamos constantemente o mundo humano, para melhor ou para pior, mesmo que fiquemos absolutamente sem agir” (ARENDDT, 1993, p. 103). Com isso, não estamos aqui tratando de aspectos políticos como um método ou uma estrutura organizacional que fosse capaz de promover “o progresso da humanidade”, mas ressaltando a dinâmica de permanência humana no mundo, sendo esta de cunho estético, isto é, político e fundamentalmente axiológico. Esta atividade política é relacional, é espiritual (enquanto atividade mental), mas não é messiânica. E se existe a pretensão de salvar algo, é do humano adentrar no egoísmo, na intolerância e nos abusos cometidos por ideias e formas totalitárias de pensar e de ser.

As qualidades políticas ao juízo estético também não dizem respeito ao gosto por análises de obras de arte, de esculturas, mas pelos feitos humanos. Por isso, se era possível pensar o belo e o feio, também é possível pensar o certo e o errado. Se há o interesse pelo que

sinto diante do que vejo, é também possível interessar-se pelo sentimento proveniente do que experiencio e percebo diante das ações, das palavras, das visões daqueles que me cercam. Não é uma estética da determinação, mas da compreensão e da fundamentação do valor de respeito pelo que é o humano e por cada vida, não à toa, a ênfase arendtiana pelo juízo reflexionante e não pelo juízo em seu molde determinativo.

As qualidades políticas ao juízo estético vão de encontro ao gosto do que os diferentes compartilharam no âmbito comum, inclusive, pela particularidade que caracteriza cada atividade de pensar dos indivíduos, mas conciliados na esfera “entre” os homens. O juízo estético é o julgamento da conciliação, isto é, procede com a capacidade de discernimento no qual cada indivíduo se reconhece, mesmo na contrariedade de não ter sua premissa escolhida no espaço do debate, porque também entende que ali não é o lugar do “que eu quero”, mas do que a comunidade delibera e entende como necessário para o “embelezamento” do existir humano ou, como ressaltamos, do mundo comum e plural. As qualidades políticas ao juízo estético, por sua vez, refletem a condição do ser que se percebe como tal porque não mais sobrevive no isolamento, mas faz do chão da comunidade sua morada e, pela via da teoria política, consolida e fortalece a metodologia e a sobrevivência do que se torna “comum” a todos.

Na explanação do juízo estético, situamos a compreensão do mundo e da pluralidade na teoria política de Hannah Arendt. Já se atesta o fator comunitário que perpassa a atividade política proveniente deste juízo. É fundamental enfatizar esta relação porque, em Arendt, juízo e consciência fortalecem a dimensão de pluralidade presente na teoria em voga. Para Watson (2001, p. 121), “o juízo é um, se não a mais importante atividade na qual esse dividir-o-mundo-com-os-outros se move para um conceito mais passivo do juízo como uma verdade revelada”. Obviamente, não é nosso interesse elencar uma própria valoração do juízo perante as demais atividades espirituais; no entanto, pontuar a leitura de que o mundo comum e plural aqui defendido é a mesma dinâmica do que Watson apresenta como sendo o “dividir-o-mundo-com-os-outros”.

Seja o mundo comum e plural ou o dividir-o-mundo-com-os-outros, o fato é que a teoria política em Arendt é uma teoria que se consolida no espaço “entre” os homens. É a teoria em que a convergência, bem mais que um produto, é um processo de reconhecimento livre e consciente do agir humano e da noção de comunidade. É nela – na condição plural da ação – porque a comunidade reúne e torna um (único) aqueles que, sendo diferentes, se fazem semelhantes: a chave de compreensão da própria reconciliação do indivíduo. Neste sentido, a reconciliação com o mundo, pois, é o resgate do humano consigo e com os demais que o

cercam. Ao discutir “o Totalitarismo e a impossibilidade da política”, Teles (2019, p. 70) aponta:

enquanto o isolamento se refere a uma perda no terreno político, a solidão atinge a vida humana como um todo, seja na esfera pública ou na privada. (...) O homem solitário é aquele que está em companhia de outros, mas que não pode estabelecer com eles uma relação. O ato de pensar, indispensável às relações sociais, é um diálogo entre mim e eu mesmo, sendo que o eu é a representação que se faz dos semelhantes. Esta alteridade, fundamental ao pensamento, garante a formação da identidade de cada indivíduo, impedindo que se incorra em equívocos na leitura da experiência coletiva que cada um tem no mundo. O insuportável da solidão é a perda do próprio “eu”. A implicação mais grave desta ausência é a perda da confiança em si mesmo, fator elementar na relação do sujeito com o mundo e condição para suas ações criativas e inovadoras.

O pensamento em destaque repercute uma angústia que se faz presente cada vez mais no plano da convivência entre os homens. A competitividade, a busca pelo sucesso particular e o bem-estar individual, entre outros aspectos, se impõem como um desafio à existência do comum a todos. Se por um lado o pesquisador Edson Teles apresenta a perda da confiança em si como a implicação mais grave, também se agrava a perspectiva de que a ausência de confiança de si é também pressuposto para a incredulidade sobre o outrem que “aparece”. Certamente, se não há confiança, também a autonomia é comprometida, o pensar por si e no lugar de outrem é impensável e as relações humanas, quando se restringem ao plano da mera convivência, são comprometidas. Destarte, não se trata de um anúncio sobre a impossibilidade de efetivação da teoria política, mas, sobretudo, de um processo de desumanização do indivíduo e de desapropriação deste do mundo “comum”.

Uma reflexão que aponte o juízo estético como viés da teoria política em Hannah Arendt, aponta, principalmente, a atividade de transformação do particular em comum, do aparecer que se torna presente, e da dimensão de escuta, de fala e de compreensão dos assuntos que interpelam cada indivíduo em suas ações. Esse interpelar-se não se restringe ao dito aleatório das falas cotidianas, entretanto, assinala o pertencimento do homem à comunidade fazendo com que este se afaste tanto da alienação como do próprio processo de desumanização que lhe é oferecido nas vivências factuais e nas pretensões de manutenção da vida em regimes totalitários, não republicanos, antiprogressistas e em que o diálogo e a diversidade não são concebidos como valores humanos.

A atividade intelectual e hermenêutica de Arendt sobre a teoria política nada mais é senão sua resposta – crítica e inovadora – às questões que perpassam a vida dos homens. Neste sentido, enquanto questão filosófica, os problemas humanos tornam-se o modo enfático

dela problematizar o mundo dos homens – refletida na questão “o que estamos fazendo” – e, por isso, a autora trata desse exercício como uma atividade reconciliadora. Certamente, a atividade reconciliadora requer que o indivíduo, de forma livre e consciente e mediante o exercício das faculdades espirituais – pensar, querer e julgar – de forma independente e correlacionada, seja capaz de possibilitar a vivência “entre os homens”, no âmbito político enquanto “campo estético” do mundo e da pluralidade.

7 CONCLUSÃO

Ao pleitearmos uma análise e sua respectiva contribuição para refletirmos sobre questões nossas e de nosso tempo, elencamos uma questão que se tornou mais que um problema; e sim, um elemento propulsor: **Como as atividades de pensar e de julgar corroboram para a compreensão da condição humana a partir do pensamento de Hannah Arendt.** No modo popular ou formato habitual de concepção, diz-se que quando perguntamos por algo já temos uma noção ou mesmo a própria resposta ainda não revelada, o que significa que nem tudo é tão desconhecido como parece. Entretanto, independente da revelação de algo, a questão apresentada, de fato, merece nossa atenção porque nos reporta a três elementos que, em nossa trajetória acadêmica, profissional e humana, nos são caros: a vida, a relação humana e o mundo como espaço de acolhimento da pluralidade.

Ao nos aproximar dos escritos de Hannah Arendt e concebê-la para além de uma teoria, justificamos que encontramos no seu “modo” de ser, dialogando com as ciências, com as coisas, sobre tudo e sobre si, uma motivação em prol do entendimento sobre a existência própria e, conseqüentemente, sobre tudo o que nos interpela, nos envolve, nos desafia e nos inquieta. Não por acaso, o *arché* dos gregos, em nova roupagem e em cada tempo, se perpetua no interesse e na vida como um todo. A busca pelo sentido do que é, significa, acima de tudo, a ousada atividade de compreensão sobre o imprevisível e o mistério ou mesmo o devir que cada um é.

Não se trata de “decodificar”, ou de estabelecer características para o que já nos é apresentado com muitos “estereótipos”. Pelo contrário, a pluralidade não é o interesse pelo si que pensa somente, mas que age, ou seja, pelo si em relação com os outros. Daí, os conceitos e os debates que envolvem o mundo arendtiano nos chamam atenção pela dinâmica que o constitui e pelo campo de possibilidades que se revela para melhor compreensão tanto do que somos como do que fazemos uns com os outros e com tudo que nos cerca. Essa curiosidade genuína carece ser permeada pelo zelo, pelo reconhecimento da dignidade e do valor da própria existência humana a ser assumida de forma livre, consciente e responsável, bem como também de ser compartilhada.

Ao nos aproximar, pois, da filosofia sobre o mundo, também buscamos, no reconhecimento do que o constitui, o [re]conhecimento de cada indivíduo. De modo especial, a perspectiva de mundo que permeou a presente tese: o mundo comum, o mundo dos homens. Não mais a geografia do espaço, mas a “geografia” dos assuntos antropológicos, que, a nosso ver, é fundamento de todas as demais geografias. Assim, quando se perde o interesse e se

desconhece a condição humana, tudo o mais pode tornar-se desvalorizado, aniquilado e extinto.

Vida, indivíduos e mundo não são meras consequências da análise, fruto da questão a qual nos propomos investigar, porém, fundamentos para uma razão de ser deste estudo. Com isso, a indagação – **Como a atividade de pensar e de julgar corrobora para a compreensão da condição humana a partir do pensamento de Hannah Arendt** – suscitou um olhar sobre “a mundanidade do homem e a humanidade do mundo”. Neste itinerário, Arendt se fez presente em uma companhia provocadora de reflexões que nos acompanharam em todo o percurso – e, por isso, apresentamos na titulação do nosso trabalho o foco filosófico enquanto chave de compreensão da condição humana a partir do mundo e da pluralidade. No intuito de apresentarmos nossa resposta à indagação, o presente foi constituído por cinco momentos reflexivos e também enfatizou cinco blocos conceituais para justificar a respectiva compreensão enquanto chave de nossa resposta a problemática evidenciada. Quanto aos cinco momentos, apresentamos: (I) A teoria política, o mundo e a pluralidade em Hannah Arendt; (II) Pensamento e juízo como uma questão filosófica; (III) Pensamento e juízo em *A condição humana*; (IV) Pensamento e juízo em *A vida do espírito*; e (V) Pensamento e juízo em *Lições sobre a filosofia política de Kant*. Já quanto aos elementos que estiveram presentes em nossa estruturação, tivemos os conceitos a seguir: (a) social e político; (b) razão e intelecto; (c) mentalidade alargada e imparcialidade; (d) vontade, liberdade e ação e por fim, (e) juízo determinante e juízo reflexionante.

Sobre a “teoria política, o mundo e a Pluralidade em Hannah Arendt”, evidenciamos que é pela política que os indivíduos constroem uma alternativa para o estabelecimento do que vem a ser comum e, portanto, que concilia os interesses e a convivência, independente da autosatisfação. Neste sentido, instaura-se o espaço “entre” os homens enquanto fundamento para a própria consolidação do agir humano e da política enquanto atividade. Não se trata de um acordo de conveniência ou de um tratado de convivência, mas de potencializar o humano que pensa, que julga e que age. Conceber a vida humana – na Terra e também no Mundo – sem a atividade política é entender que não existe naquela mediação espaço para o discernimento, a liberdade e a pluralidade.

Independente das formas de governo e dos juízos de valor a se estabelecerem sobre cada uma, a teoria política traz consigo a possibilidade de amadurecer outros elementos de igual importância, tal como: público, social, poder e democracia. A teoria política despreza o isolamento porque concebe o coletivo ou o comum como o espaço por excelência do agir humano. O comum não pode ser estabelecido entre os iguais, mas, entre os diferentes que são

reconhecidos como semelhantes e nisto consiste a ênfase da ação refletida pela pluralidade dos indivíduos. É neste momento que enfatizamos o mundo – como categoria conceitual, mas também como sentido – do espaço que acolhe a esfera “entre” os homens, no âmbito político. O mundo que nos interessa, portanto, é o mundo da coletividade ou, como aponta-nos Hannah Arendt, da pluralidade.

“Sobre pensamento e juízo como uma questão filosófica”, elencamos que se o pensamento é uma atividade que confere auxílio para conhecermos as coisas, o juízo confere-nos, por sua vez, o discernimento e ambos, no âmbito do mundo, refletem a consciência humana predisposta a uma atuação caracterizada pela empatia, pelo diálogo, pela responsabilidade, independente dos modos particulares de ser e de permanecer no mundo. O pensamento visa à compreensão e, neste contexto, trouxemos como elementos a mentalidade alargada e a questão da imparcialidade.

A mentalidade alargada como uma forma de pensar assinala mais um instrumento teórico e humano na seara da teoria política e da compreensão da condição humana. Por meio dela somos capazes de, à medida que pensamos no lugar de outro, não nos fixar nas próprias ideias como totalizantes, por mais que sejam particulares e parte de nós. Não há mal pensar em si e por si, porque o pensar, inclusive, é uma atividade individual. Entretanto, pensar somente visando a si em todas as circunstâncias sendo incapaz de perceber-se como membro de uma comunidade, torna-se um mal porque anula a condição de efetividade da atividade política.

Sobre “Pensamento e Juízo em *A condição humana*”, nos aproximamos dos escritos de Hannah Arendt para também pontuarmos o que corrobora para a compreensão do indivíduo na relação com o Mundo e com a Pluralidade. Quando ela indaga e reflete sobre “o que estamos fazendo”, acompanhada por seus comentadores e demais pesquisadores, identificamos que, nos escritos sobre a *vita activa*, o domínio público é o que interpela a obra e onde evidenciamos os elementos acerca da vontade, da liberdade e da ação.

A vontade é uma força que impulsiona o indivíduo ao ato, mas somente mediante a liberdade – que é a razão de ser da atividade política – que podemos pensar uma ação livre e em acordo com o mundo comum. Afinal, os elementos expostos concernem para o domínio público. Como resultado para uma análise na *vita activa* sobre as categorias pensamento e juízo, pontuamos que o pensamento sem juízo se torna prisioneiro das suas crenças e, por outro lado, o juízo adquire uma dimensão reflexiva somente através da aliança com o pensamento. Isto é, na relação entre pensamento e juízo, reiteramos o quão importante é a

relação “entre” os homens no âmbito da teoria política que em questão assinala o mundo e a Pluralidade – da fala e da ação – como o espaço comum para todos.

Sobre “Pensamento e Juízo em *A Vida do Espírito*”, abordamos as atividades espirituais – pensar, querer e julgar – enfatizando a vida contemplativa corroborando com a compreensão dos indivíduos na ênfase da teoria política. Neste contexto, o trabalho se propõe a tratar elementos discutidos também em Arendt, como, por exemplo, a distinção entre pensar e conhecer. Neste momento do trabalho, justificamos o pensamento e o juízo enquanto chaves de compreensão da condição humana, uma vez que um provoca o discernimento e desperta o interesse no homem, nos assuntos, no envolvimento com as pessoas, enquanto o juízo analisa e assinala uma oportunidade de reflexão para além de si. Com isso, reiteramos a importância dos elementos anteriormente evidenciados, tais como, mentalidade alargada, atividade política e relação interpessoal, na ênfase de uma resposta construída em tecedura.

Analisamos como importante evidenciar que, ao refletir sobre a condição humana no crivo da pluralidade e do mundo arendtiano, atrelamos o pensar e o julgar na reflexão que considera a dimensão política também como atividade que reúne e põe os homens em acordo. Neste sentido, a política passa a não ser somente uma instância de fala, de escuta e de acordo. Ela se torna um organismo vivo, como se torna uma das zeladoras da vida. Por isso, justificamos o valor desta pesquisa para além do âmbito acadêmico. Este capítulo da tese possibilita-nos compreender que pensar no mundo é também pensar o próprio mundo. Julgar no mundo é escolher o próprio mundo. Ser do mundo é, pois, existir para além da vida na Terra. Pensamento e juízo, por conseguinte, concorrem para qualificar a permanência de cada um no mundo dos homens, profundamente marcada pela disponibilidade por comunicar o que se é e dialogar com tudo o que se apresenta como diferente e até com quem se aproxima em uma concordância marcada por simpatia e afinidades.

Sobre “Pensamento e Juízo em *Lições sobre a filosofia política de Kant*”, o *sensus communis* e a dimensão política considerada a partir do juízo em sua característica reflexionante são a contribuição teórica que fundamenta a construção do sentido e a permanência humana no mundo comum e plural. Neste momento do texto também ressaltamos a autonomia acadêmica e hermenêutica da própria Hannah Arendt em relação à teoria do juízo e do gosto kantiano. Esse gosto, por sua vez, enfatiza a comunicabilidade que, conforme expomos, a comunicação atrelada ao pensamento não é mais um mero “jogo de linguagem”; porém, uma atividade que possibilita a ação política. Não é só a reunião ou o agrupamento, mas o compartilhamento do pensar, as análises provenientes do julgar e os

acordos “entre” os homens que justificam o agir, que estabelecem a dimensão política do mundo.

Em nossa construção argumentativa, este capítulo assume um lugar especial porque resguarda a leitura que fazemos de que o juízo estético é o julgamento da conciliação, isto é, procede com a capacidade de discernimento no qual cada indivíduo se reconhece, mesmo na contrariedade de não ter sua premissa escolhida no espaço do debate, porque também entende que ali não é o lugar do “que eu quero”, mas do que a comunidade delibera e entende como necessário para o “embelezamento” do existir humano ou, como ressaltamos, do agir refletido na pluralidade e no mundo comum, convidativo para abrigar os acontecimentos e eventos dos homens.

Ante ao exposto, para a questão propulsora que nos propusemos refletir – **Como as atividades de pensar e de julgar corroboram para a compreensão da condição humana a partir do pensamento de Hannah Arendt** – finalizamos a presente abordagem com a proposição que segue: a construção de sentido para a vida de cada indivíduo se dá mediante o exercício do pensar e, em seguida, se constrói na relação entre pensamento e juízo. Dizer o que algo é e identificar o sentido de ser é um convite que a filosofia arendtiana nos faz toda vez que nos propomos a refletir uma realidade, e sensibilizar-se para a condição humana no âmbito da pluralidade e do mundo.

O estudo em questão não exclui o esforço teórico e o exercício hermenêutico que o constituiu. Entretanto, também reporta-nos para pensarmos o sentido de tudo o que “dizemos ser”, do que “vemos e concebemos” enquanto aptos a participar do mundo, para além do que as estruturas – e características de cada indivíduo e deste mundo – nos apresentam. O aparecer é importante, porque reflete o ser de algo. Apontar o pensamento e o juízo como chave de compreensão da condição humana refletida pelo mundo e pela pluralidade é observar cada esfera – o social e o político – e, sobretudo, a relação intrínseca que pode existir entre ambos.

O estudo em questão é uma chamada de atenção sobre a importância ou mesmo a falta de atenção com a qual lidamos com nós mesmos, porque, inevitavelmente, também se observa o mundo neste contexto e aqui o mundo é o mundo comum, a comunicabilidade entre os homens que torna a esfera interpessoal um campo de excelência: o sentido de pertencimento e o cuidado com os assuntos humanos e com as questões que nos envolvem no cotidiano, instaura o novo, o recomeço e a perseverança em prol da presença humana do mundo para além da ocupação do espaço terrestre.

O estudo em questão é o reflexo de nosso aprendizado sobre as faculdades espirituais, sobretudo, o pensar e o julgar, especialmente pelas lentes do olhar político e conjuntural de

Hannah Arendt. E, mais que uma “mera lição para se fazer uma prova”, é a possibilidade de refletirmos sobre os aspectos existenciais que a pensadora nos traz e nos provoca e dialogarmos com ela sobre o quão é importante resistirmos frente à opressão, ao fascismo, às diversas formas de preconceitos e anulações dos indivíduos e supressão da vida, e tornarmos o mundo como, de fato, o lugar que faz da pluralidade a lei das relações humanas tal como “a liberdade se faz ser o fundamento da atividade política”.

REFERÊNCIAS

- ABENSOUR, Miguel. **Para uma filosofia política crítica**: ensayos. Trad. Scheherezade Pinilla Cañadas y Jordi Riba. Rubí (Barcelona): Anthropos Editorial; México: Universidad Autónoma Metropolitana. Iztapalapa, 2007.
- ABRÃO, Bernadette Siqueira. **História da Filosofia**. São Paulo: Ed. Nova Cultura, 2004.
- AGAMBEN, Giorgio. **O que é contemporâneo?** E outros ensaios. Tradução Vinícius Nicastro Honesko. Chapecó, SC: Argos, 2009.
- AGUIAR, Odílio Alves *et. al.* **Origens do totalitarismo**: 50 anos depois. Rio de Janeiro: Relume Dumará; Fortaleza-CE: Secretaria de Cultura e Desporto, 2001.
- AGUIAR, Odilio Alves. Hannah Arendt e o direito (parte II): o outlaw e o direito a ter direitos. **Kriterion**, Belo Horizonte, v. 60, n. 143, p. 403-415, 2019. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-512X2019000200403&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 10 mar. 2021.
- AGUIAR, Odílio Alves. A política na sociedade do conhecimento. **Trans/Form/Ação** [online]. 2007, vol.30, n.1 p.11-24. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-31732007000100002&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: 14 out. 2020.
- ALMEIDA, Vanessa Sievers de. A distinção entre conhecer e pensar em Hannah Arendt e sua relevância para a educação. **Educ. Pesqui.**, São Paulo, v. 36, n. 3, p. 853-865, 2010. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1517-97022010000300014&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 10 set. 2020.
- ALVES NETO, Rodrigo Ribeiro. **Alienações do mundo**: uma interpretação da obra de Hannah Arendt. Rio de Janeiro: PUC-Rio; São Paulo: Ed. Loyola, 2009.
- ARENDT, Hannah. **A condição humana**. Tradução Roberto Raposo. 13ª ed. rev. ampl. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2016.
- ARENDT, Hannah. **A dignidade da política**: ensaios e conferências. Org. Antônio Abranches. Trad. Helena Martins e outros. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.
- ARENDT, Hannah. **A vida do espírito**. Tradução Cesar Augusto de Almeida; Antônio Abranches e Helena Martins. 6ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.
- ARENDT, Hannah. **Entre o passado e o futuro**. Tradução Mauro W. Barbosa de Almeida. 5ª ed. São Paulo: Ed. Perspectiva, 2001.
- ARENDT, Hannah. **Homens em tempos sombrios**. Tradução Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- ARENDT, Hannah. **Liberdade para ser livre**. Tradução Pedro Duarte. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2018.

ARENDT, Hannah. **Lições sobre a filosofia política de Kant**. Tradução André Duarte. 2ª ed. Rio de Janeiro: Relume-Dumará: 1994.

ARENDT, Hannah. **O que é política?**. Tradução Reinaldo Guarany. 12ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2017b.

ARENDT, Hannah. **Origens do totalitarismo**. Tradução Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

ARENDT, Hannah. **Responsabilidade e julgamento**. Tradução Rosaura Einchenberg. São Paulo: Companhia das letras, 2004.

ARENDT, Hannah. **Sobre a revolução**. Tradução Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

ARENDT, Hannah. **Sobre a violência**. Tradução André Duarte. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2020.

ASSY, Bethania. **Ética, responsabilidade e juízo em Hannah Arendt**. 1ª ed. São Paulo: Perspectiva; São Paulo: Instituto Norberto Bobbio, 2015.

BUBER, Martin. **Eu e Tu**. Tradução Newton Aquiles Von Zuben. 8ª ed. São Paulo: Centauro, 2004.

BUBER, Martin. **Sobre comunidade**. Trad. Newton Aquiles von Zuben. São Paulo: Perspectiva, 2008.

CABRAL, João Edson Gonçalves. **A problemática do trabalho humano em Marx e em Arendt**: de atividade constituidora do humano ao resgate da dignidade da política. 2013. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Cultura e Arte, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2013.

CARVALHO, José Sérgio Fonseca de. CUSTÓDIO, Crislei de Oliveira (Orgs). **Hannah Arendt**: a crise na educação e o mundo moderno. São Paulo: Intermeios; Fapesp, 2017.

CERBONE, David R. **Fenomenologia**. Tradução Caesar Souza. 3ª ed. Petrópolis-RJ: Vozes, 2014.

CHARLOT, Bernard. **Os jovens e o saber**: perspectivas mundiais. Tradução Fátima Murad. Porto Alegre-RS: Artmed Editora, 2001.

CORETH, Emerich. **Questões fundamentais de hermenêutica**. Tradução Carlos Lopes de Matos. São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1973.

CORNFORD, Francis Macdonald. **Antes e depois de Sócrates**. Tradução Valter Lellis Siqueira. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

CORREIA, Adriano. Juízo, imaginação e mentalidade alargada: a interpretação arendtiana do juízo estético kantiano. **Revista de Filosofia Aurora**, Curitiba, v. 24, n. 34, p. 157-175, jan./jun. 2012. Disponível em

<<http://www2.pucpr.br/reol/pb/index.php/ri?dd99=issue&dd0=350>>. Acesso em: 13 jul. 2020.

COSTA, Evandro da Fonseca. **Do ocaso do amor ao *amor mundi*: singularidade e responsabilidade em Hannah Arendt – implicações ético-políticas**. 2020. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2020.

COURTNEY, Richard. **Jogo, teatro e pensamento: as bases intelectuais do Teatro na Educação**. Tradução Karen Astrid Müller e Silvana Garcia. São Paulo: Editora Perspectiva, 1980.

DELEUZE, Gilles. **A filosofia crítica de Kant**. Tradução Germiniano Franco. Lisboa, Portugal: Edições 70, 2009.

DIAS, Lucas Barreto. Crítica da decadência política: uma questão de método a partir de Hannah Arendt. *In*: ALVES NETO, Rodrigo Ribeiro. Política, Direito e Economia no século XXI: **Anais** do IV Encontro Nacional de Filosofia Contemporânea. Rio de Janeiro: Via Verita, 2019.

DIAS, Lucas Barreto. **Os métodos de Hannah Arendt: uma moldura a partir da fenomenologia, da filosofia da existência e da hermenêutica**. 2019. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Federal de Minas Gerais, Minas Gerais, 2019.

DUARTE, André. Hannah Arendt e o pensamento político: a arte de distinguir e relacionar conceitos. **Argumentos Revista de Filosofia**, Fortaleza, ano 5, n. 9, p. 39-62, jan./jun. 2013. Disponível em: <<http://repositorio.ufc.br/ri/handle/riufc/23745>>. Acesso em: 16 mar. 2021.

ESPOSITO, Roberto. **El origen de la política ¿Hannah Arendt o Simone Weil?** Tradução Rosa Rius Gatell. Buenos Aires: Donzelli Editore, 1999.

BARROS, Halane Fontenele. **O espaço público e a ação política no pensamento de Hannah Arendt**. 2016. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Cultura e Arte, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2016.

FRY, Karin A. **Compreender Hannah Arendt**. Tradução Paulo Ferreira Valério. 4ª reimpressão. Petrópolis-RJ: Vozes, 2018.

HAYDEN, Patrick. **Hannah Arendt: conceitos fundamentais**. Tradução José Maria Gomes de Souza Neto. Petrópolis-RJ: Vozes, 2020.

JAPIASSÚ, Hilton; MARCONDES, Danilo. **Dicionário básico de Filosofia**. 3ª ed. rev. ampl. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1996.

JASPERS, Karl. **Introdução ao pensamento filosófico**. Tradução Leonidas Hegenberg e Octanny Silveira da Mota. 16ª ed. São Paulo: Cultrix, 2011.

KANT, Immanuel. **Crítica da faculdade do juízo**. Tradução Valério Rohden e António Marques. 3ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2016.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão prática**. Tradução Valério Rohden. 3ª ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. Tradução Lucimar A. Coghi Anselmi. São Paulo: Martin Claret, 2009a.

KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Tradução Guido Antônio de Almeida. São Paulo: Discurso Editorial: Barcarolla, 2009b.

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

LAFER, Celso. **Hannah Arendt: pensamento, persuasão e poder**. 3ª ed. rev. ampl. Rio de Janeiro/ São Paulo: Paz e Terra, 2018.

LIMA NETO, Avelino Aldo de. **Prazer com razão: análise e crítica da ética sexual kantiana**. Natal-RN: IFRN, 2013.

LORIERI, Marcos Antônio. **Filosofia no ensino fundamental**. São Paulo: Cortez, 2002.

MATOS, Junot Cornélio. COSTA, Marcos Roberto Nunes. **Filosofia: caminhos do ensinar e aprender**. Recife: Editora Universitária da UFPE, 2013.

MORIN, Edgar. **Ciência com consciência**. Tradução Maria D. Alexandre e Maria Alice Araripe de Sampaio Dória. 16 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2014.

MÜLLER, Maria Cristina; GIRO, Miriam. Os direitos são do homem ou do estado?.

EPISTEME, caracas, v. 29, n. 2, p. 41-62, dic. 2009. Disponível em:

<http://ve.scielo.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0798-43242009000200003&lng=es&nrm=iso> Acesso em: 11 mar. 2021

MÜLLER, Maria Cristina. A possibilidade de novos começos. **Philosophos - Revista De Filosofia**, 23(1), 347-376. 2018. Disponível em

<<https://www.revistas.ufg.br/philosophos/article/view/49964/26007>>. Acesso em: 14 out. 2020.

NASCIMENTO, Fernando José do. **Temporalidade e responsabilidade no pensamento político de Hannah Arendt**. 2017. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2017.

NIQUET, Bernd. **Kant: a força do pensamento autônomo**. Trad. Edgar Orth. Petrópolis-RJ: Vozes, 2008.

NOGUEIRA, Ione da Silva. A violência nas escolas e o desafio da educação para a Cidadania. In: VAIDERGORN, José (Org.). **O direito a ter direitos**. Campinas-SP: Autores Associados; Araraquara-SP: Programa de Pós-graduação em Educação Escolar da Faculdade de Ciências e Letras da UNESP, 2000.

OLIVEIRA, José Luiz de. **A faculdade do juízo no pensamento político de Hannah Arendt**. 2001. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal de Minas Gerais, Recife, 2001.

OLIVEIRA, Marcos Alberto de. O problema da possibilidade dos juízos reflexionantes estéticos no quadro da filosofia kantiana da razão pura. **Cadernos de ciências humanas**, Santa Catarina, Especiaria (UESC), v. 9, p. 431-456, 2006. Disponível em <http://www.uesc.br/revistas/especiarias/ed16/16_12_o_problema_da_possibilidade.pdf>. Acesso em 30 jun. 2020.

OLIVEIRA, Mário Nogueira de. A educação na ética kantiana. **Educ. Pesqui.** São Paulo, v. 30, n. 3, p. 447-460, dezembro de 2004. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1517-97022004000300005&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 11 jul. 2020.

ORTEGA, Francisco. Hannah Arendt, Foucault e a reinvenção do espaço público. **Trans/Form/Ação**, Marília, v. 24, n. 1, p. 225-236, 2001. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-31732001000100015&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 08 Mar. 2021.

PASSOS, Fábio Abreu dos. **O conceito de mundo em Hannah Arendt: Um passo em direção a superação do hiato entre filosofia e política**. Tese (Departamento de Filosofia da FAFICH/UFMG) Universidade Federal de Minas Gerais, 2013.

PASSOS, Fábio A. **A faculdade do pensamento em Hannah Arendt: implicações políticas**. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2017.

PASSOS, Fábio Abreu. Vida (Zoé), mundo e política: uma reflexão sobre os aspectos biopolíticos no pensamento de Hannah Arendt. **Philosophos - Revista De Filosofia**, 23(1), 275-306. 2018. Disponível em: <<https://www.revistas.ufg.br/philosophos/article/view/49934/26005>>. Acesso em: 14 out. 2020.

PASSOS, Fábio Abreu dos; SILVA, Elivanda de Oliveira; JUNIOR, João B. Farias. **A gramática da ação e a sintaxe do poder em Hannah Arendt**. Teresina: EDUFPI; Entre Trópicos Ed, 2020.

PIRES, Marcio. Sobre o uso de princípios teleológicos na filosofia, de Kant. **Trans/Form/Ação**, Abr. 2013, vol.36, n.1, p.211-238. ISSN 0101-3173. Disponível em <<https://www.scielo.br/pdf/trans/v36n1/12.pdf>>. Acesso em: 06 jul. 2020.

RIBEIRO, Ricardo Gomes. **Hannah Arendt: o totalitarismo e a relação com o conceito do mal e da moral**. Porto Alegre-RS: Editora Fi, 2015 (recurso eletrônico).

ROCHA, Antonio Glauton Varela. **O comum e o singular no pensamento de Hannah Arendt**. 2020. Tese (Doutorado em Filosofia) – Instituto de Cultura e Arte, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2020.

RODRIGUES, Neidson. **Glórias e misérias da razão: deuses e sábios na trajetória do mundo ocidental**. São Paulo: Cortez, 2003.

ROVIELLO, Anne-Marie. **Senso comum e modernidade em Hannah Arendt**. Tradução João Filipe Marques. Lisboa – Portugal: Instituto Piaget, 1997.

RUBIANO, Maria de Mattos. **Liberdade em Hannah Arendt**. 2011. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011. Disponível em <https://teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8133/tde-09112011-145638/publico/2011_MarianadeMattosRubiano.pdf>. Acesso em: 25 mar. 2020.

RUFINONI, Priscila Rossinetti. Julgar sem preceptivas, julgar pelo universal: glosas modernistas em Kant. **Trans / Form / Ação**, Marília, v. 33, n. 2, p. 95-111, 2010. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-31732010000200006&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 01 jul. 2020.

SÁNCHEZ, Cristina Muñoz. **Arendt: estar (políticamente) en el mundo**. Barcelona-Espanha: Shackleton books, 2015 (*E-book*).

SCHIO, Sônia Maria. **Hannah Arendt - história e liberdade**: da ação à reflexão. 2ª ed. Porto Alegre-RS: Ed. Clarinete, 2012.

SENKOWSKI, Reinhard. **Metabolismo cultural como estratégia para preservar la identidad cultural y ecológica**. Bloomington-EUA: Palibrio, 2013.

SILVA, André Gustavo Ferreira da. SILVA; Luis Lucas Dantas da. Sob a estética da liberdade: Kant e a educação enquanto formação e instrução. *In*: NETO, Avelino Aldo de Lima; SILVA, Luis Lucas Dantas da; SANTIAGO, Maria Betânia do Nascimento (Orgs). **Filosofia, Educação e Subjetividades**: outros sentidos para o educativo. São Paulo: Editora LiberArs, 2018.

SILVA, Luis Lucas Dantas da. **Sobre a pedagogia**: a preparação pedagógica para a conquista da moralidade sob à luz de Immanuel Kant. 2013. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2013.

SILVA, Luis Lucas Dantas da. Sobre educação e liberdade: fundamentos pedagógicos kantianos para se pensar uma formação moral. *In*: NETO, Avelino Aldo de Lima; SILVA, Luis Lucas Dantas da; SANTIAGO, Maria Betânia do Nascimento (Orgs). **Filosofia, Educação e Subjetividades**: interfaces (im)pertinentes. Recife: Editora UFPE, 2014.

SILVA, Ricardo George de Araújo. A questão dos refugiados e a ideia de pertencimento ao mundo em Hannah Arendt. **Philosophos – Revista de Filosofia**, v. 23, n. 1, p. 377-414, 7 ago. 2018. Disponível em <<https://www.revistas.ufg.br/philosophos/article/view/53031/26008>>. Acesso em: 14 out. 2020.

SILVA, Ricardo George de Araújo. Ação, pluralidade e política em Hannah Arendt. **Argumentos – Revista de Filosofia**. Ano 1- Nº 19. Fortaleza-CE. Jan/Jun, 2018. ISSN: 1984-4247.

- SILVA, Ricardo George de Araújo. A dimensão cooriginária entre política e liberdade em Hannah Arendt. **Argumentos Revista de Filosofia**, Fortaleza, v. 2, n. 4, p. 97-105, 2010. Disponível em <<http://www.repositorio.ufc.br/handle/riufc/3569>>. Acesso em: 25 mar. 2020.
- TELES, Edson. Ação política em Hannah Arendt. São Paulo: Almedina, 2019.
- TORRES, Ana Paula Repolês. **Direito e política em Hannah Arendt**. São Paulo: Edições Loyola, 2013.
- TURBAY, Luana. **A dimensão política da dignidade humana em Hannah Arendt**. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2013 (Edição eletrônica).
- UTZ, Konrad; BAVARESCO, Agemir; KONZEN, Paulo Roberto. (Orgs). **Sujeito e liberdade: investigações a partir do idealismo alemão**. Porto Alegre: EdiPUCRS, 2012. (Dados eletrônicos). Disponível em <<https://editora.pucrs.br/Ebooks/Pdf/978-85-397-0210-7.pdf>>. Acesso em 07 agosto. 2020.
- WAGNER, Eugênia Sales. **Hannah Arendt: ética e política**. 2ª ed. Cotia-SP: Ateliê Editorial, 2006.
- WATSON, David. **Hannah Arendt**. Tradução Luiz Antônio Aguiar e Marisa Sobral. Rio de Janeiro: DIFEL, 2001.
- WOOD, Allen W. **Kant**. Tradução Delamar José Volpato Dutra. Porto Alegre-RS: Artmed, 2008.
- XARÃO, Francisco. **Política e liberdade em Hannah Arendt: ensaio sobre a reconsideração da *vita activa***. 2ª ed. Ijuí: Ed. Unijuí, 2013.
- XAVIER, Glauber Lopes. Hannah Arendt e a dignidade da política. **Rev. bras. Ci. Soc.**, São Paulo, v. 30, n. 88, pág. 191-193, junho de 2015. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69092015000200191&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 25 mar. 2021.
- YOUNG-BHUEHL, Elizabeth. **Por amor ao mundo: a vida e a obra de Hannah Arendt**. Tradução Antônio Trânsito. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1997.