

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL - UFRGS

INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS - IFCH

CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

DOUTORADO EM FILOSOFIA MORAL E POLÍTICA

HANNAH ARENDT: A ESTÉTICA E A POLÍTICA

(do juízo estético ao juízo político)

SÔNIA MARIA SCHIO

ORIENTADORA PROFA. DRA. KATHRIN HOLZERMAYR LERRER ROSENFELD

Porto Alegre, março/2008

AGRADECIMENTOS

Agradeço à Profa. Dra. Kathrin Holzermayr Lerrer Rosenfield pela orientação, pelas críticas precisas e pelos subsídios fornecidos durante a elaboração de Tese, e ao CNPq pelo apoio fornecido através de bolsa de estudos;

Ao Centro de Pesquisa sobre Hegel e o Idealismo alemão (CRHIA), em Poitiers – França, nas pessoas dos Prof. Dr. Jean-Louis Vieillard-Baron, Prof. Dr. Jean-Claude Bordin e Prof. Dr. Jean-Christophe Goddard, pela aceitação do intercâmbio acadêmico, pelos ensinamentos e pelo auxílio prestado durante o ano-escolar cursado (jun/2004-jul-2005);

Aos professores da UFRGS, Balthazar Barbosa Filho (*in memoriam*), Denis L. Rosenfield, Nelson Boeira, e José P. Pertille, pelos ensinamentos e pelo estímulo à execução da presente Tese;

À minha mãe Diva (*in memoriam*), ao meu filho Stéfano, ao meu irmão Sidnei, às amigas Delaine e Eliza e às demais pessoas amigas, pelas ausências, pela confiança e apoio;

A todos que participaram da construção deste trabalho devo os méritos, as incorreções e defeitos são de minha inteira responsabilidade.

Sumário

Abreviaturas	6
Introdução	8
I – A Sociedade e o Indivíduo	20
1. a sociedade e a “civilização”	30
a) a discursividade racional e o inefável	38
b) as experiências “vivas” e a poesia	44
2. as sociedades modernas	48
3. o humano e seu “ritmo”	53
4. o artista e a sociedade	63
II - A cultura, a estética e a arte	68
1. A cultura	71
a) a <i>Paidéia</i> e a <i>Bildung</i>	76
b) A <i>cultura animi</i> e a <i>humanitas</i>	79
c) a <i>fronesis</i>	87
2. A estética	91
a) Aristóteles e a <i>catarse</i>	97
b) a <i>techne</i> , a <i>poiesis</i> e a <i>praxis</i>	101
3) A arte	103
a) Arendt e a arte	109
b) a arte em Kandinsky e Hegel	112
III) O juízo estético e o juízo político	117
1. O juízo e o gosto (Kant)	120

a) o belo	127
b) o juízo estético	130
c) a imaginação	133
2) a comunicabilidade do juízo de gosto	135
a) a sociabilidade	138
b) o <i>sensus communis</i> e a universalidade do juízo	140
c) a liberdade	146
3) a humanidade e a esperança a partir do gosto	149
4) o espectador	151
5) a alienação da Consciência (Hegel)	154
a) a alienação da consciência e o juízo	156
b) a consciência e a alienação objetiva	160
c) a alienação na cultura	167
 IV) Considerações sobre a estética e a política	170
1. o juízo enquanto “mediador”	172
2. o juízo ético	178
3. o juízo político	187
a) a “condição humana”	189
b) o “mundo das aparências”	192
c) o discurso: <i>lexis, logos, pathos e ethos</i>	194
d) a <i>doxa</i> em política	197
e) o cidadão e o apátrida	200
f) a política é uma utopia?	203
 Considerações Finais	208
Referencias Bibliográficas	
Anexos	
Fig. 1. Poemas:	
Fig. 2. Arte Moderna	
Fig. 3. Arte cooptada	

Fig. 4. “Fábricas de morte”

Fig. 5. a Arte

Fig. 6. “Ver outra coisa”

Fig. 7. Anne Frank e o casal Gies

Fig. 8. Kandinsky

Fig. 9. Eichmann

Fig. 10. “A Transfiguração”

Fig. 11. O “coleccionador”

Fig. 12. O mendigo

Fig. 13. O “desperdício na sociedade de consumo americanas”.

Abreviaturas

Obras de Hannah Arendt:

- OT - As Origens do Totalitarismo
- CH - A Condição Humana
- VE - A Vida do Espírito
- EP - Entre o Passado e o Futuro
- SV - Sobre a Violência
- DP - A Dignidade na Política
- HS - Homens em Tempos Sombrios
- CR - Crises da República
- EJ - Eichmann em Jerusalém
- RV - Rahel Varnhagen
- EF - Études Phénoménologiques
- LK - Lições sobre a Filosofia Política de Kant
- DL - De la historia a la acción
- CO - A tradição oculta
- CC – Crise na cultura
- RJ – Responsabilidade e julgamento

Obras de Aristóteles:

- EN - Ética a Nicômacos
- Me - Metafísica
- Po - Poética
- Re - Retórica

Obras de Kant:

- BA - Fundamentação da Metafísica dos Costumes

KrV - Crítica da Razão Pura

KrP - Crítica da Razão Prática

IHC - Idéia de uma História Universal com um propósito Cosmopolita

KU - Crítica da Faculdade do Juízo

PP - À Paz Perpétua

RLR - A Religião dentro dos limites da simples Razão

WA - Resposta à pergunta: que é Iluminismo?

IH - Idéia de uma História Universal sob um ponto de vista Cosmopolita

BS – Observações sobre o belo e o sublime

Introdução

Está-se vendo: nada mudou, a não ser a iluminação, mas de tal sorte que outro relevo aparece.¹

Relacionar o pensamento de Hannah Arendt com a política não causa estranheza, porém, quando se trata da estética, o paralelismo não é imediato. A fecundidade do pensamento arediano se manifesta nas variadas reflexões que ele permite e, mesmo que envolvendo os temas em torno da política, ele permite pensar (e repensar) as diversas situações da vida humana. Na obra *Entre o passado e o futuro* há um pequeno artigo sobre a “Crise da cultura: sua importância social e política”, no qual ela combina aspectos filosóficos, antropológicos e sociológicos a partir do ponto de vista de uma relação entre estética e a política que ultrapassa a moral.

A moral, para Arendt, origina-se da razão, e expede “mandamentos” sobre o que deve ser feito ou evitado. Ela utiliza o juízo determinante, que opera dedutivamente: o particular é subsumido ao geral (regra, lei, por exemplo), e extrai, como resultado, um conteúdo que se adapta à premissa maior. Nesse contexto, a liberdade humana se apresenta na aceitação consciente da necessidade de seguir os ordenamentos porque eles são imprescindíveis para o convívio humano, o que se poderia denominar de “uso legal” da racionalidade. O mesmo, entretanto, não ocorre com a política.

A política acontece em uma esfera própria, a pública, distinta da esfera privada, da família, da escola, do lazer e do trabalho. A esfera pública e política depende dos cidadãos, indivíduos singulares, únicos, e que precisam estar liberados dos afazeres da esfera privada, ou seja, do labor e do trabalho. Além, disso, eles precisam ser considerados iguais,

¹ G. LEBRUN. *Sobre Kant*, p. 88.

enquanto seres humanos, e aptos para falar, ouvir, escolher, decidir e atuar. Na pluralidade, isto é, no encontro com os outros enquanto seres humanos, é preciso discutir as questões de interesse da comunidade, os problemas que são comuns aos seres que habitam o mesmo planeta e que precisam organizar, seja as suas relações, seja as relativas ao entorno (o lixo, a poluição, por exemplo).

A vida política baseia-se na capacidade racional (*logos*), e em seus correlatos: a fala (*lexis*), que gera sentimentos de adesão sem coerção ou seu oposto (*pathos*), por meio da discussão que busca a persuasão para gerar uma decisão (*proairesis*) e uma ação (*praxis*), devendo essa ser ética (*ethos*). Essa idealização da vida política, porém, esbarra e fica retida quando em confronto com certos fatos da realidade. Para Arendt, o julgamento de Adolf Eichmann, o funcionário nazista encarregado do transporte de pessoas para os campos de internação e de extermínio, chamou sua atenção para a possibilidade da inversão de valores e crenças concebidas como estáveis e racionais, e levando a atos que configuram o caso limite de um mal banal, ou seja, do mal não como uma quebra da regra racional, sequer como uma ausência do bem, mas como a própria regra não regrada; enfim, um mal com tessitura própria.

Embora a questão não seja a de analisar e explicar o Nazismo, ou qualquer outro regime totalitário, pode-se questionar por que o nazismo e o stalinismo são fenômenos que se distinguem daqueles conhecidos historicamente e são considerados “errôneos”. Uma possível resposta seria a de que eles provocam um movimento sem ritmo. O ser humano, enquanto composto por um corpo físico, apresenta as mesmas necessidades de qualquer ser vivo, e com isso, para sobreviver, o ritmo é cíclico, com fases (infância, adolescência, maturidade), de suprimento das carências básicas (alimentação, sono, entre outras), e de desgaste, de trabalho, de doença, e isso é a “natureza humana”. Porém, ele comporta um outro ritmo, um outro tempo, caracterizado pela possibilidade de experienciar outras coisas: a cultura, com suas obras; o convívio com os outros, seja no ócio, seja no gerenciamento das questões humanas (políticas); seja inventando coisas, colecionando objetos; participando de ritos (religiosos, “de passagem”, como o da puberdade à vida adulta, as festas de colheita, o carnaval), que se configuram como movimentos que permitem a ocorrência da inversão de papéis, do jogo com as diversas possibilidades de ser, de fazer, enfim, de criar um “hiato” no tempo para algo diferente, inusitado e revigorante.

A condição humana caracteriza-se pela pluralidade, pelo “fato” de que os seres humanos compartilham o mesmo planeta, e com isso há a necessidade de conviver com os outros: ver e ser visto, falar e ser ouvido, agir em conjunto, sem desvincular o corpo e a mente. Nesse sentido, as atividades que ativam o ânimo, trazendo alegria, satisfação com relação à vida, esperança para o futuro, e motivando a aproximação, a conversa, a busca de um consenso, são elementos indispensáveis em um convívio humano que busca ser harmônico, saudável e solidário.

Se houver a instauração de um contexto que extrai o ritmo do movimento, gerando um mover cíclico, repetitivo, desinteressante, como no nazismo, a sociedade também funcionará nessa sintonia: “tudo será possível”, a moral é fluída, movediça, as experiências disponíveis serão pseudo-experiências, e pré-definidas, como na arte (que eliminou a “arte degenerada”), com o uso de clichês, com a brutalização e a aceitação de atos como o extermínio, pois ocorre a fixação no objeto: a marcha, o rendimento do corpo, como em uma fábrica. Esse estado de coisas aponta para esse algo que foi retirado do mundo humano, o ritmo, ou que esse foi diluído por um sistema que queria se impor e se consolidar a partir de interesses dificilmente explicáveis humana e racionalmente. A vida humana carece de tempo para o ócio, para os eventos singulares (história), para a vida política, pois a condição humana instaura um tempo retilíneo.

Arendt percebeu que o juízo político compreende um componente estético que é básico para o seu funcionamento. Em outros termos, a partir dos acontecimentos do nazismo (os quais são sempre passíveis de repetição), surge a pergunta de como evitar o mal banal, em especial quando ele se conforma como sendo um mal político. E mais, como se aperceber de que se comete o mal, e parar, resistindo às pressões do contexto, mantendo a integridade do “eu”, da comunidade, do planeta. A resposta que aparece no artigo sobre a cultura demarca o papel fundamental do juízo reflexivo na constituição da esfera política. O juízo determinante não se mostrou suficiente para orientar uma vida humana ética, como mostram os atos cometidos pelos nazistas. A solução parece ser o juízo reflexivo, aquele que retorna ao ajuizado e o reavalia causando prazer ou desprazer. Mas, se assim fosse, pode-se inquirir se o pensar não seria suficiente, afinal ele, em atividade, retoma, revisa, atualiza os conteúdos. A réplica é negativa, pois pode haver um “descolamento” da realidade que possibilita a execução de atos maus.

O que se faz necessário, nos termos de Arendt, e que não é uma mera auto-proteção egoística, pois torna o humano autenticamente humano, é o “resistir”. A não-cooperação com o contexto em que praticar o mal se tornou “normal”, uma tarefa profissional como qualquer outra, como para Eichmann, demanda uma relação entre a vida interna e a externa, sem desvincular o sentir, o pensar, o julgar e o agir. A hipótese que surge é a que de a sensibilidade (o corpo biológico) capta algo mais do que as sensações, ou algo junto às impressões sensíveis, e que isso gera uma determinada maneira de “saber”, e a partir disso, de posicionar-se no mundo interno e externo.

O corpo, que possui uma organização, um funcionamento regado por leis físicas, químicas e biológicas, também capta as coisas do mundo: a beleza, a tristeza, por exemplo, percebendo atmosferas, movimentos sub-reptícios, lacunas nos discursos, falhas nas exposições, que não são bem explicitadas, mas que têm um significado. Por meio da imaginação, esses dados são presentificados ao espírito, podendo gerar conhecimentos, regramentos morais, a arte, ou apenas experiências diversas, que aprimoram, qualificando, o sentir e seus desdobramentos (pensar, julgar, querer e agir).

A percepção estética, então, amplia a experiência humana, podendo expandir as vivências morais, dilatando os limites impostos às emoções, abrindo espaço para a novidade, percebendo paradoxos, extrapolando a cultura imposta, e levando a pensar e a agir livremente. Arendt encontrou essas possibilidades no juízo de gosto kantiano, em seu uso estético reflexivo e no juízo de gosto puro. O gosto avalia pelo prazer que o juízo estético (de satisfação ou não) causa no sujeito, na relação com o objeto. A reflexividade é o retorno (postergado) ao juízo provocando um novo prazer ou desprazer. O juízo de gosto puro, por seu turno, causa um abalo que permite a mudança, seja no conceber, seja no atuar, tornando a ambos mais plásticos. A experiência do juízo estético, para Arendt, é imprescindível à política, pois flexibiliza os juízos, por um lado, e ensina a discernir, medir, limitar os excessos, ou dirimir as faltas, por outro.

A proposta arendtiana leva à pergunta sobre o resultado de uma política e de uma ética baseadas na sensibilidade, fundadas no corpóreo, que é contingente, singular e irrepitível, e não passível de ser compartilhado. O juízo reflexivo, que Arendt valoriza, busca no particular, no fato ou no exemplo único, o que ele possui de universal, aquilo que

tem “validade exemplar” e que fornece material para o pensar e para o julgar, auxiliando no decidir e impulsionando ao agir.

Em Arendt, então, para tratar do juízo político é preciso passar pelo juízo estético, o qual qualifica, aprimorando tanto o juízo político quanto o lógico, o ético ou o cognitivo. A degeneração política (o “mau gosto”), como a ocorrida no tempo de Hitler, ou gerada pela corrupção, pelo nepotismo, por exemplo, são sinais de que o juízo moral e o político estão alterados e desvinculados da experiência do pensar e do sentir autênticos, o que pode ser modificado pela vivência cultural.

Nessa perspectiva, a questão que surge refere-se ao que a cultura pode portar e que tem valor político. Para Arendt, a cultura provoca estímulos à vida do espírito, tornando-o capaz de julgar reflexivamente. Para tanto, muitas vezes, é necessário sair da rotina, dos automatismos, das regras pré-estabelecidas, dos padrões. O juízo de gosto oportuniza a flexibilização da moldura interna que orienta a vida humana. Ele permite a experiência da novidade, das possibilidades múltiplas de sentir, de pensar, de agir. Há algo que não está no objeto, mas que sustenta o corpo do sujeito. Isto é, o corpo se automantém ao refazer a experiência a partir da relação entre o corpo e a mente. Os dados sensíveis, quando chegam ao espírito, oportunizam a ocorrência da reflexão, preparando os conteúdos para a deliberação, para a vontade e para a ação. Quando o conteúdo retorna ao mundo externo, quando ele aparece, ele expõe o interior. Se há consonância (ou não) no todo do ser, se o funcionamento é harmônico, há como um “encaixe”, e a sensação é a de beleza, de adaptação, de participação, de “encontro” com o outro que é o mesmo que para consigo.

A experiência estética causa uma tensão que acaba com a dedução, com os critérios rígidos, mostrando que há vivências sem regras, porque há algo que “transborda” e faz pensar. Mas que também não se limita à indução, com suas generalizações, baseadas em poucas experiências anteriores. A estética mostra que há a possibilidade de buscar em algo singular a universalidade que ele porta. Ou seja, o singular (fato, pessoa) pode se tornar um exemplo a ser seguido (a coragem de Aquiles, por exemplo), e que fornece a orientação para o agir. Além disso, o juízo reflexionante permite “medir” os acontecimentos, as ações pelo sentimento retrospectivo de assentimento ou de rejeição. O prazer e o desprazer causado pelo juízo reflexionante permite a escolha: a opção da companhia interna (no pensar) e externa (no mundo).

A experiência estética extrapola a cultura em que se funda, e leva a pensar de outra forma. Ela liberta o pensamento porque é livre (desinteressada). Como o juízo estético acontece no sujeito quando em relação com um objeto, e nessa relação surgem sentimentos (e não conhecimentos, por exemplo, pois a razão não participa), não há a necessidade de possuir o objeto, ou dissecá-lo, e ele permanece intacto, e livre. A liberdade ancora-se nas possibilidades que a imaginação permite, como inventar, modificar, inverter, entre outras. No juízo estético a imaginação e o entendimento entram em um “livre jogo” que tende a auto-reproduzir-se (“vivificação”). Com isso, há a possibilidade de expansão da experiência moral, cognitiva ou outra, pois ele consegue manter como humano algo que é contraditório, pois há dilemas morais, legais, cognitivos.

Em algumas situações não há como não escolher, não se posicionar, não agir. A inação é uma escolha, assim como o comprometimento com algo ou alguém. Por exemplo, na Holanda, entre 1941 e 1944, uma austríaca, Miep Gies e seu marido Jan Gies ajudaram a esconder a menina judia Anne Frank, sua família e alguns amigos: foi uma opção livre, que poderia não ter ocorrido. Há momentos, preferências, atos que enfatizam e fazem permanecer o humano: é o novo que uma ação pode engendrar, modificando o curso dos acontecimentos, e trazendo expectativas para o futuro.

A cultura prepara o espírito por meio de parâmetros estéticos, da experiência estética, para a política, para o aparecer em público. A cultura vai habilitando o olhar, a audição (e os outros sentidos) para ver, ouvir e sentir outra coisa, algo não-habitual, ou apenas delineado, pois cria um espaço privilegiado, sem obrigações, sem a imposição de algo definido, abrindo lugar para a insegurança, para o transitório, para o novo, para o mutável que suscita vida. Com o sentimento de vida advém a alegria, o ímpeto de partilhar com o outro, conversar. Para tanto é preciso ter tempo: momentos em que não haja a necessidade de sobreviver, de trabalhar, ou de preparar-se para adentrar no mundo.

O ócio, nesse sentido, não é diversão ou entretenimento, mas o momento para vivenciar algo de humano, “a beleza em todas as coisas”. A despreocupação com o labor e o trabalho permite um espaço para o sentir livre, gerando emoções, de alegria, de entusiasmo, algo próximo à gratidão. Em Arendt, os sentimentos que a beleza gera podem ser análogos aos da amizade, da abertura para uma discussão e um acordo não coagidos. Em outros termos, a beleza pode pré-dispor o indivíduo para a vida em grupo.

A beleza é possível porque o ser humano é um composto de sensibilidade, razão, entendimento, imaginação, memória. Como essas características estão presentes em cada ser humano, qualquer um pode comunicar seu sentimento ao outro ser humano. Isto é, uma pessoa pressupõe que a outra também pode sentir algo análogo. Para Kant, se a emoção pode ser comunicada, os outros conteúdos também, afinal se fundam na imaginação e no entendimento que, no juízo estético comporta os mesmos componentes do que no juízo lógico, havendo um processo de assemelhamento. Então, se os juízos lógicos (conhecimentos) podem ser difundidos e discutidos, os juízos estéticos, também.

Uma deficiência social, em que a delação e a desconfiança tornam-se habituais, como no nazismo, Arendt percebeu a falta de amizade, de diálogo, de vivências pessoais e compartilhadas, de convívio entre as pessoas. Sem isso, há a falta de algo que “cimente” as relações humanas. O gosto, a beleza, a amizade, o colocar-se na perspectiva do outro, nesse contexto, assumem conotações morais e políticas. A cultura, com o ócio, permite ensaios que levam ao revigoramento do humano, possibilidade que cada indivíduo porta. Arendt, nesse sentido, quer resgatar certos núcleos, como o da amizade. Porém, isso não ocorre sem gerar problemas, por exemplo, de como considerar o juízo estético um juízo; de como ele é comunicável; como e por que desvincular a ética e a política; por que retomar conceitos gregos (política, liberdade, “paidéia”, *fronesis*), latinos (cultura, amizade), modernos (razão, tolerância, publicidade) com vistas ao presente e ao futuro, são questões relevantes que, para ela, são imprescindíveis na busca de uma experiência política autêntica.

Arendt, em seus diversos textos, trata dessas questões. Entretanto, o texto sobre *a crise na cultura* fornece elementos importantes para a questão, assim como a abre para interessantes discussões no campo da História, da Psicologia, por exemplo, assim como a retomada do pensamento de diversos autores, como Platão, Aristóteles, Cícero, Hobbes, Lessing, Kant, Schiller, Hegel, Nietzsche, Freud, entre outros. Para tanto, o “fio condutor” é aquele indicado no texto: a oposição entre a sociedade e o indivíduo, na busca de compreender a origem da relação (problemática) entre a cultura e a política. Como o exemplo histórico é o nazismo, ele é contextualizado como um produto da Modernidade.

O tema da Era Moderna leva às distinções entre cultura, estética e arte. Essas noções permitem adentrar nos motivos que levaram a autora a eleger Kant como o filósofo que, na *Crítica da faculdade de julgar*, ao tratar do juízo estético, do juízo de gosto puro e do juízo

reflexionante lhe fornece os subsídios para tratar do juízo político. A política, em Arendt, considera as problemáticas referentes ao poder, à autoridade, às diferenças de interesses, motivo pelo qual privilegia aquelas referentes à preservação da comunidade humana e do planeta, e, portanto, de uma responsabilidade ética. O resultado pode parecer uma concepção inabitual de política, de espaço público, e mesmo de relações humanas, que englobam conceitos, um pouco atípicos da Filosofia Política (como o de amizade, de solidariedade, de adesão, de cooperação, de resistência, por exemplo), mas que são fundamentais para o sentimento estético e a ação política e, assim, filosoficamente relevantes, reivindicando seu devido reconhecimento.

Com esse objetivo, no capítulo I é retomada a crítica à sociedade moderna, ao surgimento de uma subjetividade dissociativa (corpo-mente; sujeito-objeto), e ao esfacelamento da tradição. Nesse período, ocorreu, também, o descarte de certas distinções, como aquela existente entre o público e o privado; o ócio e o divertimento; a atividade de produção e a da apreciação, por exemplo. Na Modernidade, o humano (o humanismo) foi substituído pela individualidade privada, pelo sentimentalismo vago, pela produtividade e pela competitividade. Com isso, certas experiências não mais ocorreram, as estéticas, em especial (a percepção de paradoxos, de extrapolação dos valores vigentes, da novidade, entre outras). Outras atitudes quase desapareceram, como a solidariedade, por exemplo, que passou a ser um atributo próximo à fraternidade, e não à amizade pelo humano (*philia*). A opinião tornou-se um “eu acho” desprovido de fundamento, pois a sociedade de massa valoriza a informação mais do que o conhecimento.

A tensão entre o indivíduo e a sociedade é exposta pela via histórica: as transformações econômicas, sociais e políticas desdobraram-se no nível da mentalidade (concepções de vida, de tempo, de espaço, de trabalho, de relações humanas) e do conhecimento. Elas envolveram toda a cultura, visando a adaptar o ser humano às novas necessidades da fabricação, de consumo, enfim, de vida produtiva. Nesse momento houve a retirada de experiências imprescindíveis ao ser humano, como a vinculação entre o corpo e a mente, o deslocamento do ritmo natural do humano para um movimento sem ritmo, como o da máquina, da repetição e da rotina. Os efeitos foram o enquadramento aos padrões vindos do exterior, a paralisia do pensar, a necessidade de consumo desenfreado, o tédio, a busca de explicações científicas ou fatalistas (ou outras) para tudo. Além disso, certos

conceitos foram afastados da vida humana, como o de bom-humor, de coragem, de ação, para uma atitude de agitação frenética, sem alterações qualitativas, como as que o ócio permite.

Para tratar do juízo, em Kant, passou-se, no capítulo II, aos conceitos envolvidos na discussão, ou seja, àqueles referentes à cultura e seus desdobramentos: a “formação”, a *cultura animi*, e a *fronesis*, visando a contextualizar o pensamento arendtiano, e o papel do exercício das atividades intelectuais que influem no julgar, desde os conhecimentos até a capacidade inventiva necessária para solucionar problemas imediatos, por exemplo. Nesse contexto, a experiência estética aparece como aquela que, fundada na sensibilidade, abre espaços à variedade, ao diferente, ao novo. Também permite a avaliação por diversas perspectivas, por intermédio da imaginação, momento em que podem ser questionados os valores, as crenças, as atitudes. A imaginação é instigada a atuar, seja por intermédio de algum acontecimento, seja uma obra de ficção ou de algo da natureza (rios, montanhas, paisagens, etc), isto é, permite a ocorrência do juízo de gosto puro.

Ainda no segundo capítulo, a arte, uma das componentes da cultura, é abordada pelo viés arendtiano. A tarefa da arte é a de chamar a atenção, de causar impressões, de ativar o espírito, ou mesmo de testemunhar o humano que a criou. Entretanto, isso suscita diversas e interessantes questões: se a arte possui objetivos, qual é o papel dela no mundo humano, se ela deve ser crítica, educativa, se há o “certo ou o errado” em arte, se ela porta algum conteúdo, o que amplia a discussão indicada por Arendt. Os textos arendtianos, por seu turno, sinalizam para a necessidade da arte ser pluralista e acessível para todos, sem a imposição de padrões, seja de grupos, seja de governos ou de críticos de arte. Nesse sentido, ela expõe a arte em analogia ao pensamento, aproximando-se de Hegel e de Heidegger, e do “espiritual na arte”.

A partir da moldura que os dois primeiros capítulos apresentam, pode-se adentrar no terceiro que trata da questão do juízo kantiano que Arendt direciona à política. Para Arendt, a *Crítica da faculdade de julgar* porta o legado político não explícito de Kant. Ela extrai do juízo de gosto estético reflexionante os elementos que permitem que haja a vida política: como o gosto avalia conteúdos particulares, e a partir dos sentidos, e por intermédio das faculdades da mente (razão, entendimento e imaginação, em especial), e esses são comuns a todos os seres humanos, eles levam à possibilidade da comunicação intersubjetiva. Essa

relação que se estabelece entre os humanos, que habitam o mesmo planeta, permite que eles falem, ouçam, pensem por si próprios e ao mesmo tempo no lugar dos outros. No espaço público há a ocasião para verem e serem vistos, de adequarem-se física e mentalmente ao contexto, de falarem e serem ouvidos, e se entenderem agindo em conjunto.

A riqueza da concepção arendtiana não pode ser contornada, ou descartada sem uma apreciação: há a necessidade de averiguar se a apropriação do pensamento de Kant, que ela realiza, pode iluminar aspectos que ele não desenvolveu, e que pode ser orientado à política. Ou seja, que a beleza pode causar um sentimento de desprendimento pessoal (“desinteresse”) pelo jogo harmônico que ocorre entre a imaginação e o entendimento. Se esse sentimento tem a potencialidade de se retroalimentar e de reativar as faculdades da mente, deixando o ser humano mais apto para o convívio com os outros. Além disso, indagar se pode haver algo de profundo e que move o espírito em direção ao outro ser humano, e com a tendência ao entendimento, à busca de acordo, de paz e bem-estar. E se a amizade pode tomar conotações políticas, por permitir que haja uma flexibilização dos pontos de vista, das crenças e dos interesses em prol do outro, de sua opinião que porta dignidade e, por isso, deve ser respeitada.

Na acepção que Kant faz do juízo estético, a imaginação recebe um novo estatuto, não mais submetida ao entendimento e responsável pela reprodução, pela presentificação, de dados ao entendimento. A imaginação recebe, no juízo estético, uma função produtiva, inventiva, imprescindível ao juízo estético, e correlativamente, ao político. Nesse sentido, a atividade que a imaginação proporciona se aproxima da *fronesis* aristotélica, unindo, na mente humana, o saber (*logos*), o falar (*lexis*), chamando a atenção do auditório, interessando-o, e levando-o à adesão ou à recusa dos argumentos (*pathos*), visando à solução das questões de interesse da comunidade, que beneficiem a todos, sem prejudicar quem ou o que quer que seja (*ethos*). A *fronesis*, nessa acepção política, leva ao aprendizado necessário para a manutenção da tensão estético-político, pois há momentos em que algo tem de ser inventado para a solução de problemas, ou para reforçar a argumentação, ou para contornar um conflito.

Pode-se inquirir, nesse sentido, se a imaginação pode sofrer “encurtamentos” em sua tarefa, podendo restringir-se à atividade reprodutiva, buscando não gerar o novo, o diferente, apenas atuando nos juízos determinantes. Ou ainda, se é possível que ela sofra

um “uso” anormal, levando à alienação, pois seu funcionamento a distancia de si mesma, do outro e do mundo, não reconhecendo o que é ficção e o que é realidade, criando e enredando-se nas próprias construções. Segundo Hegel, a alienação ocorre em diversos momentos do percurso do espírito (ou consciência, ou conceito) rumo ao Absoluto, com variadas nuances e formas. Disso pode-se inquirir se a alienação (não patológica) apresenta desdobramentos em nível político, a apolitia, o desinteresse pelas coisas públicas, por exemplo. Além disso, perguntar sobre as possibilidades de superação dela. No pensamento hegeliano, pelos movimentos dialéticos, a alienação pode tornar-se um momento de aprimoramento do espírito pela superação do negativo, daquilo que a fez alienar-se. Em Kant, a imaginação permite a ficção da “mentalidade alargada”, do colocar-se no lugar do outro e avaliar os dados sob outra perspectiva, ampliando a capacidade judicante.

O exercício do gosto pode tornar uma pessoa “culto : alguém que sabe como escolher sua companhia entre os seres humanos, entre coisas e entre pensamentos, tanto no presente como no passado: “é melhor errar com Platão do que acertar junto aos seus detratores”, como lembrou Arendt (CC, 280), o que é tematizado no quarto e último capítulo. O cidadão é aquele que sabe conviver com os outros no espaço público, lugar da igualdade na pluralidade, do aparecer, do falar e do ouvir, do julgar, do decidir e agir. O gosto, no juízo, habilita o indivíduo para tornar-se um cidadão. Ele, precisa suplantar os próprios interesses quando o objetivo é o bem-comum, pois ele pode tornar-se um verdadeiro humanista: tolerante, solidário, amigo, responsável.

O cidadão ideal é aquele que observa, que distingue, que avalia e escolhe. Ele contempla e julga, voltando ao passado e buscando exemplos para o agir ou para evitar. Ele se coloca no lugar do outro e pensa, retornando e repensando a si e a sua ação. Dessa forma, ele fala, ouve, persuade ou é persuadido e decide com os outros. A opinião é revalorizada e considerada indispensável ao mundo humano. Ela permite o retorno à vida ativa, ao agir de uma forma autêntica, não artificial ou mecanizada, pois há sempre a possibilidade do juízo de gosto puro ocorrer e fazer cessar os processos, as cadeias causais e automáticas, a adesão ao mal banal. Nesse viés, a primeira escolha que cada um é capaz de fazer refere-se à companhia interna, em “com quem conviver quando se está só”, e o “como aparecer para si mesmo” (o outro “eu” é a primeira forma de alteridade), no pensamento de Arendt. Há a possibilidade de recusar a cooperar com o mal, assim como de

parar de cometê-lo, pois há, no interior do ser humano os atributos para tal: o entendimento e a imaginação, especificamente, o que traz esperança para o futuro, pela perspectiva de findar um estado de coisas, e iniciar algo novo. Há, também, a alegria com a chegada de novos seres humanos ao mundo, concebidos como uma outra possibilidade de renovação.

A reconciliação consigo mesmo, com o passado, com o futuro (que é o desconhecido) é possível pela mediação que o gosto humanizado permite. O gosto pode mediar, inclusive a passagem da vida privada para a vida pública; e também da esfera da família para a da escola, e para a do trabalho. A liberdade, dessa forma, fica resguardada e não restrita aos mandamentos abstrata ou formalmente racionais. Ela permite novas respostas para as velhas e para as novas questões. A liberdade permite que o ser humano se reinvente no convívio com os outros. Como o futuro é uma promessa, ele leva às utopias. O desafio que a conjectura que vincula a estética com a política apresenta refere-se à aceitação dele, assim como da promessa de manutenção do humano, da comunidade e do planeta, sem sucumbir ao medo ou a alguma forma de mal encoberto por ufanismos ou preconceitos, com a possibilidade de recusar, de resistir por escolha própria.

I - A sociedade e o indivíduo

E a palavra e o pensamento alado
E o elã que governa a cidade
Aprende, e a fugir das borrascosas
Flechas e dos granizos
Dos inhóspitos climas:
Pleno de tramas, preso nas tramas
De nada que está por vir.²

Arendt, ao tematizar a “crise da cultura”, inicia afirmando que há um “problema fundamental, o relacionamento altamente problemático entre sociedade e cultura” (CC, 249). Na Época Moderna, quando o indivíduo percebeu-se como “parte da sociedade *contra* a qual ele procura se afirmar e que tira sempre o melhor de si” (CC, 251, com grifo nosso), essa dicotomia passou a existir. A oposição, que chega à expropriação, e que exige submissão (por exemplo, à lei), faz o indivíduo sentir-se aprisionado e sem saída, pois as “vias de escape [foram] fechadas, já que a sociedade incorporou todos os estratos da população”, escreveu ela (CC, 252).

A sociedade de massa, que surgiu cronologicamente após a “boa sociedade”, e que atualmente coexiste com ela, possui uma “cultura de massa”, que não pode ser desconsiderada porque inferior ou por ocorrer nas camadas mais baixas da população. A “cultura de massa”, sob as mais variadas maneiras, atinge todos os níveis sociais, levando Arendt a questionar se ela pode ser “respeitável” e adquirir uma dimensão intelectual.

A difícil articulação entre a sociedade e o indivíduo, em um primeiro plano, e entre a sociedade e cultura que decorre da primeira, podem ser expostos sob diversos enfoques. A elaboração de um panorama geral pode incluir a história, a psicologia, a epistemologia, permitindo que o problema filosófico apareça e possa ser desenvolvido com o apoio do lingüístico, da literatura, por exemplo, esclarecendo o propriamente social. Cada um deles

² SÓFOCLES, *Antígona*, v. 353-359.

ilumina aspectos importantes para a compreensão do intento político arendtiano, que relaciona a estética com o juízo político.

A explicação histórica pode iniciar com a própria autora, na obra *A condição humana* (CH, no cap. VI, por exemplo): no Renascimento ocorreu o desenvolvimento da economia, na Europa Ocidental, com a apropriação de novas terras, a ampliação do fornecimento de mão-de-obra (escrava) e de matéria-prima (barata). Com isso as comunidades européias sofreram alterações substanciais. Uma dessas mudanças foi o acentuado crescimento das cidades, e o surgimento de reivindicações por parte de seus habitantes, como a de liberdade de atividade profissional, de comércio, incluindo o desejo de igualdade, entre outras. Desta forma, Arendt enfatiza que, na expansão da comunidade, foram incorporados grupos anteriormente excluídos, fazendo surgir a sociedade.³ A sociedade apresenta novas necessidades (a ampliação dos direitos, por exemplo), assim como novos problemas (o combate às doenças, a urbanização, entre outros).

Neste contexto, uma saída possível da opressão social seria a revolta, aberta ou secreta, na busca de “humanidade” que a sociedade retira do indivíduo, mas que seria dever seu proteger e ampliar. Arendt, no texto *A crise da cultura* (CC) abordou a questão em seu sentido amplo, visando a sociedade em geral, pois este foi escrito em 1961. Porém, pode-se encontrar a mesma preocupação em textos mais antigos organizados sob o nome de *A tradição oculta* (TC), escritos entre 1932 e 1948. Nesses, o ponto central é a questão judaica, problema em destaque naquele período, e que a envolveu pessoalmente. De modo geral, para ela, os judeus foram tidos como modelo de “humanidade” (cfe. TC, 143-144).

A humanidade, em Arendt, apresenta conotações dilatadas, caracterizando-se pelo desejo de liberdade e de vida sem pré-conceitos, algo próximo, inclusive, à chamada “tolerância” do séc. XVIII. Nesse período, os judeus da Europa, em especial, eram perseguidos, expropriados e mortos, por isso foram eleitos por ela como grupo característico. De certa forma, para Arendt, essa atitude de “humanidade tolerante” deveria

³ Cf. S. M. SCHIO, *História e Liberdade em Hannah Arendt – da ação à reflexão*, p. 35-36 e nota 19 (em especial, citando as concepções de Tönnies, que elabora uma explicação sociológica sobre a questão. L. Dumont - *Essais sur l'individualisme: une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*; *Homo aequalis: Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*; *Homo aequalis, II: L'idéologie allemande* - utiliza também essa perspectiva).

servir de princípio universal para o gênero humano.⁴ A questão que desponta, neste momento, alude à possibilidade da expansão das categorias, por ela utilizadas, aos atuais povos carentes de “humanidade”, quais sejam, os pobres do mundo contemporâneo, os marginalizados do sistema, os desempregados, os menores abandonados, por um lado, e aos problemas relacionados à bioética, ao meio ambiente, por outro, o que leva à questão da viabilidade de tal proposta. Em outros termos, retomar os temas referentes à humanidade, à tolerância e à dignidade apontam para questões sempre em pauta na ética e na política, apesar de serem usados, muitas vezes, como plataformas na oratória eleitoral, e depois disso, abandonados.

Seguindo nessa perspectiva, a Época Moderna, surgida com a decadência do Feudalismo, apresentou modificações profundas não apenas nas relações econômicas e na organização social, mas também na mentalidade dos indivíduos. Pode-se afirmar, de forma breve, que a relação do ser humano consigo próprio, com o tempo, com o espaço, por exemplo, foram modificadas visando a adaptação dele a uma nova concepção de vida, de trabalho, assim como das próprias relações humanas.

A concepção de tempo, por exemplo, foi alterada significativamente: o “tempo humano” substituiu o tempo natural (aquele das estações do ano, por exemplo) e o biológico (desgaste, reposição, descanso, novo desgaste). No tempo humano, a vida dos homens é regida por binômios, nascimento e morte, começo e fim, aparecimento e desaparecimento, crescimento e declínio. No tempo retilíneo, positivamente concebido, a vida se tornou “plena de eventos que posteriormente podem ser narrados como história” (CH, 108) e permite a individualização,⁵ pois ele aponta para o futuro, permitindo a ocorrência de acontecimentos inéditos. Em um tempo linear, e em uma perspectiva mais pessimista, o ser humano pode afastar-se do natural, do tempo cíclico, ao qual ele pertence por possuir um corpo. Preso a esse conceito de tempo, o humano passa a organizar sua vida como no trabalho, com início e fim (*homo faber*), perdendo os outros espaços da vida. Outra possibilidade é a de fixar-se no tempo natural, do labor, no qual o movimento inclui-se no todo, havendo apenas aparecimento e desaparecimento, mudanças de estado e de forma, e repetição (*animal laborans*).

⁴ Em TC, 143-144 e 146, aliadas ao pensamento de Lessing. Em TC, 75, ela lista as qualidades humanas: a humanidade, o bom humor, a inteligência desinteressada.

⁵ Cfe. CH, § 13, em especial, p. 108-109.

A concepção de conhecimento, a partir desse período, também sofreu alterações. A ciência experimental passou a receber uma credibilidade e uma importância antes desconhecida pela Humanidade. A diminuição do poder religioso, em especial a partir da Reforma, permitiu aos pensadores outras maneiras de organizar, de explicar e de vivenciar os conhecimentos, as relações sociais, políticas e econômicas. O “Cartesianismo”⁶ é exemplar quanto às novas formas de expor a relação entre o sujeito cognoscente e o objeto, por meio do uso de um “método” para tal. O conceito de sujeito (*res cogitans*) que Descartes inaugurou, assim como a “dúvida” ligada ao método que ele propôs, demonstram a incerteza produzida pelo saber que é obtido pelos sentidos, apontando para esta forma nova de conceber o homem e o contexto.

No séc. XVII, a nova classe social, denominada por Arendt de “boa sociedade”, apropriou-se dessas concepções para obter justificação, aceitação, um “lugar” na organização social que se formava: eram os comerciantes (denominados posteriormente de burgueses, com negócios ligados ao comércio, à indústria e ao capital financeiro, e os quais, mesmo que insipientes em alguns países europeus, estavam bastante ativos em outros). Nesta perspectiva, torna-se possível compreender os motivos que levaram Arendt a eleger este período como momento-chave para tratar das “novas” relações que passaram a se estabelecer entre o indivíduo e a sociedade.

Arendt, n’*As origens do Totalitarismo* (p. 170), explica a novidade das relações surgidas por meio da apropriação de concepções hobbesianas. Segundo ela, Hobbes percebeu e buscou explicar o “homem” que surgiu no séc. XVII, o qual delegou sua força (e não seu direito)⁷ ao Estado em troca de segurança, e não de valores humanos morais (de certo e errado), com conformismo e obediência cega. Ainda segundo ela (OT, 171), Hobbes admitiu que, nessa sociedade ocorria a exclusão de indivíduos (os fracassados, os

⁶ Cfe. CH, item 38, p. 286 e s; em *Entre o passado e o futuro* (EP, A tradição e a época Moderna), p. 67-68 e p. 86-87 (O conceito de História – antigo e moderno). Em D. LORIES, *Sentir en commun et juger par soi-même* [EF], p. 69-72. Por exemplo, em CH, 288, Arendt escreveu que “é uma dúvida que duvida que exista essa coisa chamada verdade”, levando à “impossibilidade de confiarmos nos sentidos e na razão” (p. 289). E, “realmente, este ponto, a questão da certeza, iria ser crucial para todo o desenvolvimento da moralidade moderna” (p. 290). T. ADORNO e M. HORKHEIMER (*A dialética do Esclarecimento*) abordam a mesma temática, por exemplo, nas p. 8; 20-22; 25; 38.

⁷ Nos termos de Arendt: “O *Commonwealth* é baseado na delegação da força, e não do direito”, pois, para fazer justiça ao pensamento hobbesiano, Arendt entende que é preciso ressaltar que ele se “preocupa exclusivamente com a própria estrutura política e traça as feições do homem em função das necessidades do Leviatã” (OT, 170).

criminosos) que se organizam em grupos e se voltavam contra a ordem estabelecida. O grupo social que impõe os padrões, exclui os que neles não se adaptam ou enquadram, seja pelas contingências da vida (a “sorte”), seja por não terem o sucesso que lhes é exigido, tornando-os “automaticamente excluídos da competição, que é a essência da vida da sociedade” (idem, 170).

Nesse período, as pessoas e os grupos esparsos precisavam transformar-se em “povo”. Ou seja, antes da Época Moderna havia aglomerações de pessoas, que se organizavam em grupos, de profissões (as “corporações de ofício”), de interesses (as “guildas” dos comerciantes), ou de servos contra a dominação de um senhor ou da Igreja, por exemplo, mas que não eram homogêneos, seja nos interesses, seja nas atitudes. A nova situação fez surgir a ficção chamada povo, e “o povo significa essa massa de gente que está dentro do Estado”.⁸ Porém, essa transição não foi algo natural, ela foi uma criação do espírito humano, um artifício que se baseava na racionalidade humana. Por isso, havia a promessa de uma vida em grupo organizada e civilizada (cfe. OT, 136). Seguindo no processo de modernização, surgiu a urbanização e a burocratização, e a sociedade aumentou de número, desembocando no séc. XX em uma “sociedade de massa”.

A “boa sociedade”, que se organizou no séc. XVII, compunha-se por um grupo que não pertencia à aristocracia, nem o clero, e se distinguia do povo. Para diferenciar-se destes grupos, em especial do último, a posse de bens materiais (dinheiro, por exemplo) não era suficiente, pois seus componentes almejavam também posição social, direitos e participação política, entre outros. Mesmo a compra de títulos de nobreza não desfez o problema, pois surgiu uma nova especificação: “nobreza de capa-e-espada” e “nobreza togada”. Com a necessidade de conseguir espaço social, a cultura tornou-se o meio para tal, mesmo que inicialmente essa possibilidade não tenha sido vislumbrada. A autora explica que essa sociedade, em seus primórdios, “designava uma mentalidade que julgava todas as coisas em termos de utilidade imediata e de ‘valores materiais’, e que, por conseguinte, não tinha consideração alguma por objetos e ocupações inúteis, tais como os implícitos na cultura e na arte” (CC, 253).

⁸ N. SOUKI, *Multidão e massa – reflexões sobre o “homem comum”* em Hannah Arendt e Thomas Hobbes, *Hannah Arendt e a condição humana*, p. 137.

A cultura, inicialmente sem qualquer valorização para a “boa sociedade”, com o passar do tempo, tornou-se um fator de distinção, separando os “cultos” dos “incultos”. A aquisição de cultura, além da revolução (violenta) e do casamento, passou a ser entendida como um meio de ascensão social. Em outros termos, tornar-se cultivado pareceu ser a solução mais viável, mais pacífica e relativamente simples de elevar o próprio *status quo*. Por isso, a “boa sociedade” (a sociedade burguesa), passou a perseguir com afã a cultura, motivo que levou seu componente a ser denominado de “filisteu”.⁹ Em contrapartida, a aquisição de poder político, pelos membros deste grupo, como mostra a História, foi lenta: a França, devido à Revolução Francesa, é o exemplo clássico da luta da burguesia para adquirir posição social e participação política.

O filisteu possuía, segundo Arendt, uma “mentalidade exclusivamente utilitarista, uma incapacidade para pensar em uma coisa e para julgá-la à parte de sua função ou utilidade” (CC, 269). Quando o termo surgiu, no séc. XXVIII,¹⁰ ele designava uma mentalidade chã, um utilitarismo exacerbado, a desatenção às sutilezas, a busca de padrões a serem seguidos. O filisteu buscava acabar com as distinções, e mesmo com as tensões, entre a sociedade e a cultura. Para ele, “a cultura adquiriu um valor de esnobismo e onde tornou-se questão de status ser educado o suficiente para apreciar a cultura” (CC, 250¹¹). Porém, essa aquisição não o tornou mais culto, ao contrário, levou-o à vulgarização na maneira de pensar e de agir.

Apesar do “uso” da cultura, o membro da “boa sociedade” sente-se inseguro frente a si mesmo, ao outro e ao mundo. Mesmo que, com o passar do tempo, ele tenha conseguido construir uma pretensa segurança embasada em seu poder econômico, ele teme o clima, o governo, o trapaceiro, pois eles podem lhe tirar o que ele possui. Ele receia, inclusive, que alguém saiba, sinta ou possa ser, fazer ou ter algo a mais do que ele. A forma de evitar esse

⁹ Arendt explica: “A palavra é ‘Filisteísmo’. Sua origem, um pouco mais antiga que seu emprego específico, não possui grande importância; ela foi utilizada a princípio, no jargão universitário alemão, para distinguir burgueses de togados; a associação bíblica já indicava, porém, um inimigo numericamente superior e em cujas mãos se pode cair” (CC, 253). Em CH, 170, Arendt escreveu que o “banausikos” é o “filisteu”, é aquele que vulgariza tudo a que tem acesso.

¹⁰ Cfe. apontamentos de aula (Profa. Dra. K. H. Rosenfield, em 08/12/03, sobre Brentano [que Arendt cita em CC, 253] e Hörderlin). Como demonstram alguns autores, por exemplo, F. NIETZSCHE (*Humain, trop humain II*, p. 15) que trata da “filisteização” da cultura alemã, afirmando ser ele mesmo o autor do termo “filisteísmo da cultura”; e Y. MICHAUD (*La crise de l’art contemporain*, p. 28) que descreve a “filisteização” na cultura francesa, e explica que esse termo passou a caracterizar uma postura frente à cultura.

¹¹ A relação da cultura com a educação, com o “refino” e o “*status*” aparecem também na p. 254.

estado é o de viver em um “quadro estreito e seguro”,¹² o que lhe permite ser seguido por outros (funcionários, artistas, intelectuais, em um primeiro plano), formando um grupo em que a homogeneidade fornece tranqüilidade. Segundo Arendt, em *Homens em tempos sombrios* (HS), todos eles partilharam a mesma “cegueira do mundo” (HS, 178), e se “corrompem”¹³. Neste sentido, a proteção, sentida no primeiro momento, cede lugar a algo novo, uma incompletude, pois há uma “falta” que seria compensada por uma missão, um destino, ou seja, por algo que conferisse sentido ao seu viver (cfe. TC, 119).

Entretanto, parece que algumas pessoas conseguem, de uma maneira “senhorial e misteriosa”, a segurança e a completude: os gênios, os grandes homens da política, das artes e das ciências, entende Arendt (TC, 119), e isso é interpretado pelo burguês como “algo de sobre-humano”. Ela explicou essa situação não como sendo uma questão de genialidade, mas de humanidade. Ele, por seu turno, a interpretou como sendo um privilégio, tendo em vista que a grande maioria carece disso. Para “mudar” essa situação seria preciso fazer a “crítica das condições existentes” (HS, 217-8), seria necessário rebelar-se de alguma forma, e transformar a vida.

A rebelião seria “um meio de trocar a ilusão pela realidade, a mentira e o logro pela existência honesta” (HS, 217), o que poderia ser possível por meio dos objetos culturais¹⁴. Na cultura há algo de maravilhoso, especialmente quando é feita sem qualquer interesse (utilitário, mercantil, por exemplo). O “feito” individual ou grupal fornece dignidade ao humano. Para Arendt, “os objetos culturais máximos, ou seja, as obras de arte” (CC, 252), ao serem duradouras, demonstram que o ser humano pode transcender a própria finitude cronológica quando as elabora. A obra é um artefato que continua a existir depois que seu autor desaparece. Ela suscita deleite, questionamento, admiração, ou simplesmente “prende a atenção”. A arte pode “testemunhar” o humano que a originou, suplantando o biológico, o histórico, o cronológico.

¹² Cfe. TC, 118 e 119 e EP, 131. Segundo ADORNO e HORKHEIMER (op. cit., p. 74-76), o burguês vive uma farsa, uma encenação, pois há a falta de um laço social. Eles exemplificam citando o papel da mulher e do casamento.

¹³ Cfe. HS, 178; e também na p. 209, quando trata dos “homens das letras”.

¹⁴ Segundo ela, os objetos culturais se caracterizam pela “permanência relativa” e “eventual imortalidade” (CC, 255). Eles são, também, “os objetos que toda civilização deixa atrás de si”. (CC, 252). Neste sentido, são objetos culturais : a literatura (poesia e prosa, por exemplo), a pintura, a escultura, a arquitetura, a cerâmica, mas também as ciências (medicina, biologia, matemática, física, química e etc), as religiões, a história, contendo as lendas, os contos e as demais manifestações folclóricas, como a dança, os ornamentos, as cerimônias, e a filosofia.

Sem qualquer alteração da situação vivida, ocorre um desnível entre o desejado e o experienciado. Isto é, não há, para membro da “boa sociedade”, clareza no que é sentido no cotidiano, sobre os motivos geradores desse estado de coisas: a conjuntura não se auto-explica. É necessário, para compreender o contexto, a aceitação de que o passado, que se transmitia sob a forma de tradição, e que tinha autoridade, desapareceu. Segundo Arendt, a tradição, que é entendida como as noções, os conhecimentos, as regras, os exemplos do passado, normalmente transmitidos oralmente, após o séc. XVIII, não estava mais à disposição dos seres humanos, obrigando-os, então, a buscar novas formas de relação com o presente, sem respaldo no passado (Cfe. HS, 223). Mas, para tanto, seria preciso aceitar de que há um passado com valor, e que o presente se ancora nele. E o passado comporta aspectos positivos e negativos: as lições e os exemplos a seguir ou a evitar. Mesmo que essa perda tenha ocorrido apenas no nível da mentalidade, o ser humano foi obrigando a viver consigo, com os outros, com o meio, sem qualquer certeza sobre o que ensinar ou no que fundamentar seu modo de pensar e agir. O pensar e o julgar ou receberam a tarefa de tentar suprir a falta dos ensinamentos do passado, e orientar a ação no presente, ou então foram anulados e suprimidos, permitindo que houvesse a adesão aos comportamentos e às regras pré-definidos, típicos na “sociedade de massa”.

No séc. XX, a “sociedade massa” surgiu quando “vários grupos sociais foram absorvidos por uma sociedade única” (CH, 50). Nesse momento, o “social” passou a abranger e a controlar as pessoas. Com o aumento populacional, a sociedade passou a ser tratada matematicamente, isto é, as pessoas transformaram-se em números, e estes, em estatísticas. Segundo Arendt, “quanto mais pessoas existem, maior é a possibilidade de que se comportem (...), [pois] inteiramente submetida[s] na rotina do cotidiano, aceita[m] pacificamente a concepção científica inerente à sua própria existência” (CH, 53). Ao mesmo tempo, ocorreu a substituição do governo “pessoal” (como na monarquia, por exemplo) por um conjunto complexo de funcionários que administram (a “burocracia”), e que, ainda segundo ela, é o “governo de ninguém” (CH, 55). No governo burocrático não há quem se responsabilize por aquilo que ocorre, sequer há pessoas que conheçam o “processo” em sua totalidade, tornando-o impessoal e inatingível.¹⁵

¹⁵ Cfe. S. M. SCHIO, op.cit., p. 205: “a burocracia limita o trabalho, fazendo-o repetitivo, sem novidades e com a inexistência de mudanças. Ela traz uma distorção à comunidade, pois ‘não há ninguém a quem se possa inquirir, a quem se possam apresentar queixas, sobre quem exercer as pressões do poder. A burocracia é a

Nesse sentido, “a sociedade constitui a organização pública do próprio processo vital” (CH, 56), isto é, o governo é organizado para cuidar das necessidades privadas, extinguindo a distinção entre o público (aquilo que deve ser discutido e resolvido em grupo) e o privado (as questões que devem ser resolvidas internamente, no lar, e pelos diretamente envolvidos). Na situação em que o privado passa a ocupar o lugar do público, o que era público se torna uma administração, e essa é burocrática, desviando o foco das questões de interesse de todos. O Estado (burocrático) passa a ocupar-se do social, daquilo que deveria ser de cunho privado, e assim não há lugar (e necessidade) para o político (a discussão, em igualdade, em um espaço sem coerção, das questões de interesse e importância coletiva). Nas lacunas que se criaram, os movimentos totalitários encontraram facilidade para se implantar, pois havia “massas supérfluas” (OT, 361). Essas pessoas, quando pertencem à “massa”, não têm consciência de seus interesses comuns, e não se articulam em vista a um objetivo, devido ao seu número e à sua indiferença, sendo “neutras”, apáticas e “estúpidas” (cfe. OT, 362). Elas são manipuladas pela propaganda, se portam com impassibilidade frente aos diferentes argumentos, aderindo aos padrões estabelecidos, permitindo a implantação de qualquer tipo de governo, independente de fundamentos legais ou legítimos, sejam oriundos da lei, do voto, ou de qualquer mecanismo de controle popular.

No Totalitarismo Nazista houve o uso do “estado de exceção”. Esse “estado” é o oposto ao normal: ele é implementado quando há uma emergência, quando a situação política exige decisões e atitudes imediatas. Ele tornou-se, no séc. XX, uma técnica para governar, e foi amplamente utilizado. O estado de exceção é a “suspensão da própria ordem jurídica”, afirma Agamben,¹⁶ em que há a expansão dos poderes do Executivo, que governa por decretos e regulamentos com força de lei. A Constituição e o poder Legislativo tornam-se secundários e inoperantes. Ele foi ideado para “fazer face a circunstâncias excepcionais de necessidade e de emergência” (p. 19) militar e econômica, quando há urgência na tomada de decisões. Um dos problemas que este “estado” gera refere-se ao limite dos

forma de governo na qual todas as pessoas estão privadas da liberdade política, do poder de agir; pois o domínio de Ninguém não é um não-domínio e onde todos são impotentes temos uma tirania sem tirano’ (SV, 59)” (idem). “Com a burocracia, então, há o encolhimento da esfera pública. Com a restrição da participação do cidadão. O cidadão desconhece o processo político, ele perde-se nos meandros de funcionamento do aparelho estatal, não domina a forma de adentrar e resolver os problemas mais básicos, privados e, conseqüentemente não tem acesso às questões públicas” (ibidem, p. 206).

¹⁶ G. AGAMBEN, *Estado de exceção*, p. 15.

poderes do governante, pois não há mais leis vigindo, nem legislativo. Pela “necessidade” momentânea, o legal toma o lugar do legítimo, motivado pelas lacunas na lei, que não previra e não se preparara para as situações particulares, tendo em vista que a lei trata do geral. Nesse caso, o poder executivo busca remediar essa “falta”. Entretanto, sem o Direito, uma legislação conhecida, não há segurança para o indivíduo. O Nazismo tornou o estado de exceção uma prática para a administração do governo caracterizada pela “guerra civil legal” que eliminou os adversários ao anular o estatuto jurídico do indivíduo (os direitos e os deveres básicos, escritos e conhecidos), e impedir a liberdade de resistir, sob a justificativa de “manter a ordem” até o retorno à normalidade.

Sob outra perspectiva, a sociedade de massa possui um funcionamento que se assemelha ao labor¹⁷: suas atividades são repetitivas, com a produção e o consumo. Arendt afirma que essa situação afasta ainda mais os seres humanos de si, dos outros, e até do próprio meio em que vivem, pois sequer percebem essa circunstância, concebendo-a como a única possível, e que se caracteriza por um circuito infundável e sem meta. A sociedade de massa transforma o humano em *animal laborans*: ele vive para produzir e consumir. Segundo ela, “quanto mais fácil se tornar a vida numa sociedade de consumidores ou de operários, mais difícil será preservar a consciência das exigências da necessidade que a impele, mesmo quando a dor e o esforço – manifestações externas da necessidade – são quase imperceptíveis” (CH, 147-148). Esses seres, para ela, são escravos até no pensamento, e a liberdade que possuem é aquela do ignorante (cfe. TC, 214 e 216): não sabem e não questionam o que quer que seja: a vida, os fatos, o sentido de algo, por exemplo.

Essa sociedade “deslumbrada ante a abundância de sua crescente fertilidade e presa ao suave funcionamento de um processo interminável, já não seria capaz de reconhecer a sua própria futilidade”, escreveu Arendt (CH, 148). Os produtos são considerados como passíveis de serem elaborados e manipulados constantemente, e sem qualquer cuidado, seja com as fontes de matéria-prima e de energia, seja com seus detritos, que são jogados no

¹⁷ O labor é aqui entendido a partir do sentido que Arendt lhe confere: ele é um processo rígido e contínuo, sem lacunas ou falhas (se “falhas” vierem a ocorrer, o resultado esperado não será obtido, ou seja, as necessidades básicas não serão satisfeitas). Além disso, ele apresenta simultaneidade e homogeneidade, isto é, sucessões ininterruptas de etapas a serem executadas. Ele é coerente com as necessidades biológicas de cada ser, centrando-se no momento presente, na satisfação imediata das necessidades, com a alegria que disso advém. Nesse sentido, as verdades oriundas das ciências e do raciocínio humano seguem a mesma estrutura.

meio ambiente. Com o objetivo de “maximizar” a produção, o transporte, as vendas, o humano acaba por também se submeter a essas categorias. Cada ser humano vira um “fundo de reserva”, “um ente disponível para quaisquer agenciamentos, que sempre disponível para o seu uso e abuso indiscriminado (...), é um funcionário da técnica, é manipulado por ela, não a controla nem é seu senhor”, comenta Macedo¹⁸. A sociedade de massa, como o próprio nome indica, torna seus membros indiscerníveis, a tal ponto que eles podem ser transformados em cifras e usados para qualquer finalidade, até para a morte, como no Nazismo e no Stalinismo, por exemplo.¹⁹

Entretanto, não há soluções simples, como viver sem a tecnologia, refugiar-se no deserto, ou destruir as máquinas. O modo de ser e de conceber o mundo foi alterado. A sociedade do consumo busca a “unificação rítmica do corpo e do seu instrumento” (CH, 158), a máquina, na qual não há mais a fabricação de um produto específico, mas a de uma grande quantidade, não distinguindo mais os meios e os fins, pois visa à manutenção do próprio processo.²⁰ A partir disso, “o movimento do processo e o próprio ritmo que esse impõe aos operários” (CH, 159) objetiva a manter e a ampliar o ciclo de consumo, ou seja, o sono, as tarefas, o trabalho, as refeições, por exemplo foram reorganizados para se adaptarem ao movimento da máquina. Segundo Arendt, o “ajustar-se” pertence à condição humana porque o homem é um ser condicionado (cfe. CH, 160), todavia “o consumo tomou, em certa medida, o lugar de todas as atividades verdadeiramente importantes”²¹, tornando a vida humana supérflua, não digna e completa, e então, não plenamente humana.

1. a sociedade e a “civilização”

¹⁸ A. D. de MACEDO, Heidegger, a essência da técnica e as fábricas da morte: notas sobre uma questão controversa. OLIVEIRA, Nythamar F. de; SOUZA, Ricardo T. de, *Fenomenologia hoje: existência, ser e sentido no limiar do séc. XXI*, p. 45-46.

¹⁹ Y. MICHAUD (op. cit., p. 69), citando David Riesman, denomina este aglomerado de seres de “foule solitaire”, para a qual as interações eletrônicas (telefone celular, Internet, entre outros) fazem crescer o “individualismo de massa”, o “lazer privado” (p. 70), criando uma percepção inconstante e uma ausência de memória (idem). A modificação da percepção e a perversão foram tematizadas também por Th. ADORNO (*Teoria estética*) na p. 84, por exemplo.

²⁰ O exemplo de Arendt (RJ, 343) é o de que “hoje é quase universalmente aceito que devemos fazer carros para manter empregos, e não para transportar as pessoas”. Além disso, há “a economia do desperdício” (idem, 332) em que “abusamos, que empregamos mal e jogamos fora [os objetos]” (ibidem, 333).

²¹ TC, 252. [Arendt afirmou, em entrevista à Gaus :] “La consommation a pris dans une certaine mesure la place de toutes les activités particulièrement importants.”

A oposição à sociedade, por certos indivíduos que a compõem, é paradoxal, pois, conceitualmente, não deveria ocorrer divergências entre o componente e o todo, isto é, entre o indivíduo e o grupo social. Para alguns, e do ponto de vista da pessoa, o confronto ocorre porque há a expropriação dele pela sociedade. Além disso, é-lhe exigido submissão, fazendo com que ele sintasse aprisionado e sem saída. Com a inserção ao social de grupos antes excluídos (os agricultores, os operários, os comerciantes, e até os homossexuais, as prostitutas, os mendigos, os menores abandonados, entre outros) ampliou-se a quantidade dos membros componentes do grande grupo, sem a equivalente modificação qualitativa, a cidadania plena, o bem-estar (habitação, saneamento, educação, por exemplo), o pleno emprego. Consolidando-se esse “novo”, e mais amplo, conceito de sociedade, ele deveria denotar um grupo de pessoas que vivem próximas, e, por isso, com objetivos e interesses em comum, e a partir de uma forma organizada e duradoura, com instituições e sanções, se opondo àquilo que a destruiria. A sociedade, na percepção individual, constrange e explora, e o faz para “acomodar” cada pessoa em um lugar, e fazê-la “funcionar” a partir dos interesses logísticos do sistema em vigor.

A sociedade proíbe ao ser humano aquilo que poderia desorganizar o sistema: hábitos (ócio), sentimentos (nostalgia), por exemplo, e que lhe são próprios, ou de um espaço interior, não manipulável pela propaganda consumista ou ideológica, com sensações que podem ser descritas com o uso de metáforas, como a da leveza. Essas ocasiões são imprescindíveis ao ser humano: “não é de pouca monta a importância que tem o arrebatamento que provoca o choque de surpresa: ele cliva a percepção, fazendo com que a ‘mesma’ coisa seja percebida diferentemente”.²² Sem esses momentos, pode ocorrer a

²² K. ROSENFELD, O charme discreto da surpresa: a propósito de Heidegger e Derrida, *Filosofia Política* (Ética e Estética), p. 23. Nessa perspectiva, ela explica (também na p. 23) que é “o *thaumaston* aristotélico, que significa o choque da surpresa que abala as expectativas do leitor e introduz a reviravolta na tragédia”, o que permitirá, mais adiante (cap. III) compará-lo com o juízo de gosto puro. O *thaumatzein* grego, o espanto admirativo, o primeiro passo para a busca de uma nova forma de conhecer, que não a mítica e a comum, fazendo surgir a Filosofia, pode se equiparado ao juízo de gosto puro porque ambos geram um sentimento originário, isto é, que portam o novo e permitem um desencadeamento inusitado. Ainda segundo K. Rosenfeld (K. ROSENFELD, *Antígona* – de Sófocles a Hölderlin, por uma filosofia “trágica” da literatura, p. 100), “o impacto surpreendente desta percepção estética, que fere o entendimento cotidiano [regrado, sem novidades], deve pôr em movimento uma reflexão guiada não por conceitos e [por] (pré)conceitos racionais”. Mesmo que aqui a Autora se refira à lógica poética, a partir do exemplo de Antígona, o efeito do estético é similar aos momentos que ocorrem na tragédia, no juízo de gosto puro e no *thaumatzein*. O *thaumatzein*, após sua ocorrência, pode ser sistematizado tornando-se conhecimento ou regras morais. No instante em que surge, entretanto, ele é totalmente inédito, demonstrando a relação entre as origens mais profundas e primitivas do

sensação de vazio, de esterilidade. Esse sentimento de perda leva a uma espécie de luto. O luto ocorre pela falta de unidade no interior do ser do humano. E nele há uma agressividade nem sempre encoberta (por exemplo, na violência que jovens de classe-média alta: espancamentos, roubos, uso e venda de drogas). As causas e as explicações são variadas.

Entretanto, sociedade e civilização não são sinônimas. A civilidade antecede a sociedade e relaciona-se à cultura (conhecimentos, técnicas, bens e realizações materiais, valores, costumes, gostos) e é processualmente elaborada pelos membros de um grupo humano. Também pode ser entendida como polidez, refinamento, traços, enfim, que distinguem o humano do selvagem (do brutal, grosseiro). Nas sociedades ocidentais, a civilização é concebida a partir do grau de desenvolvimento tecnológico, econômico e intelectual, havendo diferenciação social, divisão do trabalho, urbanização e concentração de poder político e econômico.

Há concepções que expõem o problema sem distinguir os dois conceitos, por exemplo, aquela presente na *Dialética do Esclarecimento* (p. 76-77, em especial). Segundo essa, a civilização oculta a barbárie natural do ser humano. A criação de instituições, o casamento entre elas, é um sinal (e um mito) que se encontra na base do mundo civilizado, excluindo aquilo que pode ser um signo da “natureza cega e insensível” (p. 78), como o riso. A civilização, para existir, precisa ser sedentária. O abandono do nomadismo demonstra uma nova forma de organização (e de dominação) do espaço, que inclui a criação da propriedade, e, com isso, a elaboração de uma estrutura para sua manutenção e funcionamento. O nomadismo, em contrapartida, permite a improvisação; o que é negado no sedentarismo, pois nesse modo de viver tudo é regrado (cfe. p. 34).

Na sociedade há a renovação do predomínio do grupo sobre o indivíduo iniciado pela civilização, pois essa exige uma obediência irrestrita. Por receio das punições, o ser humano desvaloriza o que o afasta das regras vigentes, a percepção sensível (entre outras manifestações) e quer a repetição para afastar o medo da morte. O resultado, no entender de Adorno e Horkheimer (p. 33 e 50), é a angústia, pois algo importante ficou fora das

ser humano com o momento presente, talvez apontando para o resgate de algo importante, e por isso leve a alterações, como no juízo de gosto puro. Arendt cita o *thaumazein* em CC, 268.

abstrações mentais.²³ A autoconservação, para a proteção e para a imunização, elimina a diferença de valores: quando a sobrevivência é privilegiada, ocorrem falsas escolhas, levando à perda do conteúdo, a não-compreensão racional de certos assuntos, em especial quando é necessário utilizar o apoio das sensações. A vida humana, porém, precisa manter conectado o racional ao irracional (ou não-racional) para ser completa. Nesse sentido, a cultura e a experiência estética podem permitir que haja o preenchimento de lacunas que a civilidade ou a sociedade causaram, pois elas têm pontos de contato com o misterioso, o inefável, o inexplicável. Porém, se isso não produzir, não vender, não gerar lucros, nem progresso, será considerado inútil, e por isso, afastado pela sociedade de massa.

A ciência, por sua vez, explica os fenômenos, mas sobram restos, pois ela busca a medida, e o que não pode ser mensurado é desqualificado e abandonado.²⁴ O que sobra são eventos singulares ou crenças míticas (antigas ou novas, podendo servir como exemplo o “mito da cientificidade” que surgiu com a Revolução Científica). No conhecimento científico há a obsessão pela ordem, pelo explicável, mas nem tudo pode ser explicado pela teorização, e comprovado pela verificação empírica. Nesse tipo de conhecimento há um pensamento que se “violenta” para adquirir a dureza, a forma dos conceitos, e o faz sem prazer, mas com eficácia. A linguagem torna-se opressiva, pois utiliza mediações discursivas ou simbólicas. O *alter*, se não dissecado, explicado e manipulável, é rejeitado, pois “imprestável”. O outro precisa se tornar automático e mecânico; compreensível e útil. Nessa situação, não há perspectivas de valorização do humano, pois a ciência funciona como mais um mecanismo de manipulação. A consequência é, novamente, o medo sobre o inexplicável que permanece, e sobre aquilo que a ciência não consegue dominar (os

²³ Essa mentalidade é reproduzida pelo pensamento racional, que nega o natural, indicando o “certo”. A filosofia ainda pode possuir algo de natural, de arcaico, de básico, mas ela foi considerada desnecessária no mundo moderno. Para Adorno e Horkheimer, o Esclarecimento é totalitário (op. cit., p. 22), pois na busca da “luz racional”, no combate ao obscurantismo, em especial o religioso, ele abandonou elementos indispensáveis ao humano, o animismo, por exemplo, no qual a empatia com a natureza está presente. Ainda segundo eles, não há uma diferença radical entre matéria e espírito. Porém, na busca de uma “razão onipotente”, criou-se o “horror mítico”, ou seja, a necessidade de saber e de entender, e não de sentir. Como não há um padrão estável e estático para a vida humana, o Iluminismo tornou-se um novo padrão, um novo mito. Sem esperanças ingênuas, a *Dialética do esclarecimento* busca salvar o *Aufklärung* sob outras bases, considerando que as expectativas racionais são limitadas pela indústria cultural, pela massificação, pelo consumismo. A racionalidade autêntica perdura, sob esse enfoque, apenas como uma possibilidade residual.

²⁴ Um exemplo: o arco-íris, que é o fenômeno resultante da dispersão de luz solar em gotículas de água suspensas na atmosfera, e que é observado como um conjunto de arcos de circunferência (excepcionalmente como circunferências inteiras) coloridos com as cores do espectro solar, pela explicação científica, mas que não consegue explicitar as múltiplas reações que ele tem gerado no ser humano no decorrer do tempo.

fenômenos naturais, os acidentes de todos os tipos, a morte súbita, entre outros). Essa crítica parcial à ciência é imprescindível quando ela se torna um novo mito, quando, por não atingir a qualidade, a desvaloriza; quando ela é manipulada e torna-se mais uma “mercadoria” a disposição.

Nas críticas à ciência, o objetivo não é aboli-la, mas demonstrar o dogmatismo que ela pode portar, e as conseqüências disso; o que inclui a linguagem e o pensamento marcados pelo autoritarismo da certeza, pois isso denota situações e demanda a abertura de espaços na avaliação racional, visando a busca de formulações mais adequadas. É necessário evitar a crença na onipotência do saber, pois essa crença é mais uma tentativa de fugir do medo. No combate ao temor pode haver uma “armadilha”, isto é, a da queda em formas mecânicas de dominação, pois elas refreiam o medo, mantendo-o. Torna-se indispensável demonstrar que as categorias não são “inocentes”, pois elas racionalizam e padronizam a organização do espaço e do tempo, nem sempre com vistas à integridade do humano. Quando a “malha conceitual” se torna autônoma do sujeito cognoscente, aparentando que nada de importante pode lhe escapar, evidencia-se uma forma de manipulação por meio de uma crença na superioridade racional, o que se configura em uma crítica aos seguidores de “receitas” que confiam na possibilidade de dominar o mundo a partir dos referenciais oriundos da cognição.

Adotando-se uma outra via, Freud, na obra *O mal-estar da civilização*, aponta para os conflitos gerados na sociedade, e por ela, que não permite conciliar as tensões, por exemplo, quanto aos regramentos sexuais, ou aos referentes à higiene. Para ele (p. 47), originariamente, o ser humano tem tendência inata ao descuido. Isso ocorre porque a vida mental e o mundo humano são diferentes, havendo discrepâncias entre os pensamentos e as ações, quando espontâneas. Os sentimentos²⁵ internos fazem a vida parecer autônoma e unitária, e por isso, eles conferem certeza e segurança ao indivíduo, o que lhe é negado ao externar os anseios. Para Arendt (VE, 372) isso manifesta o conflito gerado pela diferença entre o princípio do julgar e aquele do agir: as possibilidades ilimitadas do pensar ligadas à tarefa do julgar restringem-se quando o indivíduo está no mundo externo, que apresenta limitações geográficas, cronológicas, culturais, religiosas, dentre muitas outras.

²⁵ O sentimento é aqui entendido no sentido fornecido pelo autor, isto é, como fonte de energia quando é a expressão de uma necessidade intensa (S. FREUD, *O Mal-estar na Civilização*, p. 19).

Ainda segundo a Psicanálise, o “princípio de realidade” surge com uma utilidade imediata, a de “capacitar para a defesa contra sensações de desprazer” (p. 13). Em outros termos, para que ocorra a adaptação do nível interno (mental) ao externo (espaço físico e natural), é preciso que haja a preservação do “elemento primitivo” do ser humano (cfe. p. 15-19). Esse elemento pode ser “sadiamente” preservado, por meio da sublimação, como no cultivo de um jardim, na arte e na ciência, ou ainda na constituição de uma sociedade humana, pois assim os instintos primitivos são reorientados e geram prazer e felicidade. Do contrário, haverá sofrimento e desprazer.

A sociedade do tempo de Freud, segundo ele, era fonte de insatisfação para o ser humano, impondo-lhe obrigações, como a de limpeza e de ordem, coagindo-o a renunciar ao instinto e regrado seus relacionamentos, como ocorre com a lei. A civilização e a justiça restringem a liberdade, ou seja, a manifestação dos instintos. Nesse sentido, ele afirma (p. 50) que a civilização não é um aperfeiçoamento do humano, mas um processo peculiar. A civilização prejudica a satisfação porque limita a vida instintiva, a sexual, particularmente, por meio da proibição do incesto, da implantação de tabus, de costumes, impondo um tipo de sexualidade (heterossexualidade, monogamia, por exemplo).

A necessidade de “limitar” o instinto humano de agressividade, de morte, ocorre para que seja evitada a desintegração social. O meio mais eficaz para eliminar a agressividade é a introjeção dela por meio do medo, da culpa, do castigo, do pecado, tarefa executada pelo *superego*, que representa o “censor” do que poderá ou não adentrar no mundo externo. A sociedade cria “bloqueios”, e Freud entende a cultura como sendo um deles: a cultura impõe padrões, auxiliando no processo civilizatório ao impor restrições (aos instintos, aos desejos, às necessidades) e buscando escamotear as tensões, os desequilíbrios, a espontaneidade e até pretendendo evitar o contingente. Quando ocorre um choque entre a premência individual e a preservação da sociedade, ocorre a hostilidade, um desequilíbrio entre o indivíduo e a sociedade.²⁶ A ética, segundo ele, existe para tentar dirimir, ou ao menos diminuir, a tensão. Ela exige um esforço do ser humano para reduzir as próprias exigências. Apesar disso, o instinto (*id*) não é totalmente controlado.

A sociedade, fundada nesse processo civilizatório, difere da *polis* grega. E esta diferença não passou despercebida por Arendt, a qual, por este motivo, distingue a

²⁶ Cfe. *ibidem*, p. 106.

concepção de sociedade daquela de comunidade. A comunidade, então, estaria mais próxima da *polis*, na qual os indivíduos possuiriam laços entre si, não apenas de sangue, mas de interesses, de convivência, enfim, empenhos comuns, quando se trata do grupo. A sociedade, por seu turno, caracteriza-se pelo isolamento de seus membros, os quais normalmente se desconhecem, e não desenvolvem laços entre si. Os vínculos criados são frouxos, e não há a preocupação com questões que possam ser importantes para o grupo, a não ser esporadicamente, pois ela privilegia o indivíduo e sua subjetividade.

A *polis* possuía uma área delimitada pela geografia da região; ela era hierarquizada e com um pequeno número de homens que participavam da vida política. E entre esses, havia uma homogeneidade de raça (histórica e mitologicamente registrada e consolidada), além da língua e da religião comuns, o que não ocorre nos grupos humanos atuais. As sociedades contemporâneas são heterogêneas, e se querem democráticas. Há o ensejo de englobar as maiorias e as minorias; os mais próximos e os mais distantes, o que é possível, segundo Arendt, pois existem objetivos que são comuns porque versam sobre o humano, sua vida e dignidade, pois o planeta é habitado em conjunto. Além disso, ela acredita que os seres humanos, por meio da singularidade na pluralidade, podem efetivar ações inovadoras e mostrar como cada um realmente é. E isso precisa ocorrer na arena pública e política, por meio de discussões sem coerção, o que, para ela, não é uma situação hipotética, mas a única solução para os problemas que afetam a humanidade hodiernamente, como os referentes à bioética, que envolvem desde a poluição das águas e do ar, até o crescimento demográfico e as atitudes dos profissionais de saúde, com temas como o uso de células-tronco e o descarte de material genético.

Arendt, em suas análises da sociedade, que passou da “boa sociedade”, como o indivíduo atuando como *homo faber*, na Modernidade, para a sociedade de massas, com seu *animal laborans*, a partir do séc. XX, estava ciente da existência de diferentes formas de governos, da diversidade de regimes políticos, cada qual com seus ideais. O populismo de direita que se contrapõe aos ideais igualitários, pluralistas e abstratos de esquerda, por exemplo, ou os pseudogovernos de esquerda, com belos ideários, mas com ações conservadoras e antidemocráticas, não lhe eram estranhos, assim como as formas de controle e de manipulação ideológica, econômica e as restrições sociais e culturais. Nesse viés, pode-se lembrar que ela era acusada pelos comunistas de ser liberal, e pelos liberais de

ser uma comunista não-declarada. A tudo isso ela certamente responderia que apenas carecem de discussão os assuntos que são políticos, que precisam ser discutidas no espaço público, livre e igualitário para que o ser humano mantenha sua dignidade, e a vida no planeta possa permanecer.

Se a questão for direcionada ao retorno aos gregos que Arendt parece apregoar (um suposto “saudosismo”), e forem considerados os típicos ideais a eles auferidos, como o de beleza, de perfeição, com suas atividades físicas, por exemplo, pode-se afirmar que ela não expressava o desejo de tal retorno à “vida” grega. Ela retoma certos conceitos que foram elaborados e experienciados por eles, e que demarcam uma concepção específica de ser humano e mesmo de entorno (de meio ambiente e de planeta). Esses conceitos de liberdade política, de participação nas discussões, nas decisões e nas ações, de forma deliberada, não remetem apenas às definições gregas, mas a estas associadas ao agir (prático e cotidiano), e, por isso, acrescidas de atitudes qualificadas, com a opinião depurada pela discussão, pela multiplicidade de interesses, de variáveis e de atores, com a necessidade de uma decisão factível e, se não unânime, ao menos pela escolha de uma maioria significativa. Essa perspectiva afasta aqueles que querem fazer da população uma mera “massa de manobra”, ou que forneça anuência porque manipulada pelo governo ou pela mídia.²⁷

Na Modernidade, os valores da comunidade precisaram ser trocados por outros que se adaptassem às novas necessidades, tendo em vista as exigências de uma vida urbana, especializada e burocratizada. Nesse sentido, a primazia ao indivíduo (seus direitos, suas chances) faz necessário o embate pela igualdade jurídica, sem a qual o individualismo não se sustenta. Isso porque o crescimento demográfico acelerou a degradação dos laços entre as pessoas, afastando os membros de uma mesma família, reduzindo o tamanho do grupo de origem, anteriormente composto-se daqueles que tinham laços de parentesco, para um pequeno núcleo de pai, mãe e filhos, ou algo similar. O respeito pela ordem, pela hierarquia e pela autoridade, as quais embasam a comunidade, foram, na maioria das vezes, abandonados. A responsabilidade pelo grupo foi substituída pelos interesses particulares

²⁷ No sentido da mídia “manobrar” as opiniões, por exemplo, eleitorais, G. SARTORI (op. cit., cap. 2, “a opinião teledirigida” e 3, “e a democracia?”), afirma que não há democracia sem opinião, nem opinião sem informação, mas que essas podem ser manipuladas, gerando a “subinformação” ou a “desinformação”, ou ainda formando uma “opinião maciçamente hetero-dirigida que na aparência parece fortalecer, mas que, de fato, escraviza a democracia” (p. 56) e pode gerar “um índice de desinteresse sistematizado” (p. 62), pois para alguns “tudo vira a mesma coisa” (p. 84), por isso, “em face da multiplicidade de apelos diversos e contrários, as solicitações da mídia se neutralizam mutuamente” (p. 92).

(um modelo disso é o jargão de que “o sucesso é pessoal”). A ordem a ser respeitada passou a ser aquela ditada pelo sistema vigente. A hierarquia e a autoridade ligaram-se ao trabalho e à realização das tarefas a ele inerentes. O progresso substituiu a busca do bem-estar. Se houver algum apelo para ao “cuidado” com o grupo, ou ele será enviado ao Estado, como sendo de sua responsabilidade; ou se tornará abstrato e distante, como se cada um fosse um elemento (ou uma cifra, um percentual) que isoladamente tem deveres para com o todo, e deve responsabilizar-se anonimamente (por exemplo, para a ajuda aos atingidos pela fome e pela guerra na Etiópia: os atingidos são desconhecidos; a ajuda que ocorrer, será desprovida de nome ou de rosto).

Pelo aumento populacional, e pela diversificação étnica, religiosa, entre outras, torna-se cada vez mais difícil a elaboração e a discussão de prioridades grupais, de forma pessoal. Quando os objetivos coletivos suplantam os do grupo, e levando em consideração que a maioria passa a ser privilegiada frente às minorias, seja pela pressão das necessidades (de saúde pública, por exemplo), seja para a manutenção da ordem estabelecida, a obtenção de um acordo parece tornar-se cada vez mais remoto. Neste sentido, estando o coletivo em destaque, os sindicatos e os partidos políticos pertencem à sociedade, com interesses específicos que nem sempre coincidem com os dos demais membros atingidos pelas questões.²⁸ Essa situação demanda atitudes teóricas (conceitos vindos da tradição grega, por exemplo o de liberdade, o de política) aliados às práticas (a retomada do humano: valorização do binômio corpo e espírito; a civilidade sadia, o ritmo humano distinto daquele da máquina, entre outros).

a) a discursividade racional e o inefável

Ao tratar da sociedade, pode-se e deve-se perguntar sobre os motivos que a levam à desarmonia com seu componente, não o reconhecendo como distinto e imprescindível. Ou seja, a sociedade engloba os indivíduos, devendo visar seu bem-comum: o termo indivíduo significa indivisível, que sua divisão o destrói, o que deveria ser uma preocupação social; pois ele é a unidade elementar na composição da sociedade. No cotidiano atual, o descompasso entre a parte e o todo é premente: jovens que espancam pessoas

²⁸ Cfe. S. M. SCHIO, op. cit., p. 200.

desconhecidas (ou mulheres porque parecem ser prostitutas; ou homossexuais, e até adversários esportivos), a corrupção (desvios de verbas, super-faturamento nas licitações públicas, fraudes no pagamento de impostos) para citar apenas duas situações que são correntes. A busca de respostas podem englobar elementos históricos, sociais e antropológicos.

Na sociedade moderna percebe-se que desapareceu a experiência originária, aquela que religa o ser com a natureza, sendo substituída pela técnica, pela discursividade vazia, pelo divertimento dispersivo, desvinculando a vivência sensível da mental. Ou melhor, as experiências se tornaram ou corporais (prazer em beber, em correr com o automóvel), ou espirituais (intelectuais, religiosas, esotéricas). Assim, há um excesso de imagens pseudoconcretas, sendo o real utilizado como instrumento de manipulação. O resultado é um estranhamento com relação a si, ao próprio corpo, às sensações, aos pensamentos, pois os referenciais são fornecidos prontos, através de imagens oriundas do exterior do indivíduo.

A discursividade, com sua expectativa de expor os conteúdos via linguagem conceitual, faz o espírito ficar obliterado. Isto é, a busca de respostas causais, lógicas, ordenadas e expostas analiticamente pelos conceitos, apenas aparentemente conseguem apreender as “coisas como elas são”, causando a ilusão que o ser humano pode conhecer tudo. Entretanto, há coisas que não se reduzem aos conceitos,²⁹ que não conseguem ser explicadas por eles. Desta forma, elimina-se a possibilidade da existência de momentos ou de espaços no espírito humano que são como “águas profundas”, parecendo pouco lógicas. Suprime-se a possibilidade de que haja algo que não é racional, ou que não consiga ser expresso por meio da coerência exigida pelo social, mas que existe no ser humano e que não pode ser eliminado. As coisas que surgem na vida humana não podem ser suprimidas porque as categorias de explicação existentes não a abrangem e dominam. Existe, para o humano, a possibilidade de existência de “algo” que esteja fora do alcance da razão, e que não é explicado e explicável via linguagem racional, apontando para a inexistência de uma diferença radical, mas não irreconciliável, entre matéria e espírito, e que não implica na necessidade de escolha ou de permanência em um deles.³⁰

²⁹ Cfe. Th. ADORNO; M. HORKHEIMER, op. cit., p. 20.

³⁰ Um exemplo de divisão do mundo em dois, é da concepção platônica. Platão, na busca de conciliar o pensamento anterior, em especial de Heráclito e Parmênides, expõe a concepção da existência de um espaço

Quanto à linguagem, Platão define a palavra como sendo a “imagem da coisa”, por isso ela aponta para a essência. Ela, assim, é concebida como representativa da coisa nomeada trazendo-a ao “aparecer”. Nos termos de Heidegger³¹, “o dizer projetante é aquele que, na preparação do dizível, faz ao mesmo tempo advir, enquanto tal, o indizível ao mundo”. A imagem, nessa perspectiva, clarifica o contexto ao remeter a representação que faz à noção em questão, o que é possível porque ela situa-se entre os modos perfeitos e imperfeitos do conhecimento.³² “Neste sentido insere-se também o uso de mitos na obra platônica: as imagens utilizadas nos mitos, às quais os símbolos remetem, indicam o significado de forma mais direta, pois se impõem à imaginação”.³³ As imagens, portanto, conseguem evocar realidades, sugerir interpretações com variações inexprimíveis, repetitivas ou exaustivas pela argumentação lógica. Elas têm a capacidade de atuar como “argumentos simbólicos”, por isso próximas aos mitos. Platão utiliza as imagens e as metáforas como instrumentos na pesquisa da verdade, visando a obter contextos mais significativos e mais profundos. Ou nos termos do autor: “Esta imagem é aquela que, eu nem sei com que força ativa natural, une uma atrelagem e um cocheiro, sustentados por

no qual há o verdadeiro, o bem, o bom, o perfeito (que é apenas um com variadas denominações), chamado de “mundo das Idéias”, o qual não é acessível aos seres humanos enquanto compostos por corpo e espírito. O mundo das idéias é acessível à alma, quando esta está sem o corpo, isto é, depurada de seu elemento mortal e finito, e que a prende ao mundo físico e a “engana”, ou melhor, a faz “esquecer” aquilo que vira e vivenciara no mundo autêntico. O mundo humano, nesse sentido, é uma “cópia” nem sempre fiel ao seu original, o mundo das Idéias, que é o verdadeiro. Para acessar o mundo legítimo, o espírito humano precisa realizar esforços de rememoração, de estudo, de meditação, mas pode afastar-se ainda mais dele ao realizar as tarefas ligadas à terra, ao uso do corpo, à certas artes que o distanciam ainda mais da possibilidade de atingir o mundo ideal.

O espírito humano, então, pode tanto se afastar da Idéia, quanto se aproximar dela. Platão estava ciente de que a essência escapa ao pensamento discursivo, pois acabam restando “coisas” que não são expressas por inexistirem termos apropriados, ou por serem de difícil expressão, ou por serem inefáveis (Cf. H. JOLY. *Le Renversement Platonicien* – logos, episteme, polis, p. 120-122 e 126. Na p. 97, ele escreveu que “le plus connaissable est aussi le plus ineffable), assim como pode ocorrer o oposto: sem o discurso não há a possibilidade de buscar a verdade, a ciência ou o conhecimento. Ou seja, a linguagem também possui a função de conservação e de expressão, o que se torna possível pela escrita. Neste ponto a escrita é concebida em sua acepção positiva, pois não é aquela censurada por Platão, por ser sofisticada e independente daquilo que nomeia, mas relaciona-se à busca do saber (Cf. *Le Politique*, 308 c). Por meio da palavra, segundo ele, se pode atingir a palavra-em-si, e desta a coisa-em-si (a Idéia), pois “as palavras são as representações ou as imagens das coisas” (H. JOLY, op. cit., p. 148. “Les mots sont les peintures ou les images des choses”), no sentido de que a palavra permite atingir a coisa, e a partir dessa, a Idéia. “O erro localizar-se-ia na tomada da imagem pela coisa, pois imagem é imagem, e não a coisa. Em outros termos, haveria um conhecimento falso, baseado em uma ilusão, se houvesse a crença de que o poder da palavra gerasse o poder sobre as coisas” (S. M. SCHIO, A concepção de metáfora em Platão, *Dissertatio*, p. 47).

³¹ *A origem da obra de arte*, p. 59.

³² Cf. H. JOLY, op. cit., p. 193, nota 2.

³³ S. M. SCHIO, op. cit., p. 49.

asas”.³⁴ A imagem leva o ser humano a experienciar a relação com o objeto, aliando a percepção do mesmo com o sentimento e a imaginação, gerando em consequência um conhecimento, quando ocorre a interpretação.³⁵

A Modernidade, supervalorizando a racionalidade científica, em especial, demonstra que o ser humano busca compreender o entorno, e o faz através de suas explicações, como se assim conseguisse controlar a si, aos processos naturais, a própria natureza. A ausência de demarcação dos limites do conhecimento leva a um excesso de confiança nas construções racionais humanas, sem apontar para os problemas que isso possa ocasionar. O uso de conceitos é uma maneira de auto-elevação do humano, da elaboração de um “animal racional sem animalidade”, dissimulando a impossibilidade de eliminar o animal (o seu “outro”). Com isso, ocorre a rejeição do diferente, mesmo que este habite o interior do ser humano. O recurso é a homogeneização, a padronização das explicações, dos conceitos, objetivando alcançar a dominação da natureza,³⁶ levando à aparência de que a questão foi resolvida no nível espiritual, mas não o foi no empírico: a realidade humana é o pertencimento ao mundo físico através do corpo, e do espiritual, pelas faculdades da mente.

As concepções de Nietzsche, presentes na *Genealogia da Moral* são esclarecedoras. Ele criticou a sociedade e a cultura em que vivia, a partir das bases que a fundamentavam. Segundo ele, as distinções nobres e aristocráticas foram substituídas por noções grosseiras, funcionando como um “jogo de disfarces”, que confunde os conceitos: o de bom, de nobre com a posse de bens, de dinheiro; ou pela utilidade, por exemplo, desvinculada do “espiritualmente nobre”, criando o “espírito de rebanho”,³⁷ apontando para a necessidade de busca da origem disso. Ele, nessa perspectiva, mostrou que os gregos da Época Clássica impuseram sua superioridade ideológica, estética e moral ao mundo Ocidental. Os judeus,

³⁴ *Phèdre*, 246 a . “Cette image donc est celle de je ne sais quelle force active naturelle, qui unit un attelage et un cocher, soutenus par des ailes.”

³⁵ Cfe. S. M. SCHIO, op. cit, p. 48-49.

³⁶ Cfe Th. ADORNO, *Teoria estética*, p. 95.

³⁷ F. NIETZSCHE, *Genealogia da Moral*, uma polêmica, p. 21. Na p. 19, sobre o “espírito de rebanho”, e nas p. 126 e 129 sobre a criação do sentimento de culpa, artificialmente, ou seja, pela sociedade. N. Boeira (*Nietzsche*, p. 48-49) resume esse conteúdo: o escravo “vinga-se simbolicamente, desqualificando moralmente os que são capazes de afirmar suas vontades” (p. 48). Sobre a sociedade: a “agressão moral aos instintos se combina com a domesticação das pulsões humanas imposta pela vida em sociedade” (p. 49). Interessante notar que a acepção já estava presente em Kant, no *Ensaio sobre as doenças mentais* (1764), quando esse afirma ser “no estado civil que se encontram os fermentos para todas essas perversões [a doença mental e outras perturbações psíquicas], que, se não as produzem, servem para mantê-las e fortalecê-la” (BS, 94). Ou seja, o ser humano é sociável, mas a sociedade moderna o torna “doente” ao exigir-lhe pensamentos e práticas que o afastam de sua natureza social.

por sua vez, estabeleceram o ressentimento: os sacerdotes, visando a suplantarem a estima do guerreiro, inverteram a hierarquia de valores, colocando os seus como os “melhores”, e aqueles a serem seguidos.³⁸ Entretanto, segundo ele,³⁹ foi com o Cristianismo, que é uma “criação do escravo”, que realizou a mudança axiológica: prestigiou o fraco, o pobre, o perseguido, em detrimento do forte, do bravo, do virtuoso. Vale ressaltar que essa alteração de sentido modificou a caracterização do humano: o homem foi domesticado (p. 131), passando a sentir culpa (p. 126 e 129), a ser contido pelos costumes, pela tradição, pelo controle mútuo, e até a sentir-se culpado pelo próprio sofrimento. Porém, esse mesmo ser pode mostrar consideração, autocontrole, delicadeza, lealdade, quando não há “*coerção social*” (p. 32, com grifo do autor).

Visando aos intitulados “benefícios” da sociedade, o ser humano utiliza argumentos pretensamente racionais como meio para a justificação da submissão a ela, o que é uma violência ao ser do humano (p. 52): “a moralidade aparece a nós de uma forma tão impositiva que criticá-la parece desrespeito”, comenta Boeira.⁴⁰ Nessa conjuntura, a sociedade elaborou um sistema de reparação e de recompensa (p. 54) para que o indivíduo se adapte a ela. Um padrão social, por exemplo, faz a crueldade natural do humano causar-lhe repulsa, pois ele tornou-se um “homem manso” (p. 55). Assim, ele se envergonha dos instintos que tem (p. 57 e 149), empobrecendo a própria vida, que permanece sem as forças espontâneas, agressivas e expansivas, mas que são criadoras de novas formas (p. 67 e 141). Por isso ele afirma (p. 72 e 74) que a sociabilidade não é criada, ela surge da ruptura entre o corpo, que compreende os instintos de vida e os sentidos (dionisíaco) e o espírito (apolíneo), que não permite que a violência seja resolvida; ao contrário, ela a fomenta.

Nietzsche continua afirmando que “o *sentido de toda cultura* é amestrar o animal de rapina ‘homem’, reduzi-lo a um animal manso e *civilizado*” (p. 33, com grifo do autor), o que é um sofisma tido como verdadeiro para a sociedade cristã e ocidental. A arte torna-se

³⁸ Cfe. F. NIETZSCHE, op. cit., item 8, p. 26-29, e ainda nas p. 34 e 116.

³⁹ O cristianismo, para Nietzsche, demarca o triunfo da “moral do homem comum” (*Genealogia da Moral*, p. 28), da “moral escrava” (p. 29 e 32), sendo essa o oposto do “espiritualmente nobre” (p. 21). No nobre espiritual, há, segundo ele, a harmonia do animal (a primeira natureza) com o cultural (o humano, a segunda natureza). Na obra *A origem da tragédia* (p. 19, por exemplo), ele afirma que a moral cristã nega a vida, pois opõe-se ao dionisíaco.

⁴⁰ Nietzsche, p. 28. E, como exemplo e citando Nietzsche: “não se deve pensar, e muito menos falar: aqui se – *obedece!*” (idem): a moralidade “não se apresenta apenas como incontestável. Ela seduz, ora atemorizando, ora prometendo” (ibidem). E isso impede que sejam formuladas perguntas sobre o que realmente interessa: os fundamentos da moral (p. 30).

uma “ferramenta” para a doutrinação, pois instrumentaliza o pensamento. O “homem manso” que disso resulta, é medíocre e insoso (p. 34), passando a temer o outro ser humano, e perdendo o amor por ele (p. 35). A ciência, por seu turno, “tomba” sob a sedução da linguagem (p. 36), passando a considerar-se a única que contém a verdade (p. 136), parecendo ser a escapatória ante o pessimismo que surge, e passando a funcionar como uma defesa contra a verdade mais profunda, a da cisão no humano, da distinção entre as suas duas naturezas. Ou em outros termos, “a gaia ciência busca ser um conhecimento liberto da moralidade e de seu desapareço ao que é vivo, mutável e finito”.⁴¹ E o “problema” da ciência aparece na arte⁴², pois essa não é um “acessório divertido”: ela possui a tarefa propriamente “metafísica desta vida” (p. 26) ao permitir a reunificação do humano a partir do que ela expõe. Na tragédia grega, por exemplo, é exposta a violência, a dor, a crueldade para que o ser humano possa vivenciar internamente esses acontecimentos, e administrá-los.⁴³ O homem que surge, a partir disso, pode e deve ser um “super homem” porque se conhece e se controla desde o íntimo, e não por pressão externa, vinda dos regramentos sociais, e por isso, estranhos. A arte, segundo Nietzsche, permite descobrir o que há de inquietante na cultura, e que instiga à compreensão das tendências asfixiantes da própria época.

⁴¹ N. BOEIRA, op. cit., p. 33.

⁴² Cfe. *A origem da tragédia*, p. 15. O contrário disso requer uma “nova postura”. Boeira (op. cit., p. 33) explica: “os homens de conhecimento podem desenvolver uma nova atitude valendo-se da arte (...): abandono da seriedade científica ou filosófica tradicional e o reconhecimento da fragilidade e instabilidade de nossas operações de conhecimento”.

⁴³ Para ele, ainda, na tragédia havia a articulação das cenas e das imagens perspicuas revelando uma sabedoria profunda, a qual, aliada ao efeito da música, conseguia atingir a essência desta profundidade (Cfe. F. NIETZSCHE, op. cit., p. 103). K. ROSENFELD (*Benjamin: tempo e modernidade*, p. 4) escreveu que Nietzsche tinha “grande sensibilidade para detectar, no auge da cultura – naqueles símbolos da serenidade ética e ponderação racional (...) – as marcas de uma selvageria atemporal, insuperável e meramente velada pelas conquistas civilizatórias”. Ainda para ela, Benjamin, trilhou os rastros de Nietzsche e Freud, frustrando o “saudosismo” com relação aos gregos ao mostrar “o avesso da cultura” que “acompanha o movimento civilizatório” (idem, p. 4). Para Nietzsche, a cultura começou a declinar com o “socratismo moral, a dialética, a suficiência e a sereno jovialidade do homem teórico” (*A origem da tragédia*, p. 14), pois esse valoriza o conhecer consciente e não a sabedoria instintiva, afirmativa e criativa. O “socratismo” é crítico e dissuasivo, tornando-o “não-místico” algo a ser afastado, pois a “cultura teórica” angustia o homem (cfe. p. 109). A natureza lógica se mostra tão excessiva quanto a sabedoria instintiva, no místico.

Nietzsche é contra os raciocínios lógicos monolíticos, que abarcam e explicam tudo, demonstrando que o “ritmo” é a contraposição à obrigação de racionalizar de forma absoluta. Nesse horizonte, o que se deve exigir da arte relaciona-se com o sentido das coisas e da vida. O engano apolíneo, segundo ele, pode ser rompido através dos movimentos e figuras, pois forma um tecido, causa um “efeito que fica *mais além de todos os efeitos artísticos apolíneos*” (p. 129, com grifos do autor), ressurgindo a sabedoria dionisíaca. A relação (difícil) entre o apolíneo e o dionisíaco, na tragédia, pode ser pensada como uma aliança fraterna, na qual eles trocam de posição (p. 129-130), apontando para a possibilidade do homem tornar-se saudável a partir do convívio entre as duas naturezas que ele porta dentro de si.

Para superar a estrutura milenar que pesa sobre o ser humano, ele sugere um radicalismo estético (em especial n' *A origem da tragédia*), pois, para ele, a partir do estético podem ser elaborados “elos” entre o corpo e a mente por meio de experiências que foram retiradas na vida humana. Exatamente por isso ele é contra a idéia de uma estética filosófica sistematizada, pois essa repetiria a estrutura social. A tragédia, particularmente, une os diferentes, sem deixar restos, pois ela expressa uma espécie de saber indispensável ao ser humano. A partir dela é possível fazer uma associação frouxa e equilibrada entre o apolíneo e o dionisíaco, entre o amórfico e a forma; e entre o “racióide” (apolíneo) e o “não-racióide” (o dionisíaco).⁴⁴

O artista autêntico consegue mesclar, unindo, o sonho e a embriaguez, o apolíneo e o dionisíaco. E Nietzsche afirmava que os artistas gregos atingiam tal objetivo (idem, p. 32-33), reunificando o ser humano, pois nele há um anseio pelo primitivo e natural. O homem grego via no sátiro (que representava por meio de suas personagens, a proto-imagem do homem), a expressão de suas emoções, retratando a existência humana da maneira mais veraz. Ele obtinha, por meio de sua obra, algo “sublime e divino”, diante do qual o homem civilizado (que se acha a única realidade) percebia-se como “caricatura” moldada pela sociedade (ibidem, p. 57). Para tanto, o enredo precisava afastar-se da “civilidade” para ser a expressão da verdade, demonstrando que Nietzsche percebera a impossibilidade de uma “cultura alternativa” (em seu tempo), pois pressupôs que, em um futuro específico e calculável, ela não seria mais possível.⁴⁵

Nas explicações sistemáticas, lógicas, conceituais, o culto, o mito, o símbolo podem ser desviados e omitidos, pois não se enquadram nos esquemas rígidos e confiáveis. Por isso, alguns fenômenos tiveram que ser eliminados, como demonstrou Nietzsche, pois não eram compatíveis com as necessidades então surgidas; e eram difíceis de representar. A cultura anterior foi sendo minada pela máquina ideológica, então em vigência, distanciando o sujeito e o objeto, seja em forma de corpo e espírito, seja de ser humano e mundo externo.

⁴⁴ E ainda, para ele, o dionisíaco permite que a sensação esteja no centro do cosmos, possibilitando sentir as coisas estranhas que compõem o mundo, liberando o tônus muscular, a percepção de um espaço mais amplo, do ritmo, e sem causar “peso”, como o faz a sociedade que limita esse espaço. O apolíneo, em contrapartida, pode ser comparado ao sonho, representando a perfeição, a bela aparência, a luz, o divinatório, a perfeição, a “individualização” (F. NIETZSCHE, *A origem da tragédia*, p. 30). A partir do deus Dionísio, há a “embriaguez”, o sombrio, o triste, as zombarias, as inquietações, o auto-esquecimento, enfim, a vida candente, e a possibilidade de reconciliação entre o homem e a natureza.

⁴⁵ Cfe. H. U. GUMBRECHT, *Crocodilos no Paul – o que perdemos no desencantamento?*, *Estética e arte contemporânea: entre a crise e a crítica*, p. 48.

Assim, o pensamento “concreto” parece portar seriedade, conferindo maior confiabilidade, oriunda de uma pretensa objetividade.⁴⁶ Neste sentido, pode-se dizer que, na Modernidade, uma nova “mentalidade” foi sendo erigida, e a arte passou a fazer parte disso, ou seja, a estar a serviço de um grupo social que passou a querer orquestrar o funcionamento da sociedade.

b) as experiências “vivas” e a poesia

A concepção heideggeriana sobre a obra de arte suplementa o exposto acima indicando a existência de experiências nas quais é impossível separar a causa da consequência. Por isso, esses experimentos exigem do observador uma abertura, um acesso, para um “ensaio vivo” da própria existência. Esses, porém, demandam a ele um espaço que lhes permita acontecer; buscar e serem acolhidos, sem a necessidade de conceitos racionais. A partir deles pode ocorrer um deslize de imagens que antecede a tarefa da razão de explicá-las, pois ocorre uma distância na compreensão conceitual, na qual a consciência e a vontade acontecem. A racionalidade estrita não aceita riscos, por isso limita, categoriza, explica. O entendimento⁴⁷ humano prefere as exposições lineares, as demonstrações dedutivas, a estabilidade das definições em que os conceitos fixos lhe permitem sentir-se seguro por meio do conhecimento comprovado. Porém, isso também deixa certos vestígios de inacabamento, que são expressos pela tensão, pela angústia, devido ao ser que está preso e imóvel. O pensamento, em contrapartida, percebe o risco, o inabitual, e o aceita para explorar algo novo e possivelmente diferente. O pensar surge do insólito, pois o inquietante surpreende⁴⁸ o ser humano, e essa impressão permite uma alteração qualitativa no intelecto.

⁴⁶ Cf. Th. ADORNO; M. HORKHEIMER, op. cit., p. 25.

⁴⁷ A distinção entre *Verstand* (entendimento, conhecimento) e *Vernunft* (razão, pensamento) em Heidegger coincide com a de Arendt (explicitada em S. M. SCHIO, op. cit, cap. I, item 3.1: a razão e o intelecto – o pensar e o conhecer, inclusive aludindo à fonte kantiana).

⁴⁸ Esse tema é recorrente em Filosofia, e retoma a nota 21, acima. Nesse sentido, Aristóteles havia escrito na *Retórica* (livro I, cap. XI, XXI, 1371 a [p. 151, em francês]: “apprendre, s’étonner [thaumatzein], ce sont aussi, le plus souvent, des choses agréables; car dans le fait de s’étonner il y a le désir d’apprendre, de sorte que ce qui cause l’étonnement cause un désir”.

Heidegger, então, n' *A origem da obra de arte*, articula o estético com a metafísica,⁴⁹ e o faz utilizando a figura do combate,⁵⁰ com acento no violento, no rompimento.⁵¹ A disputa expressa a identidade dos combatentes: ela causa uma ruptura, e neste interstício, o aberto permite à essência mostrar-se através de um jogo.⁵² Na reelaboração da idéia de forma, esta não é mais uma noção convencional e acabada, pois causa um arrebatamento que retira o ser humano do habitual.⁵³ A forma torna-se dinâmica e impõe novos limites, fazendo surgir uma nova figura que se configura como sendo uma infração contra as normas petrificadas. Neste sentido, a forma artística “atrapalha” os padrões estabelecidos, pois atribui inovadas formas de ver (sentir, imaginar, pensar), ao deixar emergir algo novo da alteração ou da destruição do anterior.⁵⁴ Ela aponta para uma predisposição de voltar ao bruto, à origem.

Como a coisa está sempre longe demais, isto é, a razão não consegue apossar-se dela, há um espaço para o estético, para o objeto como que “se arremessar” ao sujeito, deixando marcas neste. A abertura da obra leva o homem a livrar-se do hábito, permitindo-lhe aceder à própria essência das coisas (idem, p. 60), pois ela estabelece relações, abrindo o mundo. A abertura permite o advir da obra através do jogo entre o oculto e o desvelamento ou desocultamento,⁵⁵ entre o claro e o escuro, havendo um embate entre o expandir e o conter na busca de um equilíbrio através da interpenetração. Esse desocultar clareia, resplandece, é captado nitidamente; é a verdade, é o belo, é a poesia. A poesia, a arte, a verdade, a beleza se confundem e fundam o novo. O princípio contém o fim, “a plenitude inexplorada do abismo intranquilizante”.⁵⁶ Arendt, quando escreve sobre a poesia

⁴⁹ A relação entre a metafísica, o *logos*, a *physis* estão expostas na obra *Introdução à metafísica*, por exemplo, na p. 113 (com relação à verdade), e também nas p. 115, 136, 138. O *logos* pode ser comparado com um leque, permitindo desdobramentos, mas também atuando como um mandamento, uma regra imposta (p. 148). A percepção é entendida como sendo a posição do *logos* enquanto originário (p. 156). Em Nietzsche (*A origem da tragédia*, p. 18), é a arte, e não a moral, que é a atividade metafísica do ser humano.

⁵⁰ G. W. F. HEGEL, na *Fenomenologia do Espírito* (cap. IV), ao tratar do surgimento da consciência-de-si, utilizou a figura do combate entre iguais, conhecido como a luta entre o senhor e o escravo, os quais precisam do reconhecimento para afirmar-se a si próprios como consciências que sabem de si. Em Heidegger (op. cit., p. 38-39 e 54), a disputa objetiva atingir a unidade e a auto-afirmação da essência da obra.

⁵¹ Cfe. p. 38-39. Sobre o “combate da verdade”, ver *A origem da obra de arte*, p. 61. Quanto ao “combate originário”, ele é tratado na p. 44; o “combate enquanto sacrifício essencial”, na p. 49.

⁵² N' *Origem da obra de arte*, p. 49, Heidegger escreveu que há um jogo na abertura/clarificação.

⁵³ Cfe. p. 53-55, 57. Na obra *Introdução à metafísica*, Heidegger também trata do habitual (p. 167).

⁵⁴ M. HEIDDEGER, *A origem da obra de arte*, p. 60.

⁵⁵ Cfe. op. cit., p. 40-41 e 44. Sobre a “desocultação”, consultar p. 43, 54 e 58.

⁵⁶ M. HEIDDEGER, op. cit., p. 61. N' *Introdução à metafísica* (p. 106), Heidegger afirma que a plenitude não pode ser aprisionada. (Figura 1)

e a linguagem, e mesmo sobre a estética em geral, demonstra possuir essas concepções como “pano de fundo”.

Para ela, a poesia e a música são as artes menos “materialistas”, pois não reificam a obra porque usam palavras e sons. A poesia “é talvez a mais humana e a menos mundana das artes”, escreveu ela (CH, 183), devido à linguagem, à memória e ao ritmo, sendo essa a arte que se assemelha ao pensamento. A poesia reúne a linguagem e a palavra. Ela permite desocultar o ente, mostrando a essência. Através dela o ser humano pode manifestar o próprio ser enquanto autêntica realização através da liberdade e da decisão.⁵⁷ Ou seja, através da poesia ele apreende o necessário e aspira algo mais alto: a história, isto é, a manutenção, no tempo, dos sentimentos e das ações humanas importantes para o ser humano. A “fala” cria um lugar aberto para o bem ou para o mal, assim como permite coisas contraditórias, pois pode assediar e inflamar, enganar e também desenganar, mas aponta para a essência. A fala é um “acontecimento” do ser do humano que se funda em forma de diálogo, e que engloba o ouvir, elementos imprescindíveis à vida política. No diálogo o ser-aí (*Dasein*) se mostra, aparece. A poesia, não é um enfeite, um capricho, na e para a existência humana, pois enquanto livre fundação, ela é a base firme da existência humana, ela alicerça a história. A poesia nomeia, e este nomear instaura o ser e a essência das coisas. A “fala que fala” é uma maneira de atingir a compreensão (da essência): ela garante a publicidade.⁵⁸

Segundo Rohden,⁵⁹ no pensamento kantiano, “a promoção da vida dá-se pelo livre jogo das faculdades do ânimo, pelo qual este é vivificado. O melhor exemplo de uma vivificação completa do ânimo é, segundo Kant, a poesia, na qual o ânimo entra em total ação por um concerto de suas faculdades. A poesia permite o envolvimento integral das faculdades do ânimo, obtendo a máxima beleza”. A poesia, ao ser escrita, segue as regras da métrica, da rima, pois deve possuir uma coerência lógica, mas ela também possui um “algo” a mais. Ou seja, a poesia precisa portar uma espécie de equilíbrio que encanta, e que por isso, cativa quem a lê. Ela une a técnica com uma maneira diferente de expor um

⁵⁷ M. HEIDDEGER, *A origem da obra de arte*. A questão da ‘de-cisão’ é tratada também na *Introdução à metafísica*, p. 122 e 126.

⁵⁸ Cfe. M. HEIDEGGER, Hölderlin y la esencia de la poesía. *Arte et poesia*, p. 131-140, em especial. A “publicidade”, que a linguagem proporciona, lembra Kant na obra *O que é isso, o Esclarecimento?*. Além disso, em Arendt, o diálogo é elemento demarcatório entre a humanidade e a barbárie.

⁵⁹ Cfe. V. ROHDEN, O sentido do termo “Gemüt” em Kant, *Analytica*, p. 71.

conteúdo, disciplinando os ritmos que não soam bem, organizando-os e redimensionando-os com vistas a um fim. Assim, a poesia segue os padrões para ser considerada como poesia, mas também possui algo que gera uma espécie de admiração no leitor. E isso é possível porque o ser humano é uma mistura de sensação, de representação e de raciocínio, capacidades que necessitam de um instante de estabilidade, mesmo que mínimo, para que permitam a sua sobrevivência psíquica.

A harmonia é obtida quando estes elementos (a sensação, a imaginação e a razão) se juntam. Ou seja, a natureza humana porta em si alguma coisa que é anterior à produção subjetiva dos efeitos da consciência, havendo um “meta-nível”, composto por movimentos que terminam no inexplicável cognitivamente, pois é sentido em forma de uma união entre a aparência e a essência. É como se ocorresse uma coincidência entre o devir e o princípio, como uma oscilação entre o nada e algo que sempre esteve presente, como que esquecido e que retorna.⁶⁰ Para Nietzsche (n’*A origem da tragédia*, p. 49), na poesia da canção popular há o intuito de “imitar a música”, e na lírica ocorre a “fulguração imitadora da música em imagens e conceitos” (p. 50), pois assim as figuras tornam-se vivas e atuam diante de quem as busca, o que é oposto ao contemplativo puro, no qual há o “inestético” e o inerte, para que possa haver compreensão. A música, por meio do ritmo, leva ao estético, à “faculdade de ver incessantemente um jogo vivo e de viver” (p. 59), pois a vida, em sua essência, precisa das paixões, dos instintos e da razão, levando a uma compreensão mais ampla da natureza. Ao ativo deve unir-se o passivo; e a percepção disso cabe à atividade contemplativa: obtém-se, assim, a união do dionisíaco e do apolíneo, imprescindíveis ao humano em sua integridade.

⁶⁰ Pode-se dizer que, nesse caso, a *mimesis* se liga ao devir, e não à imitação. Kant trata desse tema, por exemplo, no sublime, no qual o mundo externo apresenta algo ao humano que faz a imaginação jogar com a razão, permitindo ao sujeito encontrar dentro de si algo infinito. Na KU, § 27, Kant escreveu que o sublime gera um “sentimento desta destinação supra-sensível [que] concorda com aquela lei” da razão (97-98, p. 104). Isto é, ele afirma que o ser humano possui uma razão pura (99, p. 105), pois o objeto desperta a idéia do supra-sensível causando um juízo estético que vai até o limite da imaginação, seja ampliando-o (matemática), seja agindo sobre o ânimo (dinâmica), fazendo surgir no sujeito um sentimento de que ele possui um destino, e esse ultrapassa o domínio da faculdade da imaginação, mas que é conforme a razão.

2. as sociedades modernas

Na Modernidade, com o advento da sociedade, erige-se também o “paradoxo do social”. Legros o explica: “a maneira humana de ser em sociedade é concebida como humana, porém, reduzido ao social, o ser humano não é mais humano”.⁶¹ Nesse sentido, mesmo que se coloque em questão a existência concreta da distinção arendtiana entre a “boa sociedade” e a sociedade de massa, seus efeitos fazem parte do cotidiano ocidental. Nessa perspectiva, essas definições podem indicar pontos importantes para a compreensão de alguns acontecimentos do séc. XX, como o Nazismo, questão em tela para Arendt. Em especial como regimes de governo conseguiram aparentar legalidade e racionalidade, e ao mesmo tempo as perverterem. E o fizeram a partir da cooptação de amplas camadas da população. A cultura e a arte receberam, para tanto, uma “função”. A “boa sociedade”, segundo Arendt (CC, 254-257), passou a utilizá-las para refinar-se, para tornar-se mais culta, visando a elevar assim a própria situação social. Com isso, os objetos culturais passaram a ter um valor material pela utilidade que portam, perdendo assim o significado íntimo que possuem, ou seja, o de serem objetos culturais e o de guardarem o testemunho da espécie humana no tempo.

A sociedade de massa, por seu turno, surgida cronologicamente um pouco mais tarde, no início do séc. XX, compõe-se de “homens solitários” (CC, 250). Eles estão isolados enquanto seres humanos, isto é, sem ligações com os outros que não sejam interessadas, profissionalmente, por exemplo; em nível social, por outro lado, eles estão “colados” uns aos outros, sem espaço para desenvolver uma identidade própria, para atuar de uma maneira pessoal, espontânea, e por isso são chamados de “massa”.⁶² Isso ocorre porque o mundo entre eles é artificial (é midiático, jurídico, ou econômico, mas não humano), e não há convívio, pois “conviver no mundo significa essencialmente ter um

⁶¹ R. LEGROS, *Hannah Arendt: une compréhension phénoménologique des droits de l’homme* [EF], p. 38. La manière humaine d’être en société est assurément proprement humaine et cependant, réduit à son être social, l’être humain n’est plus proprement humain.

⁶² Um modelo desta situação pode ser encontrado nas comemorações nazistas: por um lado, o povo aglomerado e indiscernível; por outro, os soldados uniformizados e marchando cadencialmente, como um organismo único. Ou, mais próximo, a propaganda de automóveis, a qual afirma que o indivíduo deva ser original, único, e para tanto basta ser como o narrador: adquirir o automóvel igual ao dele. Ou seja, o “certo” é “ser ele mesmo” junto a todos os que possuem um objeto igual. Essa questão é tratada por M. VETÖ (Coerência e terror: introdução à filosofia política de Hannah Arendt, *Filosofia Política* 5) quanto ao espaço; a falta de espontaneidade na massa é tematizada nas p. 81, 83 e 85. Em CH, p. 49-50, 62-63 e 67, em especial.

mundo entre os que nele habitam em comum. (...) o mundo ao mesmo tempo separa e estabelece uma relação entre os homens”, explica Arendt (CH, 62). O mundo é diferente da *physis*, da natureza, pois ele é um espaço constituído pelos homens, comportando seus corpos, seus instrumentos, os resultados de seu trabalho e o espaço natural.

O ser massificado é caracterizado por Arendt, pela sua “adaptabilidade, sua excitabilidade e falta de padrões, sua capacidade de consumo aliada à inaptidão para julgar ou mesmo para distinguir, e, sobretudo, seu egocentrismo e a fatídica alienação do mundo” (CC, 251). Além disso, ele consome os objetos como se eles fossem bens não-duráveis: por exemplo, um sapato, objeto de uso, e uma maçã, produto para o consumo, são equiparados. Esses artigos parecem fadados ao desaparecimento se não forem “aproveitados” em um breve espaço de tempo. Isto é, eles são considerados como se pertencessem ao ciclo biológico, ao “labor” na terminologia arendtiana.⁶³ E o faz porque precisa sobreviver, e necessita “de diversão, e os produtos oferecidos pela indústria de diversões são, com efeito, consumidos pela sociedade exatamente como quaisquer outros bens de consumo” (CC, 257). Desta forma, os objetos culturais são usados para “passar o tempo, e o tempo vago que é ‘matado’ não é o tempo de lazer (...), ele é antes um tempo de sobra, que sobrou depois que o trabalho e o sono receberam seu quinhão” (CC, 258). Desta forma, o divertimento, junto ao trabalho, ao sono, à alimentação, serve ao ciclo biológico, e os produtos que os satisfazem desaparecem no processo vital.

Na sociedade de massa, que consome constantemente, que “devora” os objetos, há uma necessidade sempre renovada de produtos. No afã de produzir para o entretenimento, aqueles que se ocupam disso, “os meios de comunicação de massa [por exemplo,] esgravatam toda a gama de cultura passada e presente na ânsia de encontrar um material

⁶³ Na obra *A Condição Humana* (por exemplo, nas p. 146-147), Arendt desenvolve a idéia de que o labor é a atividade que possui mais dignidade na sociedade que surgiu após o advento da Modernidade, a “sociedade de massa”. Essa “massa” vive como no labor: consome e desgasta. Preocupa-se com produzir para consumir, e isto é repetitivo. Como o labor não usa as coisas, os objetos, aquilo que é produzido é consumido, seja um pão, uma roupa ou um carro. Não há durabilidade. Porém, com o uso de instrumentos e de ferramentas, a sociedade não se transforma no sentido de modificar o seu fundamento, e o labor continua a ser básico, pois as necessidades fisiológicas são indiscutíveis, e, por enquanto não elimináveis. A automação possui a forma de labor: o processo, a repetição, e traz a possibilidade de diminuição das horas de trabalho. Mas, o que fazer com o tempo restante, vago? Consumi-lo é o que uma sociedade de massa “sabe” fazer.

Se o sonho for o de libertar o homem da “pena” do trabalho, a máquina pode [talvez] fazê-lo. Mas, o que fazer com a necessidade [obrigatória] do labor, da sobrevivência orgânica? Além disso, há um *plus* produzido pelo labor, o qual, no trabalho é chamado de “*labor power*”, uma sobra de produtos, o que causa os mais variados problemas sociais, o desemprego, entre eles. Além disso, o que o ser humano faria se não houvesse mais a necessidade de trabalhar? “Matar” o tempo o tempo todo?

proveitável”, explica Arendt (CC, 259). A modificação dos objetos culturais para o consumo, os destrói, e “o resultado não é a desintegração, mas o empobrecimento”,⁶⁴ e isso ameaça a cultura (CC, 260)⁶⁵. O preparo dos objetos culturais para a “sedução”, para a venda aos consumidores em massa, ou para que eles sejam usufruídos de alguma forma, obriga os produtores a modificá-los, a adaptá-los às preferências dos consumidores. Altera-se, assim, a “natureza” dos objetos culturais⁶⁶. Deste modo, eles perdem o próprio significado e também não educam, isto é, não tornam alguém mais culto ou refinado, pois o sentido, o legado, que eles portavam, perde-se. Ao serem direcionados para um objetivo imediato e utilitário, de simples informação, a reflexão, a crítica ou o deleite não recebem espaço (e tempo) para ocorrerem. Além disso, os objetos culturais deixam de ser duradouros: ao serem apresentados ao indivíduo, apenas uma vez, e considerados suficientes, ocorre uma distorção de seu papel, que é o de serem belos, e deleitarem, permanecendo para as gerações futuras. A repetição, em uma sociedade de massa, é considerada desnecessária e enfadonha. Com isso, eles não carregam mais a mensagem que seus autores lhe atribuíram (seja ela qual for), pois não há valor e interesse neste tipo de averiguação. E também eles não testemunham mais o passado.

Para Arendt, tanto a “boa sociedade” quanto a sociedade de massa “ameaçam” a cultura.⁶⁷ A primeira por torná-la uma mercadoria para um mercado; a segunda, ao transformá-la em um bem de consumo. A diversão, então, é como o labor: vital para a manutenção do ser humano, e serve para “passar o tempo”. Porém, a diversão não é o mesmo que o lazer. O lazer⁶⁸ é o tempo que resta após a atividade vital, o qual é ocupado com o mundo e com a cultura. A diversão, por sua vez, é o tempo vago que “é matado”, pois é um tempo que “sobrou” entre o labor e o trabalho. O entretenimento é uma espécie de “hiato” entre o trabalho e o sono, isto é, ele pertence ao processo biológico. “E a vida

⁶⁴ Isso pode ser facilmente percebido nas telenovelas brasileiras, nas quais os textos originais são “adaptados” para a televisão.

⁶⁵ Também em CC, 251 e 259.

⁶⁶ Os *objetos culturais* são as “coisas tangíveis – livros e pinturas, estátuas, edifícios e música” (CC, 254).

⁶⁷ Nos termos arendtianos, no séc. XX, os membros da sociedade caracterizaram-se pela “*má fé e esprit de sérieux*, [e] um mundo onde todo indivíduo publicamente reconhecido pertence à categoria dos *salauds* [indignos], e tudo aquilo que existe [o faz] numa faticidade opaca e sem sentido que atordoa e provoca náuseas” (HS, 9).

⁶⁸ O lazer de que trata Arendt relaciona-se com a *xolia* (*sxolía*), o *ócio* romano (*otium*), enquanto quietude, contemplação (cfe. EF, 4). Segundo ela, o lazer foi desvalorizado, junto à história e à política, em especial, porque entendido, na Época Moderna, como “não produtivo”, isto é, não adequado ao padrão de produção e de consumo (idem, p. 7).

biológica constitui sempre, seja trabalhando ou em repouso, seja empenhada no consumo ou na recepção passiva do divertimento, um metabolismo que se alimenta de coisas devorando-as”, explica Arendt (CC, 258).

Entretanto, adaptar a cultura para o consumo não é o mesmo que a “distribuí-la em massa”, pois nessa os livros e os quadros, por exemplo, são reproduzidos e vendidos a baixo preço, mas as obras originais não são alteradas. A cultura fica afetada quando os objetos “são modificados – reescritos, consumidos (*digested*), reduzidos a *kitsch* na reprodução ou adaptação para o cinema [por exemplo]. Isso não significa que a cultura se difunda para as massas, mas que a cultura é destruída para produzir entretenimento”, entende ela (CC, 260). Porém, em uma sociedade de massa, se os bens não forem diversificados, eles levam ao “tédio” e ao abandono. A indústria da diversão precisa, então, colocar a disposição, no mercado consumidor, produtos atraentes e diversificados. Para tanto, revira a cultura e a modifica visando a torná-la “interessante” (CC, 259-60).

O “uso” da cultura para educar-se ou para entreter-se, ameaça-a, pois ela perde o seu estatuto de testemunho do passado e de algo que transcende às possíveis necessidades ou funções por ser bela. Para usufruir, então, “a sociedade começou a monopolizar a ‘cultura’ em função de seus objetivos próprios, tais como posição social e status”. (CC, 254). E uma das formas de fazê-lo foi criando “protetores” (Cf. CC, 254)⁶⁹: instituições, como os museus, as galerias e os mercados de arte, por exemplo. Este “armazenamento” é indubitavelmente necessário, para o cuidado e para a proteção das obras, por um lado, e por permitir um acesso “democrático” a elas, por outro, quando se trata dos museus. Mas também essa posse pode refletir um tratamento de “mercadoria” com o propósito de guardá-las por serem valiosas economicamente, ou ainda visando à manipulação delas, mascarado com o discurso de preservação para a apreciação no presente e do futuro, com propósitos ideológicos ou políticos.⁷⁰

⁶⁹ Y. MICHAUD (*L'État cultural minimal, L'art aujourd'hui*, p. 91) afirma que de um lado há uma espécie de sacralização da arte realizada por museus, e por outro, um desinteresse do público. O primeiro gera a “profissionalização” do mundo da arte, o outro, torna a arte uma “empresa” de lazer (p. 94). Em *La crise de l'art contemporain* (p. 58) ele afirma que os museus também entraram na cultura de lazer e de distração.

⁷⁰ Por exemplo, aqueles mostrados no documentário denominado “Arquitetura da Destruição” [*Unergågens Arkitektur*, direção de Peter Cohen, narração de Bruno Ganz, Suécia, 1992), o qual tematiza a “estética” nazista. Em Y. MICHAUD (*La crise de l'art contemporain*, p. 106-107) há uma exposição sobre a “arte nazi” (a arte no Totalitarismo encontra-se na p. 85, 90-91 e 94-95; na Itália, p. 88; na ex-URSS, p. 96 e 107).

Cada entidade possui os seus guardiões, responsáveis pelo “cuidado” da cultura, sua manutenção e divulgação. Aqueles que não apreciam essas “reservas” culturais são tidos como incultos e vulgares. A cultura, posta à disposição de toda a população, acaba por servir à “boa sociedade” e à sociedade de massa, parecendo melhores, mas que na realidade apenas funcionam como mais um “instrumento” para diminuir o conflito entre os indivíduos e a sociedade, por meio do aparente acesso para todos. O Estado, elemento que deveria mediar as relações entre os seres humanos e as diversas instâncias, como o trabalho, a escola, por exemplo, assim como entre esses e as diversas instituições, sofre variadas pressões. As pressões sofridas são de ampla gama: desde as que se relacionam com a satisfação de interesses de grupos, como as de resolver os problemas sociais, até as de dotação de certos órgãos com verbas para a cultura, momento em que essas são utilizadas para múltiplos fins, como o favorecimento das condições de acesso à cultura, a imposição de valores culturais, ou mesmo a promoção de artistas por motivos econômicos ou ideológicos. O Estado deve, segundo Michaud,⁷¹ facilitar o acesso da população à cultura, por meio do ensino, entre outros, devendo permitir a abertura à diversidade e ao desenvolvimento do gosto, porém, sem impor padrões. Ainda segundo ele⁷², a falta de uma democracia cultural e estética (ligada essa à cidadania e à humanidade) causa a crise na arte, pois ameaça de desaparecimento a comunidade de gosto, e isso ocorre quando alguns grupos buscam impor suas preferências ou valores, uma vez que isso distorce os conceitos de arte e de estética na e para a sociedade.

O lazer (ou ócio), em oposição à diversão, compõe-se de momentos de despreocupação do ser humano com a vida biológica e social, com as tarefas a executar, com o cotidiano. Nele há a necessidade de espaço (tanto cronológico quanto físico) para a experimentação de pensamentos simultâneos e sentimentos múltiplos, sem causar

⁷¹ Op. cit, p. 93-95. Em *La crise de l'art contemporain* (p. 33-36, 138, 154 e 211), ele escreveu que o Estado deve voltar-se contra o “gosto fechado”, com redes e complôs de funcionários com interesses diferentes daqueles do Estado, priorizando sua missão social e o povo excluído. Apesar disso, ele admite que existem dois tipos de arte: as clássicas (arquitetura, pintura, escultura, literatura) e “outras” (música pop, hip-hop, cinema, televisão, fotografia, cerâmica; p. 214). W. JAEGER (*Paidéia*, p. 4), ao tratar dos gregos da Antigüidade, escreveu que para esses, a educação era propriedade da comunidade. A comunidade era a fonte da ação e do comportamento humano, trazendo estabilidade para as normas. A educação não era propriedade individual, mas da comunidade. Ela era “o resultado da consciência da vida de uma norma que rege uma comunidade humana [...] ela participa na vida e no crescimento da comunidade [...] uma vez que o desenvolvimento social depende da consciência dos valores que regem a vida humana” (idem).

⁷² *La crise de l'art contemporain*, p. 57. Nas p. 159, 160-161 e 208, o tema é denominado de “pluralismo cultural”. A questão da “utopia da arte” encontra-se nas p. 213, 218, 228 e 237, em especial.

problemas aos princípios racionais como o de não-contradição. Isto é, em alguns períodos, o humano precisa sentir e pensar em possibilidades contrárias e até contrapostas, momentos nos quais os inversos coexistam sem problemas, e que não seja necessário escolher ou decidir. Este hiato de desarticulação, de aparente ausência de sentido, pode ser entendido como aquele gerado pelo “juízo estético [que] preenche o papel de ‘pedra de toque’ que sustenta, na monumental arquitetura de Kant, os outros juízos (cognitivos, éticos, racionais)”, explica Rosenfield,⁷³ e sem os quais ele não se torna autenticamente vivo e humano.

3. o humano e seu “ritmo”

A sociedade de massa, ao mudar o estatuto do humano, altera também aquele dos objetos. Dessa situação despontam variadas questões referentes à cultura, por exemplo, perguntando sobre seu papel, e também sobre o mundo, de como ele ficaria sem durabilidade e em constante mudança. Ou, sobre a educação: em que bases as crianças seriam inseridas no mundo se tudo é rápido, consumível e passageiro, enquanto que o passado nada tem a expressar. E ainda, onde buscar respaldo para o pensar, para distinguir o certo e o errado e guiar as ações? Além disso, o que fazer com o tempo vago, de lazer, e de entretenimento, que não é mais necessário ao trabalho? Não entendendo a cultura como sendo o testemunho do espírito que a inspirou, por um lado, e como algo que não é definível por conceitos, por outro, ou seja, prescindindo, inicialmente de explicações racionais, pois há algo que antecede esse momento, sem ocorrer necessariamente uma consciência imediata, como compreender e viver isso? O espírito humano é inquiridor, e pergunta sobre os “por quês” da vida humana, da racionalidade, da liberdade. Sem isso, ele perde o sentido, encerrando-se no meramente biológico, preocupado com a vida e com o trabalho. A cotidianidade expõe sempre novas experiências, e com essas surgem as perguntas. Os fatos demandam pela busca de seu sentido. As representações criadas pela

⁷³ K. ROSENFELD, Coro e diálogo trágicos: matriz das formas de expressão estética, *Estética e arte contemporânea: entre a crise e a crítica*, p. 222. Ela afirma ainda que há um “prazer *sui generis* que distingue a experiência do belo e que se plasma no ‘juízo de gosto puro’, isto é, num saber distinguir e avaliar espontâneo, independentes de determinismos alheios ao prazer estético” (Estéticas clássicas e crítica da arte – impasses, *Revista de artes visuais*, p. 150). No texto “A concepção do ritmo, da linguagem e do tempo nas *Observações de Hölderlin*” (*Lógica e ontologia*, p. 385), ela escreveu que a “surpresa admirativa (*Bewunderung*) constitui o fundamento da vida espiritual”.

mente humana fazem ver e sentir certas distinções que ocorrem antes do conhecimento, iniciando com a sensibilidade. Ao ativar a sensibilidade, as obras da cultura relacionam-se com as idéias racionais, mas há um espaço anterior para a (e de) liberdade que qualificam o humano, distinguindo-o dos outros seres do planeta.

Ao diferenciar o lazer (ócio) e o passatempo (diversão), eles não podem ser confundidos com outras formas históricas de entretenimento. O tempo que a massa “consome” não é uma forma modificada e aperfeiçoada do “pão e circo” (Arendt o cita em CC, 258 como pertencente ao processo biológico). A sociedade romana, que utilizava este artifício, não “estragava” (Cf. CC, 258) os objetos culturais : ela não os modificava, não os mercantilizava. Pelo contrário, foi em Roma que a cultura grega foi preservada e valorizada, mesmo que sem uma uniformidade histórica, ou seja, apresentando nuances em cada período, variando conforme o regime político, e a partir dos interesses do momento, além de adaptada à forma romana de conceber e de vivenciar a cultura. Inclusive, foram os romanos que criaram o termo “cultura”, e ele se relaciona ao cultivo do solo, ao processo de plantação, e diferente do entendimento grego. Para os gregos, extrair da terra os produtos era uma forma violenta para o meio ambiente e penosa para o trabalhador, que por utilizar as mãos era desvalorizado. Para os romanos, em oposição, o preparo da terra, a deposição das sementes, a espera, e a colheita dos produtos era uma espécie de convívio e de respeito mútuo entre o humano e o meio ambiente.

O “pão e circo” foi o artifício utilizado no Governo de Otávio Augusto (em torno de 30 a.C., Época do Principado) e denominado de *Panem et Circensis*, compondo-se da distribuição de trigo, da oferta de dinheiro, e do divertimento público e gratuito ao povo. Anteriormente, em torno de 59 a.C., os anfiteatros passaram a ter uma maior influência na vida romana, apontando para a necessidade de diversão anterior ao desenvolvimento deste recurso como instrumento político. Os espetáculos englobavam as disputas entre pugilistas ou entre gladiadores, as corridas de carros (*bigas*), as disputas entre animais (iniciadas em 11 AC)⁷⁴, assim como entre animais e seres humanos (cristãos, em especial). A principal característica deste divertimento era a crueldade demonstrada pelos espectadores, um grupo heterogêneo de pessoas. A platéia era formada pela população comum, mas também pela aristocracia. Até mesmo os governantes iam assistir aos espetáculos. Segundo alguns

⁷⁴ Cf. M. C. GIORDANI, *História de Roma – Antigüidade Clássica II*, p. 217-222.

historiadores⁷⁵, neste período pode-se constatar que uma possível contrapartida a essa situação foi o crescente interesse por religiões salvadoras. Em resumo, “intensificar a política de *pão e circo* (*Panem et circensis*), [ocorreu] com o objetivo de *desviar a atenção das massas populares* das suas verdadeiras necessidades – terra e trabalho”.⁷⁶ E isso parece comprovar a tese de que a cultura, mesmo que pouco original, neste período e em alguns setores, devido à mistura com a arte Helenística e com a de outros povos conquistados, os egípcios, por exemplo, não era consumida.

Quanto à questão do tempo, aquele que sobra após o labor e o trabalho, ele pode ser utilizado de variadas formas. Uma primeira poderia ser a de desperdiçar o tempo, “jogando-o fora”; ocupando-o sem que disso resultasse algo que não fosse a própria distração (e o próprio termo aponta para a desatenção), que não deixa qualquer resultado após seu término. O entretenimento não é negativo. Ao contrário, ele faz parte da vida humana, e traz satisfação como no “coffee break”, por exemplo. A vida humana, porém, não deve resumir-se a isso. Na segunda, haveria a utilização do tempo em forma de um hiato, como ocorria nas festas de transição de períodos, as quais interrompiam o tempo e o invertiam a partir da troca de papéis, com o uso de máscaras, permitindo o surgimento de sentidos duplos, triplos, na vivência e na forma de viver o cotidiano, permitindo um jogo livre e harmonioso entre a vida da mente e a vida externa.⁷⁷ No primeiro, ocorre uma hipertrofia imaginária e um cansaço renovado, pois a repetição, mesmo na diversão, torna-se tediosa. No segundo, a partir da retirada do ritmo normal, ocorreriam diferenças qualitativas, pois haveria a liberdade de jogar com o tempo, administrando-o ao fazer uma outra coisa, abrindo espaço para o novo e para a atividade livre da imaginação.

A situação gerada na sociedade de massa pode ser entendida a partir da exposição de Gumbrecht⁷⁸: há “uma separação cada vez mais acentuada entre, de um lado, corpos e coisas que nossas cabeças estão experienciando e, de outro, a localização de nossos corpos como base da percepção e da experiência mental”. Isso porque a vida humana precisa do

⁷⁵ Cf. E. M BURNS, *História da civilização ocidental*, vol. 2, p. 239.

⁷⁶ Cf. R. S. L. de AQUINO, et al, *História das sociedades – das comunidades primitivas às sociedades medievais*, p. 245, com grifo dos autores.

⁷⁷ Um exemplo interessante é o exposto por Freud: “é de espantar-nos como o mais misterioso de tudo que estes mesmos selvagens [os aborígenes australianos] realizem orgias sagradas, nas quais precisamente os de graus de parentesco proibido procuram ter relações sexuais – isto é, misterioso a menos que vejamos o contraste como uma explicação da proibição” (*Totem e tabu*, p. 21).

⁷⁸ Op. cit., p. 47.

labor, do trabalho, dos outros seres humanos, e também do ócio e da diversão. Arendt o expôs afirmando que “a verdade é que todos nós precisamos de entretenimento e diversão de alguma forma, visto que somos sujeitos ao grande ciclo vital” (CC, 259). A atividade do labor é indiscutivelmente necessária. O ser humano tem um corpo físico que pertence ao mundo natural, o qual precisa e exige, um tempo que seja gasto com a manutenção da vida biológica e com a confecção de algo (alguma forma de “trabalho”). É natural, então, ao ser humano a necessidade de um tempo “livre” para as atividades não diretamente úteis e não necessariamente obrigatórias: o divertimento e o ócio. Ou seja, além de “gastar” (“matar”) o tempo é necessário incorporá-lo a um circuito humano, permitindo um espaço para ser ocupado na vida pública e política, e também no lazer. Este lazer poderá ser mais corpóreo, um jogo de futebol, ou intelectual, em uma leitura, por exemplo, ou envolvendo a ambos, como no trabalho voluntário.

Como não há o tempo dedicado ao ócio (às atividades não “sérias”, ou *nec-otium*), o sentimento atual é de uma estranheza consigo, com a vida e com o mundo. Ou seja, as pessoas foram beneficiadas com a legislação social e trabalham menos horas por dia, e menos dias por semana. Com isso pareceria que elas deveriam sentir-se bem, pois esses avanços foram difíceis de obter: o movimento trabalhista lutou anos, com greves, manifestações, ganhos e perdas, enfim, sacrifícios que deveriam ser usufruídos após a conquista. A experiência não demonstra isso: as pessoas acabam por se envolver em novas rotinas, se cansam até nos momentos de descanso; entendiam-se nos finais de semana; ficam depressivas nas épocas de festividades, como na passagem de ano; suicidam-se por não vislumbrar saídas ou buscar ajuda.

Mesmo variando de país para país, e muitas vezes naqueles que o “estado de bem-estar social” está vigendo melhor, os jovens não têm esperança, estão angustiados. Se ocorresse o oposto, ou seja, se os jovens dos países periféricos e pobres apresentassem essas características, seria compreensível, pois a situação o explicaria. Como o que ocorre é o inverso, pode-se perceber que há algo que mudou. Quando se observa o passado, sem telefone, televisão, Internet, se questiona o que eles faziam, de como passavam o tempo. Tal questionamento cresce ao lembrar que as escolas e cursos também são eventos recentes. Nesse momento tomam vulto as explicações de pensadores como Hölderlin, Nietzsche e Heidegger, em especial, que perceberam que o ser humano foi expropriado de algo que lhe

é imprescindível, chamando isso de “ritmo”, de “dionisíaco”, de “ser” (respectivamente). Hegel, nessa mesma perspectiva, porém cronologicamente anterior a eles, escreveu que “a repetição informe do idêntico, apenas aplicado de fora a materiais diversos, obtendo assim uma aparência tediosa de diversidade”⁷⁹ não permite ao espírito realizar os movimentos que ele necessita.

A vida humana possui um “ritmo”⁸⁰, pois está no tempo e apresenta um movimento. Os “lapsos”, no tempo e no movimento contínuo, permitem momentos de distanciamento do cotidiano e do convencional, pois a vida humana é histórica (com início e fim), e por isso, podendo ser concebida como linear, necessitando da possibilidade do novo que a ação humana pode realizar. O tempo linear é uma criação humana baseada na percepção de fluidez do tempo, distinguindo o humano dos demais animais que habitam o planeta. O homem, observado em sua vida singular, vive em um tempo histórico que, apesar da similaridade com o tempo natural (inicia com o nascimento, comporta o desenvolvimento e finda na morte – cfe. EF, 8), permite, a partir da ação, o surgimento e a efetivação de atividades que o diferenciam, como a cultura, a política, a elaboração de instrumentos e a transformação da natureza. O tempo linear “toca” ou “corta”, por várias vezes, a linha circular de tempo biológico, natural e cíclico, através de atitudes que o ser humano, em conjunto ou mesmo sozinho, engendra, entende Arendt (Cfe. EP, 72).

Conceber a história como um processo sem lacunas, paradas, novos inícios, seria negar o essencial nela: que os seus sujeitos podem ser atores pelo seu agir, e, portanto, autônomos.⁸¹ Segundo Arendt, “os processos históricos são criados e constantemente interrompidos pela iniciativa humana, pelo *initium* que é o homem enquanto ser que age” (EP, 219)⁸², momento em que ela ressalta a importância da novidade, não deixando que o acontecimento inédito se “perca” em um contínuo temporal, ou que seja encaixado em uma

⁷⁹ FE, § 15, p. 33.

⁸⁰ É interessante assinalar que a palavra “arte” possui uma possível origem grega: *arthron*, significando justa adequação, harmonia; derivando dessa, então, os termos ritmo e aritmética.

Quanto ao tempo cíclico, há, na vida humana, momentos de movimento, como no labor: o trabalho, o repouso, a manutenção do corpo (a higiene, entre outros), o consumo. Nesse contexto, os deuses, junto à natureza, pelo seu estatuto, também possuem um tempo cíclico. Arendt explica o tempo retilíneo, por exemplo, em EP, p. 71 (no texto: o conceito de História – antigo e moderno).

⁸¹ Cf. A. M. ROVIELLO, *Sens commun et modernité chez Hannah Arendt*, p. 114.

⁸² Aqui desponta o valor da natalidade como categoria política, pois os “novos” seres que nascem são como novos inícios no mundo, permitindo a alteração ou mesmo a continuação da situação vigente (cfe. EP, p. 92-93 - O conceito de História – antigo e moderno, por exemplo, e S. M. SCHIO, *Hannah Arendt: história e liberdade* (da ação à reflexão), p. 172-174).

seqüência ininterrupta. Subjetivamente, o tempo pode ser percebido como linear, porém, segundo Arendt, no momento presente o tempo apresenta a possibilidade de ter seus rumos alterados. Esta possibilidade é constante, devido à ação humana, e “somente quando algo irrevogável aconteceu é que podemos retrair sua história. O acontecimento ilumina o próprio passado; jamais pode ser deduzido dele”, afirmou ela (DP, 49). A temporalidade é percebida pelos homens através da capacidade que eles têm de recordar.⁸³ A memória, então, é imprescindível à história. Os fatos guardados na memória são aqueles que chamaram a atenção, que têm um significado, ou que foram importantes. Em um tempo repetitivo não há espaço para eventos singulares.

Para alterar a percepção sobre o modo humano de viver foi necessário modificar algo de estrutural, de profundo e íntimo, de originário do ser humano, adequando-o, assim, às necessidades da nova forma de viver, em especial do produzir. E isso não foi feito via ideologia, como comumente é explicado. A manutenção do equilíbrio humano é um desafio para a existência humana. Para K. Rosenfield, “a noção do ‘ritmo’ poderia assim ser vista como formulação teórica de um elo que vincule (além de distinguir) a experiência e a idéia, entre a intuição sensível e a intelectual”.⁸⁴ Nesse viés, “o ritmo cria verdadeiramente aquela co-presença de todos os momentos, ele sustenta nosso reconhecimento do ‘todo acabado’ (*holos*) subtraído ao tempo da sucessão” (idem, p. 381). Quando as tarefas e o tempo livre são executados no mesmo ritmo, do trabalho, da pressa, dos resultados, do *status*, “o originário, o fundo oculto de toda natureza não pode manifestar-se na sua força insustentável (isto é, insustentável ao homem), pois esta força é uma ‘natureza hostil ao homem’ e não encontra um signo adequado na linguagem humana. Assim ela manifesta-se no modo de ser que lhe é próprio: através do efeito devastador” (ibidem, p. 384). E esses efeitos têm sido percebidos, pois há o cansaço, o enfado, o desânimo, o uso de drogas, ora estimulantes, ora depressivas, que apontam para “algo que está errado”. O que ocorre é a hipertrofia imaginária, pois o “mundo moderno é pernicioso porque suprime esses espaços

⁸³ Para Arendt (EP, 74 - O conceito de História – antigo e moderno), uma das tarefas de poetas e historiadores é fazer algo perdurar na recordação.

⁸⁴ A concepção do ritmo, da linguagem e do tempo nas ‘Observações de Hölderlin’, *Lógica e ontologia*, p. 371, com grifo da autora. A tragédia como passagem de sentidos limitados para o absoluto, também é tratada na p. 371. Quanto à questão do lazer e do divertimento, e a discussão recaindo sobre o conceito de tempo, e deste para o da necessidade humana de espaço no qual haja o vivenciar de um ritmo diferente de vida, veja-se K. Rosenfield, *Antígona, de Sófocles à Hölderlin* (por uma filosofia “trágica” da literatura), p. 346-353.

intermediários em que se poderia resguardar a imaginação, o bom senso, na verdade, o sentido, simplesmente”, explica Vetö.⁸⁵

Outra possível forma de expor esse sintoma é a utilizado por Arendt, que cita Kafka⁸⁶. Segundo ela,⁸⁷ o tema central, presente nas obras desse autor, é o mundo, enquanto máquina funcional. E o personagem principal é o homem que se volta contra essa máquina. Porém, este homem é o representante de “homens em geral” (TC, 113), em uma sociedade anormal, com julgamentos insanos e com regras que levam à ruína, o que é explícito, em especial, na obra *O Processo (Der Prozess, 1914)* devido à crítica que o autor tece às formas burocráticas implantadas no governo austríaco pré-Primeira Guerra Mundial, e que pode ser resumido da seguinte forma: “A potência da burocracia fazia com que a interpretação da lei se tornasse um instrumento de ilegalidade, na qual persistia a incapacidade de agir dos intérpretes da lei, o que era compensada por um automatismo absurdo, em si mesmo, da hierarquia inferior dos funcionários aos quais era deixado todo o poder de decisão”.⁸⁸

O personagem de Kafka é um homem normal, que certa manhã é detido, depois preso, processado, condenado e morto sem conseguir saber o motivo da acusação, ou quem o acusou. Isso porque há um conjunto de funcionários, de hierarquias, de departamentos e de documentos que ele não consegue desvendar, e que não lhe permitem defender-se. Neste contexto não há como lutar nem pelo mínimo, pela cidadania e pelos direitos na vida pública (cfe. TC, 104), sequer pelo amor, pelo trabalho, pela amizade na vida privada (idem, p. 105). Arendt, junto a Kafka, pergunta: “como julgar sadiamente em tais condições?” (p.106). Uma possível resposta seria a de “não se submeter à aparente necessidade” (p. 107), pois os indivíduos que se submetem tornam-se “instrumentos de destruição ativa” (p. 109), tendo em vista que “a função devorou a vida privada do interessado” (p. 112).

⁸⁵ M. VETÖ, op. cit., p. 85.

⁸⁶ Cfe. TC, p. 95-121, em especial a p. 107: “Coïncide de façon inquietante avec la structure de la réalité que nous sommes contraints d’endurer. La grandeur de son art reside dans le fait qu’aujourd’hui encore il continue à nous bouleverser”.

⁸⁷ Cfe. TC, p. 112. Esse tema é recorrente em Kafka.

⁸⁸ H. ARENDT, TC, 102. La toute-puissance de la bureaucratie impliquait que l’interprétation de la loi devienne un instrument de l’illégalité où l’incapacité persistante à agir des interprètes de la loi était compensée par l’automatisme absurde en soi de la hiérarchie inférieure des fonctionnaires auxquels on laissait tout pouvoir de décision.

A situação, exposta ficcionalmente por Kafka, na obra *O Castelo* (*Das schloss*), retoma a questão arendtiana do “mal banal”, pois o personagem de Kafka, o Sr. Josef K., precisava “se adaptar à situação”, pois “‘o mundo é assim’, ‘assim é a ordem do mundo’” (TC, 99), não existindo opiniões, questionamentos, apenas necessidades. A principal necessidade, contudo, é a da manutenção do sistema. Mesmo que alguns indivíduos apóiem⁸⁹ o *status quo* (seja por interesse, seja por ignorância), e que alguns poucos sejam contra, o sistema continua a existir, e a reproduzir-se. As características dessa sociedade são o automatismo, o arbitrário, as mentiras que a “necessidade” precisa. Some-se a isso a submissão, o não-questionamento sobre a culpa ou a inocência, do certo ou do errado, pois parece que “nenhum homem é absolutamente inocente”, isto é, há uma “culpabilidade humana geral”, ocorre o “funcionamento da máquina burocrática maligna”, como o demonstrara Nietzsche, a qual “o educará, o moldará até que ele se adapte e que seja capaz de jogar mais ou menos bem o papel que se espera dele, no mundo da necessidade, da injustiça e da mentira”.⁹⁰

Para que a maioria da população aceite a situação que Kafka tematiza, algo de importante foi-lhe extraído. Esse algo é uma qualidade quase indiscernível, que normalmente não se deixa captar e expor por determinações discursivas, mas que, para compreendê-la pode-se fazer uma analogia com seu uso na métrica ou na música, por isso denominado de “ritmo”. Esse conceito pode ser transposto desses âmbitos para o do “pensamento, cujos elementos são representações, sentimentos e raciocínios”,⁹¹ proximidade que Arendt apontara entre o ritmo, presente na poesia, a memória e o pensamento (em CH, p. 191). O conceito de ritmo permite considerar a linguagem não do ponto de vista da definição fixa, mas de um “harmonioso conjugar-se com todas as coisas”.⁹² A linguagem e o tempo, assim podem ser entendidas sob dois ângulos: o do sentido humano e relativo, em que a linguagem é um instrumento de pensamentos determinados e de atos comunicativos; e de uma dimensão absoluta, em que ela “permanece inacessível ao entendimento (...) pode[ndo] somente ser adivinhada,

⁸⁹ Em TC, 103, Arendt explica que a “élite et avant-garde était étritement liée à cet ordre du monde”.

⁹⁰ Cfe. TC, p. 100. “Aucun homme n’est absolument innocent”, isto é, há uma “culpabilité humaine générale” (p. 101). Ainda em TC, 101: “le fonctionnement de la machine bureaucratique maligne” e “l’‘éduquera’, le modifiera et le façonnera jusqu’à ce qu’il s’adapte et soit capable de jouer plus ou moins bien le rôle qu’on attend de lui dans le monde de la nécessité, de l’injustice et du mensonge”.

⁹¹ K. ROSENFELD, op. cit., p. 371.

⁹² Idem, p. 373.

obscuramente entrevista” (p. 370). O ritmo faz surgir uma conexão mais abrangente porque provoca uma dupla experiência, e com ela, o conceito de ritmo não permite que seja perdida a experiência humana e empírica da “história como esforço (vão) de compreender/apanhar o absoluto [o todo] através dos vínculos que o entendimento introduz entre os momentos sucessivos do passado” (p. 380).

O Romantismo apontou, no final do séc. XVIII e início do XIX, para problemas dos fundamentos, dos critérios, das categorias, e dos princípios não-absolutos apontando para valores igualmente relativos, para as exacerbações do auto-reconhecimento. As soluções escolhidas por eles, entretanto, foram opostas aos ideais políticos de Arendt: eles voltaram-se para o devaneio, para a natureza intocada, para a melancolia e para a apatia política.⁹³ Apesar disso, o cenário foi bem entendido por eles. Hölderlin, por exemplo, e segundo K. Rosenfield,⁹⁴ entrevista “uma outra cena onde as categorias que nos são familiares oscilam, caem e desmoronam”. Ainda segundo ela (p. 74), “trata-se, então, para nós de reencontrar nossa faísca viva, nosso fogo, nosso *pathos* – o outro da nossa inclinação natural” para que o humano possa ser vivido em plenitude.

Em Hegel também há o movimento, exposto especulativamente na dialética: “não é o conceito, mas o êxtase, não é a necessidade fria e metódica da Coisa que deve constituir a força que sustém e transmite a riqueza da substância, mas sim o entusiasmo abrasador”.⁹⁵ Para Pertille⁹⁶, a questão da linguagem, em Hegel, está presente desde seus primeiros escritos com notáveis influências gregas, em que, por meio do “delírio báquico”⁹⁷, ele buscava o sentido da verdade, do mistério. Utilizando, porém, apenas palavras não é possível atingir a verdade do enigma. Se existem limites para a expressão do sentido, isso não implica em uma relação de descrença para com a linguagem como tal, mas com uma

⁹³ Essa mentalidade possui uma origem histórica. Tendo em vista que Frederico II (1712-1786), o “Déspota Esclarecido da Prússia”, dedicava-se verdadeiramente aos afazeres estatais. Em contrapartida, ele exigia que os súditos não interviessem na política prussiana, e o pensamento individual seguiu na mesma direção. Ou melhor, a expressão da cultura voltou-se para temas de interiorização do ser humano.

⁹⁴ *A linguagem liberada*, p. 69.

⁹⁵ FE, Prefácio, § 7, p. 29.

⁹⁶ *Faculdade do Espírito e riqueza material* – face e verso do conceito “Vermögen” na filosofia de Hegel, p. 46. Na mesma página, o autor expôs que além da amizade entre os pensadores, havia um certo parentesco entre as idéias de Hegel e Hölderlin, demonstradas pela significativa incursão de Hegel no terreno da poesia, com seu poema *Elêusis*, dedicado a Hölderlin, em agosto de 1796, por exemplo.

⁹⁷ Cfe. FE, § 47, p. 53. Nos termos do autor: “o verdadeiro é assim o delírio báquico [*bachantische Taumel*, LV-LVIII, 5, p. 35, no orig. alemão], onde não há membro que não esteja ébrio; e porque cada membro, ao separar-se, também imediatamente se dissolve, esse delírio é ao mesmo tempo repouso translúcido e simples”.

determinada maneira de usar a linguagem, no conhecimento (*Verstand*) que a restringe. Frente a isso, Hegel pretende que a filosofia desenvolva o tema por meio de uma linguagem que amplie seus limites através de um movimento de expansão do sentido “por camadas”, o qual envolveria um incontornável caráter de musicalidade. O objetivo, então, deveria ser o de captar o pensamento em movimento (*Vernunft*), o que faz com que, em última análise, a possibilidade de uma expressão filosófica esteja ao nível da estética.⁹⁸ Em Heidegger,⁹⁹ esse contexto aparece quando a filosofia é concebida como uma “dança viva”.

Em cada ser humano há a possibilidade de superar a consciência apenas intelectual, exigindo “ecos e timbres emocionais que devem ser vistos como um saber implícito”,¹⁰⁰ que aponte para outras trajetórias de vida. Essa consciência permite uma modificação efetiva e na qual a percepção torna-se perspicaz aos detalhes, aos diversos níveis de significação, indo além da consciência cognitiva, pois “escuta” o mundo para além das intenções deliberadas. Quando essas “redes de significação paralelas” são captadas, ocorre a surpresa admirativa, a vida espiritual e o equilíbrio, tornando o indivíduo mais apto para julgar. Essa postura pode expô-lo ao “risco” de ser projetado para longe de si mesmo, para fora daquilo que “todo mundo faz”, mostrando o exterior da “grade de interpretação social” e apontando para outras possibilidades de pensar, agir e viver. Para que isso “não” ocorra, o tempo precisa ser estéril: ele é “matado” na sociedade de massa para que não ocorra um outro ritmo, mas um tempo sem ritmo. Sem ele, não são mais marcadas as diferenças qualitativas, pois sua extração abole o “sentido vivo”, no qual não há mais a liberdade de jogar com os períodos, administrando-os, podendo “fazer uma outra coisa”. Sem o abalo que elimine as convicções normais, o ritmo humano, que é interno e originário, é deslocado do natural para o artificial, passando a ser imposto e de difícil compreensão, pois

desenraizados, agitados num mundo em que não são mais organicamente integrados, os homens são privados dessa segurança que lhes permitiria “se discernir” e se reencontrar em um universo em mudança contínua. Doravante incapazes de suportar o caráter acidental e incompreensível desse mundo em constante desordem, esses milhões de indivíduos que constituem a massa moderna aspiram apenas a escapar para esse paraíso artificial que seria um universo completamente coerente, explica Vetö.¹⁰¹

⁹⁸ Cfe. J. P. PERTILLE, op. cit., p. 49.

⁹⁹ *Introdução à metafísica*, p. 108.

¹⁰⁰ K. ROSENFELD, op. cit, p. 372.

¹⁰¹ Op. cit., p. 85.

Para manter e transmitir uma forma particular de se organizar, é preciso uma disposição física e espiritual que “cimente” as relações, seja entre indivíduos, seja com o trabalho, o esporte, a religião, a política, entre outras, e para tal deve haver alguma forma de “adesão” individual.

4. o artista e a sociedade

Por outro lado, pode-se aventar a possibilidade de outras formas sociais de pensar e de viver contraposta àquela vivida no cotidiano, denominado normal. Uma forma cultural, por exemplo, levada a cabo pelos artistas. Mas esta pode resultar em hostilidades ainda mais acentuadas entre o indivíduo (o artista) e a sociedade, gerando formas mais complexas de arte. No contexto de uma sociedade que destrói os objetos culturais ou os padroniza, Arendt afirma que “o derradeiro indivíduo que restou na sociedade de massa foi o ‘artista’ e o gênio”.¹⁰² Ambos não são entendidos em sua subjetividade, com estados sociais, psicológicos, próprios, mas como aqueles que pesquisam, que registram e testemunham “aquilo” ou “algo” que a humanidade viveu, sentiu, construiu e deixou no decorrer do tempo. Segundo ela, “os homens que agem e falam precisam da ajuda do *homo faber* em sua mais alta capacidade, isto é, da ajuda do artista, de poetas e historiógrafos, de escritores e construtores de monumentos, pois, sem eles, o único produto de sua atividade, a história que eles vivem e encenam não poderia sobreviver” (CH, 187). Os artistas, ao elaborarem uma obra, são fabricantes e se organizam como tais, a partir de técnicas, de materiais, de meios e fins, pois esses são imprescindíveis na construção do mundo humano. Enquanto ser humano, em contrapartida, ele precisa ser um cidadão, abandonando os critérios do obrar e adotando aqueles do agir.

O artista, como pessoa singular e única, para possuir algum espaço, para obter benefícios, pode aderir às normas sociais vigentes. Mas ele pode voltar-se contra ela, para não se sentir preso às regras e leis, e contrapor-se à ela, pois ela o “oprime”, restringe sua liberdade, o coage a agir de maneira pré-determinada. No embate, o artista sobrevive por conseguir fazer algo, os “objetos que toda civilização deixa atrás de si como a quintessência

¹⁰² CC, 252. Em HS, 12, Arendt escreveu: “No nosso século até mesmo o gênio só se conseguiu desenvolver em conflito com o mundo e com o domínio público”.

e o testemunho duradouro do espírito” (CC, 252) da humanidade. A “rebelião” do artista¹⁰³ contra a sociedade é demonstrada através das diversas tentativas de fazer arte de forma diferente, como atestam o Cubismo ou o Impressionismo (figura 1), por exemplo. Estes movimentos expuseram a não aceitação da nova função da cultura que a sociedade burguesa queria lhes impor e a forçar a aceitar. Se eles aderissem, os seus objetos passariam a ser uma mercadoria, servindo a finalidades diferentes daquelas de objeto e arte e de cultura, e perderiam o significado original que somente a arte autêntica lhes confere.

O artista, assim como o intelectual, pode aderir à “boa sociedade”, à “sociedade burguesa”, por meio de um “tagarelismo refinado”, nos termos de Arendt¹⁰⁴; ou mesmo à “sociedade de massa”, produzindo aquilo que é vendável e lucrativo. Na História humana sempre houve aqueles que aderiram ao poder vigente e eternizaram seus gestores pela pintura, pela escultura e pelas outras formas de arte.¹⁰⁵ Mas há os movimentos artísticos, que, mesmo com curta duração, como a história de cada um demonstra, revelam uma revolta contra a cultura estabelecida. Esses movimentos expõem características, sentimentos, muitas vezes não bem decodificados pelas pessoas, as quais os vivenciam enquanto um mal-estar obscuro, e não como um sinal de que “algo está fora de ordem”.¹⁰⁶

Ao constituírem ou aderirem aos movimentos artísticos, os artistas revoltaram-se contra a padronização do belo, do bom, do certo, ou seja, de que a sociedade, ou um grupo social, imponha os critérios para a expressão e para o julgamento da arte ou dos objetos culturais. A rebelião do artista demonstra, por suas obras, a indignação com aqueles que querem escolher e impor valores, pois esta é uma forma de decidir e infligir a “grade de interpretação” para o mundo humano ser compreendido e vivido. Um interessante contra-argumento a ser elencado contra os movimentos seria o de que a “massa” não compreende a arte e (o propósito d)os artistas do séc. XX, em especial. Pode-se replicar que essa é uma reação positiva no sentido de que qualquer demonstração de resposta ao estímulo artístico é um sinal de que “algo” foi percebido, que houve um retorno (um *pathos*), mesmo que

¹⁰³ Rebelião demonstrada, segundo Arendt, pelo Movimento de Arte Moderna (Cf. CC, 249 e 253 - figura 2), e pela recusa de afastar-se da realidade e passar a fazer e a dizer coisas sem sentido (idem, p. 254).

¹⁰⁴ CC, 254. Também em HS, p. 9.

¹⁰⁵ Um exemplo é Petrus Paulus Rubens (1577-1640) que retratou Maria de Médicis, rainha francesa que o mantinha na Corte e o recompensava pelas belas imagens que retratavam sua vida (figura 3).

¹⁰⁶ Segundo Y. MICHAUD, op. cit., 151, “la fracture sociale est aussi une fracture culturelle”.

difuso. E assim, o intento do artista foi alcançado, mesmo que parcialmente. O contrário seria a indiferença, amplamente vivenciada na sociedade de massa.

Apesar da reação dos artistas, a “crise na cultura” não tem origem com eles. Pelo contrário, parece natural, desde os gregos (Cf. CC, 269), valorizar a arte e desprezar o artista. A atividade de produção da obra não pertence à vida pública e política, mas à do trabalho. A fabricação implica meios e fins. Os instrumentos e o próprio produtor orientam-se por um processo que visam a um produto final. Além disso, a concepção fabril é dirigida pela utilidade, pela funcionalidade, o que contraria a mentalidade política, voltada para o aparecer, para a fala e para a ação. Se os padrões da fabricação forem voltados para o âmbito político e público, as obras de arte, que precisam aparecer para cumprir a sua função de serem “belas” (mesmo que feias, pois o contrário do belo é o repugnante), passarão a ser medidas por valores de mercado, degenerarão e carregarão consigo a política, na perspectiva arendtiana, pois o seu estatuto seria modificado, e elas perderiam o significado original e originário. Segundo ela, então, a “crise” instala-se na cultura quando ela recebeu dos “filisteus” e da sociedade de massa, uma conotação de mercadoria e de consumo, e passou do âmbito da política para o da produção, como sendo apenas fruto do trabalho (cfe. CC, 269-271).

Neste sentido, é preciso não esquecer que a educação, o aperfeiçoamento pessoal, qualquer finalidade, como a troca, a venda, o status, assim como “tapar um buraco na parede” (CC, 255), são secundários aos objetos culturais. O seu valor reside, além do aparecer e serem belos, no significado que possuem, tanto enquanto objetos concretos, quanto de testemunho da espécie humana no mundo e no tempo. Eles chamam a atenção do espectador, emocionando-o, pela sua beleza, pela sua durabilidade no tempo, pela distância que o seu aparecer exige, e também pela liberdade que eles permitem ao observador, sem negligenciar o pertencimento a um mundo que transcende o “agora”. A perda do mundo,¹⁰⁷ do espaço para o aparecer, do “parar”, do distinguir-se, segundo Arendt, é a barbárie (Cf. HS, 12-13).

Para ela, o termo “bárbaro” recebe uma conceituação diferente daquela que ele possuiu ao longo da História. Brevemente, pode-se afirmar que “bárbaro” era o indivíduo

¹⁰⁷ Em EF, p. 1, Arendt escreveu que o homem é o autor do artifício humano que é chamado de mundo. M. HEIDEGGER (*A origem da obra de arte*), trata do “mundo”, p. 34, 44 e 61, por exemplo.

que não participava da cultura dominante.¹⁰⁸ Para Arendt, em contrapartida, o termo designa aquele que não convive com o seu semelhante, ou que não sabe fazê-lo, isto é, não conversa, sequer ouve; que não se comporta como convém. Neste sentido, um mundo inumano é aquele em que as pessoas não trocam opiniões, pois não há um espaço (cronológico, físico e psicológico) para isso. Tornar o mundo humano, então, será possuir um “onde”, um “quando” e um “por que” falar sobre os acontecimentos, sobre os assuntos comuns, e também sobre si mesmo, para assim aprender a “ser humano” (Cf. HS, 36). Conversar, entretanto, não é simplesmente falar, ou buscar “vencer” a discussão porque tem “razão”; de estar correto nas opiniões possuídas, sequer de ocupar toda a cena, sendo o centro das atenções.

Buscar e obter certezas são preocupações científicas, acredita a Autora¹⁰⁹. A ciência, neste sentido, também é uma maneira humana de estar no mundo. Contudo, em suas explicações e modelos, embora haja beleza, há a busca de solucionar problemas imediatos e de obter verdades, o que não é o objetivo da convivência humana política. Quando a preocupação for com o mundo dos humanos, no sentido de manutenção, entre outras tarefas, e não de explicações causais aos acontecimentos, e da resolução de questões via experimentação, a busca da verdade cede lugar à colocação de opiniões para a obtenção da melhor solução ou interpretação para a questão. E será através do diálogo entre iguais, e sem coação, que o mundo será humanizado, escreveu Arendt (cfe. HS, 42). E esta é uma primeira e mais básica e imprescindível acepção do humano.

¹⁰⁸ O termo “bárbaro” possui origem grega (*bárbaros*), e significava “com barba”, oposto aos polidos habitantes da *polis*. No latim, pouco foi modificado (*Barbaru*). A palavra, originariamente, significava alguém que não falava a língua grega. Em Roma, eram considerados bárbaros aqueles que não falavam nem o grego, nem o latim. Um pouco depois, na época do Império (em Roma), o termo passou a ter uma conotação geográfica: aquelas pessoas que habitavam fora das fronteiras romanas. Nesse período, o termo comportava, porém, um aspecto cultural: quem não possuía a cultura romana. Nesse sentido, é interessante ressaltar que mesmo as culturas mais antigas e desenvolvidas, como, por exemplo, os persas, eram considerados bárbaros.

As sociedades bárbaras (os povos de origem germânica, eslava ou tártaro-mongol, que migraram para a Europa a partir do séc I a.C.) eram pré-literárias; a sua economia baseava-se no pastoreio nômade e em uma agricultura itinerante; habitavam em aldeias, com organização tribal e com instituições políticas primitivas. (Cfe. S. F. MEDINA, *História da Civilização*, Porto Alegre: Globo, 1979, p. 35). Atualmente o termo denota o indivíduo sem civilização; selvagem, rude, inculto e até cruel, desumano.

¹⁰⁹ Por exemplo, em HS, 39.

II - A cultura, a estética e a arte

A dissimulação da textura pode, em todo caso, levar séculos para desfazer seu pano. O pano envolvendo o pano. Séculos para desfazer o pano. Reconstituindo-o, também, como um organismo. Regenerando indefinidamente seu próprio tecido por detrás do traço cortante, a decisão de cada leitura.¹¹⁰

De uma forma geral, a cultura, em seu sentido original de fator distintivo entre o humano e o animal, de criação do espírito humano, pode propiciar uma alteração qualitativa no ser humano: um entrever mais hábil, mais sensível aos detalhes, às distinções, aos gestos, instituindo uma distância que permite um espaço privilegiado, sem obrigações, sem regras para o pensar, o julgar e o agir. Assim entendida, a cultura passa a ser a portadora de novas possibilidades, seja para a participação, seja na compreensão da realidade, pois deixa a imaginação livre, a criatividade e a espontaneidade sem amarras conceituais, sociais ou morais. Perspectivas variadas e diferentes são vislumbradas, pois a cultura abre possibilidades para experiências estéticas indispensáveis a uma vida humana que se pretende plena. Os parâmetros que a estética disponibiliza motivaram Arendt, objetivando tratar do juízo político, a adentrar na questão da cultura, da arte e da estética. Ela retoma a problemática a partir dos acontecimentos vivenciados no Período Nazista¹¹¹. Isto é, no Nazismo, a cultura foi deslocada do lugar que lhe deveria ser habitual: de expressão livre, de portadora de conteúdos, de objeto de contemplação, e até de aperfeiçoamento pessoal,

¹¹⁰ J. DERRIDA, *A Farmácia de Platão*, p. 7.

¹¹¹ Na Alemanha, no Período entre guerras, foi permitido ao Partido Nacional Socialista chegar ao poder porque a situação vivida mesclava vários fatores: das conseqüências econômicas, militares e psicológicas oriundas da I Guerra (ou seja, o sentimento de derrota e de humilhação e a busca de explicações e de culpados para explicar os fatos ocorridos), o desemprego, a pobreza, a inflação, aliadas ao novo cenário mundial, com a ascensão dos Estados Unidos, o surgimento da União Soviética, o aparecimento de múltiplos e diversos partidos políticos e ideológicos, até o fim do *Reich* com o surgimento da República de Weimar. A partir dessa conjunção surgiu, na sociedade alemã, uma espécie de governo que parecia permitir aos cidadãos o retorno a uma vida normal e digna. O Partido Nazista fazia uso de uma oratória ufanista, visando restabelecer a auto-estima germânica, o retorno ao trabalho, a reconstrução do país. Entretanto, por trás dos palanques nos quais Hitler falava, havia a propaganda, os verdadeiros objetivos e as atitudes dos dirigentes do Partido.

ela passou a expressar os ideais do Regime, assim como o de facilitar a adesão a eles. Em outros termos, ela se tornou um “instrumento” para a criação de uma maneira “específica” de compreender e de agir no mundo.

Mesmo que o objetivo não seja o de explicar o Nazismo, ele forneceu a base para as reflexões de Arendt. O Nacional Socialismo representou, para a população alemã, a possibilidade do retorno à paz, ao trabalho, à dignidade. Para tanto, erigiu um clima de tranqüilidade, em um primeiro plano, mas que escondia as transformações na mentalidade das pessoas, pois elas abdicaram, delegando aos membros do governo, a definição do certo e do errado, do melhor e do pior, no que deveriam acreditar e de como comportar-se. Surgiu algo como um vácuo, ou uma indefinição do que seja a condição e a finalidade da vida humana, a qual tornou-se flexível, plástica, adaptável aos comandos dos superiores, de Hitler, em especial. Essa terceira natureza humana (junto à natureza, propriamente dita, e a cultura, tida, às vezes, como segunda natureza), ou não-natureza, abriu a possibilidade da ocorrência do que, notoriamente após o final da Segunda Guerra, deixou os habitantes do planeta perplexos: as deportações sistematicamente organizadas, os campos de concentração e de extermínio, a enorme máquina de guerra e de morte que se havia erguido, tanto na Alemanha como em outros países da Europa e do Globo, na Ásia, por exemplo, com o assassinato dos povos indesejados, os mandchus.¹¹²

Neste cenário, e partindo de uma concepção positiva de cultura, Arendt a entendeu como uma potencial fonte de reativação do espírito, em especial do julgar, e de retomada do humanismo. Ela estava ciente de que, com o Nazismo, uma parte da cultura foi “esmagada” e distorcida pela máquina ideológica, fazendo com que o culto, o mito e o símbolo, até então vigentes, e que embasavam a sociedade de origem germânica, recebessem novas significações e funções. A educação Nazista, por exemplo, alicerçou-se em crenças oriundas das diretrizes do partido, as quais divergiam das esperanças de Schiller

¹¹² Este tema foi demonstrado, por exemplo, no filme *O último imperador* (Direção de Bernardo Bertolucci, produção de Jeremy Thomas, com John Lone, Joan Chen, Peter O'Toole, China [Pequin, Dalian, Changchun e Cidade Proibida] e Mandchúria, 1997).

Quanto às “fábricas de morte” na Alemanha há um artigo de C. MIRANDA et al (Auschwitz, a indústria da morte, Revista *Superinteressante*, ed. 243, set/2007, p. 62-72) que demonstra que os extermínios realizados pelos nazistas “foram o resultado de um trabalho planejado, disciplinado e eficiente” (p. 63). A. DUARTE de Macedo (Heidegger, a essência da técnica e as fábricas da morte: notas sobre uma questão controversa. OLIVEIRA, Nythamar F. de; SOUZA, Ricardo T. de, *Fenomenologia hoje: existência, ser e sentido no limiar do séc. XXI*) analisa a questão sob o enfoque da Filosofia Política e das concepções heideggerianas. (Figura 4)

(em especial na obra *A educação estética do homem*), quando este apregoava o papel educativo e humanizante do ensino.

A arte, neste sistema de governo, não escapou às exigências de “embelezar” o mundo a partir de uma certa concepção deste. Hitler incentivava os artistas, pintores, escultores, também os literatos e arquitetos, comprando as suas obras e fazendo encomendas.¹¹³ Porém, as obras eram padronizadas, homogêneas: glorificavam o passado germânico e grego através de modelos (animais ou humanos) perfeitos, harmônicos, “bonitos”, seguindo as diretrizes ditadas pelo Führer. O diferente, o disforme, o feio, as inovações, ou outras formas de fazer e de conceber a arte (os movimentos artísticos) eram considerados como “arte degenerada”, e suas obras foram descartadas e destruídas (figura 5).

Como resultado dessa situação, mesmo em outros países, e com o passar dos anos, a cultura, a arte, e mesmo a estética, são recebidas e concebidas com ressalvas.¹¹⁴ Os receios relacionavam-se a sua função, objetivos, procedência, entre outros. Isso porque o Nazismo apontou para a possibilidade de adoção de uma “cultura deturpada”, apesar de aparentemente normal, mas pervertida e portadora de potencial para o mal banal, e a qual foi incorporada, e ao mesmo tempo expressa, na arte. As regras que vigiam em nível social, legal, político e econômico foram aplicadas também ao ensino, ao esporte e à arte, atingindo a cultura em geral. E nessa conjuntura singular, tanto os fatos, quanto a novidade que se faziam presentes, serviram como reforço à “grade de interpretação” do mundo que o Nazismo impunha.

No Nazismo, à “grade de interpretação lógica” associou-se uma fluidez moral (do “não matarás” à aceitação da discriminação e do extermínio) e uma fixidez em formalismos vazios (clichês, ordens superiores). Os fatos foram encadeados coerentemente, sem qualquer espaço para o inédito, “aprisionando” a sensibilidade, levando ao uso de “chavões” sem qualquer reflexão prévia, à observância de regramentos que conduziram à aceitação de novos padrões, e mesmo à inversão dos anteriormente seguidos, como o da

¹¹³ Cfe. C. SCHROEDER, *12 ans auprès d'Hitler* (1933-1945) – la secrétaire privée d'Hitler témoigne, p. 56; e o filme *Arquitetura da destruição*.

¹¹⁴ Ainda segundo SCHROEDER (op. cit., p. 145), Hitler passava horas ouvindo Wagner, Beethoven, Hugo Wolf assim como contemplando um quadro pendurado na parede, o que fez vários pensadores (E. Levinas, por exemplo, na obra *A realidade e sua sombra*) desacreditarem na arte como portadora da capacidade crítica ou de portar a possibilidade de alguma forma de valorização do humano, sua vida e dignidade.

dignidade humana. A situação estabelecida ultrapassou a esfera moral (“o matou gente”), manipulando as leis, a tradição germânica, a educação; até a estética foi utilizada como instrumento. Na estética, por exemplo, as experiências disponibilizadas restringiram-se aos objetos fixos, “encurtando” as possibilidades de vivências sensíveis, brutalizando o humano a ponto de que a delação, a prisão e o extermínio se tornassem normais. Nesse período, qualquer manifestação reforçava a “falácia da segurança”, mesmo as mais simples, como a marcha dos soldados, em público, se tornou uma forma de demonstrar a disciplina do corpo, expondo as possibilidades de um rendimento maximizado, cadenciado e automático, reproduzindo os movimentos de uma máquina, coordenado com o todo, como na produção de uma fábrica.

Tendo este contexto como base de análise, Arendt não retomou os problemas trazidos para a estética, para a arte e para a educação a partir do Nazismo. A cultura, como lastro para a convivência humana, por ser um artifício humano que possibilita a coesão social, não mais oportunizou “respostas” às mais variadas questões da vida, mesmo as cotidianas, pois se tornaram repetidamente iguais, passando de um formalismo que “aprisiona” para uma informalidade automatizada e vaga. Arendt, por seu turno, trata desses temas com o objetivo de que fatos como aqueles não mais ocorram. Para tanto, há a busca do resgate da experiência estética, que desapareceu ou que se esgotou durante e após a Segunda Guerra Mundial (1939-1945), a partir da cultura, e direcionando-a ao juízo político.

1. A cultura

O termo cultura possui origem latina, e refere-se ao cultivo da terra, à agricultura, ao solo criador e protetor, havendo continuidade entre a natureza e o humano. E esta é uma das possíveis concepções para o termo. Também se pode conceber a cultura a partir de uma acepção na qual haja uma dicotomia entre a natureza e o humano, se for adotada a perspectiva grega.¹¹⁵ Para os gregos do período arcaico, a natureza era “violada” pelo ser

¹¹⁵ Arendt expôs a diferença entre os gregos e os romanos, quanto ao cultivo da terra, em CC, 266-267 (na versão francesa, p. 272-273). Um exemplo dessa concepção encontra-se em Hesíodo, n’*Os trabalhos e os dias*, quando Zeus esconde os víveres e infringe aos homens variadas penas (v. 47 e 49) e quando afirma que os homens tiravam do trabalho as riquezas (v. 308). Arendt também trata deste tema em CH, 152, chamando

humano, o qual lhe “arrancava” os produtos para o sustento, causando-lhe uma “avaria”. O perigo era causar um dano que precisava ser reparado de alguma forma. Nos tempos antigos, os gregos o faziam através de oferendas e sacrifícios.

A cultura pode ser entendida enquanto uma segunda natureza ou enquanto complemento da primeira (e, portanto, única); ou ainda como previamente fornecida ao ser humano, ou dependente da atuação dele; ou ainda de possuir fundamentos imutáveis ou variando conforme as contingências históricas, sociológicas, por exemplo. Mesmo que o ser humano aprimore a cultura, a (primeira) natureza não deixa de existir, pois ele possui um corpo físico, portador de todas as necessidades de sobrevivência de um ser vivo. Em Arendt, esta circunstância biológica é suprida pelas atividades do labor¹¹⁶.

O pertencimento ao grupo dos seres vivos, para o humano, não engloba somente as necessidades de manutenção da vida pessoal que exige alimento, higiene, repouso. A questão da sobrevivência exigiu que ele se diferenciasse dos animais, e o fez inventando ferramentas, confeccionando roupas, construindo habitações, pois diversamente dos animais, não possuía pêlos, garras, apenas a capacidade de suprir suas necessidades usando sua capacidade mental, e assim obtendo alimento, água, proteção. Além disso, ele criou os regramentos para organizar a vida em conjunto com os outros seres humanos, seja para o trabalho, para a ocupação do espaço, seja para a geração de outros seres humanos, e até para a transmissão de conhecimentos. Mesmo assim, ocorriam situações como o roubo, o desentendimento, a briga, que mostravam falhas na legislação. Tornou-se necessário conter e suprimir a agressividade, reprimir os instintos, constituintes da (primeira) natureza humana, pois a vida em comum com outros seres humanos não a fizera desaparecer. Neste viés, a cultura se confunde com a civilização.

Nesse contexto, pode-se pensar que há um “hiato” entre a natureza e a cultura, entre a natureza física e animal frente ao espírito e a cultura do ser humano. Há, porém, outras

de “elemento de violação e de violência (...) presente em todo processo de fabricação”. Em EF, 14, ela trata da violência na fabricação de objetos que destrói a natureza.

¹¹⁶ Na obra *A Condição humana*, Arendt dedicou todo o capítulo III para desenvolver este tema. Por exemplo, na p. 94: “laborar significa ser escravizado pela necessidade, escravidão esta inerente às condições da vida humana”, então o labor possui a função de atender as necessidades vitais, motivo que levou à instituição da escravidão, deixando alguns livres deste “fardo” que é a manutenção da vida. Em EF, o labor é chamado de trabalho, com o *animal laborans*; o trabalho de obra, com o *homo faber*. Para ela (EF, 8), os termos equivalentes ao trabalho denotam “expériences corporelles, de peine et de tournement”.

maneiras de conceber a dualidade presente no ser humano¹¹⁷. Schiller, que não dissimula o próprio legado kantiano, e acompanhando os fatos que se seguiram à Revolução Francesa (1789), o “Terror” e a “Restauração”, sentiu-se compelido a rever o papel da “razão” atribuído pela Aufklärung. Ele esperava, então, poder realizar um “acabamento” na obra de Kant¹¹⁸ por meio do reposicionamento da função da estética na vida humana, explica Barbosa.¹¹⁹ Ele escreveu que a “animalidade” é condição para a humanidade¹²⁰. Essa animalidade, todavia, é diferente daquela dos outros animais: ela deve “empenhar-se” pelo absoluto.¹²¹ Nessa busca de absoluto, a animalidade vai progressivamente cedendo lugar a algo espiritual. Cabe ao estético consolidar essa busca. Ou melhor: a cultura do gosto pode “harmonizar as tensões de uma natureza instável e vulnerável (...) realizando pelo sentimento o que o homem realizaria pela autodeterminação racional”,¹²² encurtando, então, o “caminho” rumo à razão. A estética, então, permitiria a transição do mundo físico ao moral, e daí para o político.¹²³

Sendo a esfera natural entendida como a primeira na ordem da vida (em geral), ela precisa ser satisfeita, pois do contrário não existem as condições mínimas para ocorrer o esclarecimento. Para tanto, Schiller não apostava na revolução, mas no Estado, que deveria encarregar-se do bem-estar dos indivíduos. A partir disso, a vida humana poderia ser “formada” pela cultura estética, e direcionada para a moral. A liberdade¹²⁴, pertencente à esfera espiritual humana, precisa ser aperfeiçoada. O aprimoramento do espiritual, segundo

¹¹⁷ Com um objetivo apenas ilustrativo, a questão da dualidade se faz presente desde a Antiguidade, como Jaeger expôs na obra *Paidéia* (Op. Cit., p. 3: “A natureza do homem, na sua dupla estrutura corpórea e espiritual”, por exemplo), assim como Boyancé (*Études sur l’humanisme cicéronian*, p. 344, também a título de exemplo) escreveu sobre o tema ao comentar a obra de Cícero.

¹¹⁸ Junto a M. SUZUKI (prefácio à *A Educação Estética do Homem*, p. 8) poder-se-ia replicar que o próprio Kant deixou a sua obra “acabada”, pois este foi seu objetivo ao escrever a *Crítica da Faculdade de Julgar*, isto é, mostrar os elos entre as duas Críticas anteriores. A crítica que Schiller tece ao *Aufklärung* é que este teria priorizado o conhecimento, faltando enfatizar a “formação” para a liberdade, o que a cultura (não diferenciada da estética e da cultura estética) poderia atingir, pois equilibraria as duas naturezas do homem.

¹¹⁹ *Schiller e a cultura estética*, p. 42: o homem deve percorrer três níveis: o físico, o estético e o moral.

¹²⁰ Cfe F. SCHILLER (*A Educação estética do homem* - numa série de cartas, p. 24), o homem possui uma natureza “mista”: corpo físico (instintos) e espírito (razão e entendimento).

¹²¹ Cfe op. cit., p. 122 (grifo nosso).

¹²² R. BARBOSA, op. cit., p. 39.

¹²³ Segundo R. BARBOSA (op. cit.), “a chave para as questões do ‘mundo político’ teria de ser forjada no ‘mundo estético’” (p. 19), pois “as afinidades entre o estético e o moral deixam ver a unidade entre o físico e o espiritual. Se o que importa ao fórum moral é que nossas ações expressem nossas convicções, interessa ao fórum físico que nossas convicções resultem em ações que promovam o fim da natureza. (...) A ordem natural e a ordem moral dependem de tal modo uma da outra que não se pode ferir uma sem prejuízo da outra” (p. 49).

¹²⁴ Na segunda carta, Schiller (op. cit.) escreveu que a beleza é o estado mediante o qual chega-se à liberdade.

ele, ocorre por meio do cultural, e neste a “formação” (*Bildung*), que é imprescindível, será mais completa se contemplar a estética, “pois o caminho para o intelecto precisa ser aberto pelo coração. A formação da sensibilidade (...) vem a ser um meio de tornar o conhecimento melhorado, mas também porque ‘desperta’ para a própria melhora do conhecimento”, explica Schiller¹²⁵.

Em outros termos, a “formação estética” complementa o nível espiritual do ser humano¹²⁶ ao dirimir os possíveis confrontos entre as duas naturezas – física e espiritual -, fazendo-as harmonizarem-se e agirem conjuntamente, sem que haja qualquer “sobra” ou desajuste. Se ocorrerem falhas na educação estética, os dois níveis não obterão a conformidade, a proporcionalidade e o equilíbrio que permitirão ao humano viver a humanidade de forma completa, atingindo assim a felicidade.

Arendt, formada na tradição de pensamento alemão, porta, em suas considerações, traços de pensamento schilleriano: a necessidade de satisfação das necessidades da vida biológica; a importância da formação (*Bildung*) que englobe a estética; o valor da liberdade e da cidadania; a cultura entendida como unificadora, tanto no interior do ser humano, como no relacionamento entre iguais; existência de relações entre o juízo moral e o estético. Também parece próxima a Schiller na valorização do uso da razão e da esfera pública. Para ela, porém, a estética não tem relação direta com a razão prática (a razão legisladora e com a vontade, exposta, em especial em CC, 273-274), mas com o juízo em geral, e ligado à razão (cfe. LK, 17, por exemplo). Além disso, ela não enfatiza o pedagógico, como Schiller, pois ela objetiva preservar a possibilidade de qualquer ser humano utilizar o próprio juízo para distinguir o certo do errado e evitar o mal banal. E ainda, para ela, a estética não está ligada aos princípios racionais, mas à sensibilidade (à beleza). Arendt não utiliza uma antropologia como fundamento da estética¹²⁷, mas as faculdades humanas (em terminologia kantiana: a razão, o entendimento e a imaginação). Em Schiller, o homem possui duas naturezas, uma física e outra espiritual; em Arendt, há a

¹²⁵ *A Educação Estética do Homem* (numa série de cartas), p. 47, final da carta VIII, com grifo nosso.

¹²⁶ “Esta vitória do gosto sobre o rude afeto não é, porém, de modo algum uma ação ética, e a liberdade que a vontade ganha aqui através do gosto ainda não é de modo algum uma liberdade moral. O gosto liberta o ânimo do jugo do instinto apenas na medida em que o conduz à sua prisão, e enquanto o gosto desarma o primeiro e manifesto inimigo da liberdade ética, não raro ele mesmo ainda permanece como o segundo que, sob a capa do amigo, pode ser apenas tanto mais perigoso” (F. SCHILLER, *Sobre a utilidade moral dos costumes estéticos* apud R. BARBOSA, op. cit., p. 60), pois se o gosto substituir o instinto, não haverá moralidade, porque o impulso originar-se-ia do prazer, e não da razão.

¹²⁷ Como afirma R. BARBOSA, op. cit., p. 38.

condição humana: a vida na Terra em conjunto com outros seres humanos. O papel desempenhado pela virtude também é diferente, pois para ele, “o gosto oferece ao ânimo uma disposição conforme a fins para a virtude”¹²⁸; enquanto que para Arendt, a fronesis é “a principal virtude ou excelência do político” (CC, 275).

Quanto à cultura, Arendt a entende “no sentido de tornar a natureza um lugar habitável para as pessoas e cultura no sentido de cuidar dos monumentos do passado [pois estes] ainda hoje determinam o conteúdo e o significado que temos em mente ao falarmos de cultura” (CC, 266). Esse conceito amplo, que abrange desde a elaboração de um “mundo” humano, até sua preservação, possui um valor simbólico, o qual é explicado por ela:

cultura [é] a atitude para com, ou melhor, o modo de relacionamento prescrito pelas civilizações com respeito às menos úteis e mais mundanas das coisas, as obras de artistas, poetas, músicos, filósofos e daí por diante. Se entendermos por cultura o modo de relacionamento do homem com as coisas do mundo, nesse caso poderemos procurar compreender a cultura grega (enquanto distinta da arte grega), recordando um dito muito citado, relatado por Tucídides e atribuído à Péricles que reza (...): ‘amamos a beleza dentro dos limites do juízo político, e filosofamos sem o vício bárbaro da efeminação’ (CC, 267).

A citação não é muito longa, mas é bastante densa: a frase aponta para, em primeiro lugar, o “relacionamento” entre os seres humanos em um grupo e as obras culturais, para, em seguida, adentrar na maneira dos gregos entenderem e vivenciarem a cultura. A beleza é, para eles, apreciada respeitando os limites da política, por um lado, e da filosofia, por outro. A primeira questão é explicitada pelo próprio texto arendtiano, que afirma serem as obras “testemunhos” do momento em que foram erigidas. Elas são os vestígios de uma época, assim como daqueles que as construíram, porém, o significado que elas portam transcende a função de fontes históricas: elas são o legado que os seres humanos de uma época deixam para as gerações posteriores por estarem repletas de lições e de modelos a serem seguidos (ou evitados). O ser humano, ao fazer a obra, pretende reificar o mundo, por intermédio de algo de duradouro, e que demonstre a sua existência e os seus feitos. A relação entre os homens e as “coisas do mundo” aponta para um contexto mais amplo, isto é, não restrito ao das obras de arte, mas sim extensivo ao entorno que ele constrói para si, seja concreto (como livros, túmulos, por exemplo), seja abstrato (concepções e explicações

¹²⁸ F. SCHILLER, Sobre a utilidade moral dos costumes estéticos apud R. BARBOSA, op. cit., p. 63.

sobre o cosmos, a organização social e sexual, entre outros). Isso porque, em Arendt o “mundo” é distinto da natureza: o mundo é uma criação humana, a natureza, não. O homem constrói artefatos e instrumentos para se “sentir em casa” e para facilitar o trabalho e a vida em geral, e depois passa a precisar deles como se eles sempre tivessem existido e composto o ambiente.¹²⁹

Por meio desse artifício¹³⁰, qual seja, citando Péricles, Arendt faz a passagem do termo cultura, de origem romana, para a concepção grega. Ela própria menciona a distinção entre a arte e a cultura presente na vida grega (antiga), para em seguida introduzir os termos política e filosofia, cunhados por eles. A arte, no período focado por ela, estava ligada à fabricação manual, exigindo pouca ou nenhuma interação entre os produtores, e utilizando a mão-de-obra escrava, sendo, por isso, desvalorizada. A cultura, por seu turno, foi o objeto de atenção. Dentre as “coisas” da cultura, e que compõem o mundo humano, estão a política, a democracia, a filosofia, entre outros. E foi na Grécia que elas surgiram. Quando Arendt, então, passa para a questão da *polis*, para o domínio público, e sendo estes os determinantes dos limites ao amor, à sabedoria e à beleza,¹³¹ o modelo que ela utiliza, e que embasa sua construção teórica, é aquele presente na Grécia Antiga (Clássica): é a *Paidéia*. Partindo dos conteúdos da *Paidéia*, é-lhe permitido introduzir, delimitar e redirecionar os conceitos necessários (como o de escolha, o de deliberação, o de ajuizamento) para a consecução de uma política autêntica, nos tempos atuais.

a) A *Paidéia* e a *Bildung*

Quando a noção de cultura se aproximar do conceito de civilização, significando a possibilidade de desenvolver as faculdades do espírito humano através de exercícios intelectuais, sendo diferente de instrução, saber ou conhecer, pois é a disposição a isso,¹³² a

¹²⁹ Arendt, em CH, 150, trata desse tema denominando-o de “objetividade”. Na página 153 da mesma obra, ela afirma que a violência que o homem usa contra a natureza lhe confere uma sensação de “força”, pois ele, desta forma, confere “solidez” ao mundo (cfe. CH, 152). Também em CH, 186-187; e EF, 13.

¹³⁰ E isto pode ser encontrado quando ela afirma que “o significado da palavra ‘cultura’, porém, dificilmente é esgotado por esses elementos estritamente romanos”. (CC, 267)

¹³¹ Vide, também, CC, 268.

¹³² Há outras maneiras de conceber a cultura, por exemplo, Segundo H.-F AMIEL, citado por FOULQUIÉ e R. SAINT-JEAN (Dictionnaire de la langue philosophique, p. 148), como sendo a possibilidade de observação por vários pontos de vista. Ou J. LECLERQ, também citado por FOULQUIÉ e SAINT-JEAN (op. cit. p. 148), que a entende como sendo aquela que permite ao espírito ir em direção ao universal, a qual, na

concepção de cultura aproxima-se daquela utilizada pelos gregos, e denominada de *Paidéia*,¹³³ assim como a de *Bildung*, da língua alemã.¹³⁴ Jaeger, no Prólogo de sua obra *Paidéia*, relaciona “a ação recíproca entre o processo histórico, (...) [e] o processo espiritual” resultando na elaboração do “ideal de humanidade” grego. Ele demonstra, ainda, o processo de formação da mentalidade e da vida grega. Além disso, ele antecipa a origem do conceito de “humanidade”, a *humanitas* que Arendt visa, em especial, n’*A Crise da Cultura*. Ele escreveu:

O princípio espiritual dos gregos não é o individualismo, mas o “humanismo”. [...] Humanismo vem de *humanitas*. Pelo menos desde Varrão e Cícero [...] Significou a educação do Homem de acordo com a verdadeira forma humana, com o seu autêntico ser. Tal é a genuína *paidéia* grega, considerada modelo por um homem de Estado romano. Não brota do individual, mas da idéia (p. 14).

A *Paidéia* visava “a formação de um elevado tipo de Homem” (p. 3), que lhe conferia uma valoração nova, apontando para a importância do espírito, da autonomia na vida política (em especial, o comedir-se, o falar e o ouvir, o deliberar e o agir em um espaço público), suscitando o sentimento de dignidade humana. Neste sentido, o homem é concebido como o ser que consegue conservar e propagar a própria forma de existência social e espiritual, utilizando a vontade e a razão de forma livre, tornando possível preservar, mas também transmitir às outras gerações as suas peculiaridades físicas e espirituais. É nesta perspectiva que na *Paidéia* a idéia de educação representava para o homem grego o sentido de todo o esforço humano ao comportar “a totalidade das manifestações e formas de vida que caracterizam um povo” (p. 7-8).

língua alemã, segundo eles (op. cit., p. 148-149) está relacionada com a “civilização”, assim como em A. LALANDE (*Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, p. 199-200).

¹³³ W. JAEGER (*Paidéia – a formação do homem grego*) cita como sinônimos para o termo *Paidéia*: “civilização, cultura, tradição, literatura ou educação”. Complementando, ele escreveu que “nenhuma delas, porém, coincide realmente com o que os gregos entendiam por *paidéia*. Cada um daqueles termos se limita a exprimir um aspecto daquele conceito global, e, para abranger o campo total do conceito grego, teríamos de empregá-los todos de uma vez” (p. 1). Para reforçar este argumento pode-se ainda acrescentar que “a história daquilo a que podemos com plena consciência chamar cultura só começa com os gregos” (Idem, p. 5). É interessante observar que “o que hoje chamamos de cultura não passa de um produto deteriorado, derradeira metamorfose do conceito grego original”, entende ele (p. 8).

¹³⁴ W. Jaeger (op. cit., p. 13) já havia notado esta similaridade: “A palavra alemã *Bildung* (formação, configuração) é a que designa de modo mais intuitivo a essência da educação no sentido grego e platônico”.

Na *Paidéia*, então, a educação é entendida como fundamental para a comunidade humana, pois ela possibilita a modificação da natureza física, elevando a capacidade humana a um nível superior, permitindo a cada um a descoberta de si próprio. Ela amplia o conhecimento do mundo exterior e do interior; ela ensina a pensar a existência humana com formas melhores para geri-la. Em síntese, para manter e transmitir a forma específica de um povo viver (a *polis*) é preciso uma organização física e espiritual, a qual cabe à educação (formal e informal). À educação compete ser a fonte da ação e do comportamento humano, permitindo estabilidade às normas, porém, sem apresentar a preocupação com o “treino”, com a repetição mecânica das ordens: “a essência da educação consiste na modelagem dos indivíduos pela norma da comunidade” (p. 15).

Neste sentido, a educação não é uma propriedade individual, pois pertence ao grupo humano em que se insere, sendo a própria comunidade o objetivo último. A educação, sendo “o resultado da consciência viva de uma norma que rege uma comunidade humana (...) ela participa na vida e no crescimento da comunidade (...) uma vez que o desenvolvimento social depende da consciência dos valores que regem a vida humana” (p. 4). A educação e a comunidade são indissociáveis no pensamento grego, e por isso a “formação” de cada membro recebe atenção especial, isto é, ela é importante para a manutenção, o aperfeiçoamento e a preservação do grupo.

Arendt utiliza (e cita¹³⁵) a obra de Jaeger, porque ela demonstra a importância da formação do cidadão na Grécia Antiga, ao transmitir, preservando, valores imprescindíveis ao ser humano e à vida em grupo de maneira organizada. Isso, porém, não permite que se pense que ela buscou elaborar uma síntese da cultura ocidental, ou mesmo um “retorno” aos gregos, mas que, para ela, alguns conceitos gregos precisam ser resgatados na e para a vida humana. Algumas afirmações de Schiller podem complementar o tema da cultura, sob a denominação de *Bildung*. Por exemplo, quando ele afirma que:

Aos ânimos rudes, aos quais falta ao mesmo tempo formação (*Bildung*) moral e estética, a apetição dá imediatamente a lei, e eles agem meramente como apetece (*gelüstet*) aos seus sentidos. (...) Esta coerção que o homem civilizado se impõe na *manifestação* dos seus sentimentos lhe proporciona um grau de domínio sobre estes sentimentos mesmos, faz com que ele adquira ao menos uma habilidade de interromper o estado meramente passivo de sua alma por um ato de auto-atividade e de deter pela reflexão a rápida transição dos sentimentos às ações. Porém, tudo o que rompe a cega

¹³⁵ Em CH, p. 33, nota 4, por exemplo.

violência dos afetos ainda não produz em verdade nenhuma virtude (pois esta tem de ser sempre sua própria obra), mas abre espaço para a vontade voltar-se para a virtude.¹³⁶

A “formação” (*Bildung*) que Schiller apregoa mescla conteúdos da *Paidéia* com os ideais do Iluminismo, acrescentando a ênfase na sensibilidade humana, e limitando o âmbito de atuação e de importância da razão. Arendt, por seu turno, revisa o conceito de *Bildung* vindos do Iluminismo (Lessing e Kant, em especial) e do Idealismo Alemão, ponderando até que ponto eles acabam por impor padrões fixos, ou alguma espécie de quantificação das coisas espirituais. Se a *Bildung* limitar-se a apregoar uma formação rígida, com modelos a serem ensinados, aprendidos e executados na vida cotidiana, sem deixar espaço para a espontaneidade, para a criatividade, por exemplo, ela será desastrosa ao juízo estético e à própria beleza, entendida esta em sentido kantiano, afastando-se dos propósitos racionais, assim como os do humano, e sem valor para a política.

Para reforçar o argumento acima, Boyancé¹³⁷, comentando Cícero, explica que o termo *humanitas* relaciona-se à cultura, à Cícero, e que é o mesmo termo os gregos empregavam (*Paidéia*). Ele continua (na mesma página, na nota 1), explicando que, mesmo que alguns tenham traduzido *humanitas* do grego *philanthropia*, ela significa *paidéia*, pois é com esta “formação” que o homem torna-se mais “humano”.

b) A *cultura animi* e a *humanitas*

Para Arendt, a civilização representa a “quintessência do humano”, e a cultura, o “testemunho” do humano que a gerou. Percebe-se, assim, que ela passa dos termos “humano, humanidade”, entendidos em sentido amplo, à *cultura animi*, citando Cícero, e introduzindo o conceito de *humanitas*. Em seqüência, ela amplia o sentido deste termo para

¹³⁶ F. SCHILLER, Sobre a utilidade moral dos costumes estéticos apud R. BARBOSA, *Schiller e a cultura estética*, p. 59-60. Rohen Gemüthern, denen es zugleich an moralischer und an ästhetischer Bildung fehlt, gibt die Begierde unmittelbar das Gesetz, und sie handeln bloss wie ihren Sinnen gelüftet. (...) Dieser Zwang, den sich der civilisierte Mensch bei Ausserung seiner Gefühle auflegt, verschafft ihm über diese Gefühle selbst einen Grad von Herrschaft, erwirbt ihm wenigstens eine Fertigkeit, den bloss leidenden Zustand seiner Seele durch einen Akt von Selbstständigkeit zu unterbrechen und den raschen Uebergang der Gefühle in Handlungen durch Reflexion aufzuhalten. Alles aber, was die blinde Gewalt der affekte bricht, bringt zwar noch keine Tugend hervor (denn diese muss immer ihr eigenes Werk sein), aber es macht dem Willen Raum, sich zur Tugend zu werden (*Ueber den moralischen Nutzen ästhetischer Sitten*, p. 3).

¹³⁷ P. BOYANCÉ, *Études sur l'humanisme cicéronian*, p 7.

incluir-lhe o gosto.¹³⁸ Seguindo, porém, pode-se aventar a possibilidade de que a *humanitas*, por ela apreçada, se aproxima àquela oriunda do Renascimento, com a Reforma (religiosa), em especial, e do *Aufklärung*. E o faz para incluir ao conceito de “humanidade” o de “tolerância”. Para tanto, Lessing (Gothold Ephraim Lessing, 1729-1781) é o autor que a inspira, mesmo que nem sempre apareça em um primeiro plano de sua construção teórica.

No artigo que ela consagrou a ele¹³⁹, louvou-o pela atitude crítica, pela lucidez, pela preocupação com a liberdade e com o mundo. Segundo ela, Lessing valorizou a compaixão, a amizade¹⁴⁰, a fraternidade como contrários à barbárie. Ela enfatiza, ainda, que ele não esqueceu a humanidade¹⁴¹ presente nos humilhados. A tolerância, em Lessing, relaciona-se, então, com a “amizade, com a abertura do mundo, e por fim com o verdadeiro amor à humanidade” (HS, 38). Tolerante, também, é a atitude daquele que “sacrifica a sua convicção à humanidade ou à amizade em caso de conflito” (HS, 40), e o faz “para humanizar o mundo através de um contínuo e incessante diálogo” (HS, 42). Ela, alguns anos antes já escrevera que “deve-se a ele, certamente, essa discussão [sobre a emancipação] e a propagação das idéias de humanidade e de tolerância” (TC, 11).¹⁴² Ou mais adiante: “para Lessing, a razão, enquanto comum a todos os homens, é o fundamento do sentimento de humanidade. (...) Essa ênfase sobre o que é o humano, e que esse é fundando na racionalidade, suscita o ideal e a exigência de tolerância” (TC, 12).¹⁴³ Mas em Lessing, a razão não tem um papel imperativo ou absoluto, pois ela é “um instrumento a serviço da descoberta do humano” (TC, 19):¹⁴⁴ “exercer sua razão ao ponto que ela exigia e

¹³⁸ Em CC, 267, ela afirma: “Mesmo a *cultura animi* de Cícero sugere alguma coisa como gosto e, de maneira geral, sensibilidade à beleza”.

¹³⁹ Em HS, sob o título: “*A Humanidade em tempos sombrios: pensamentos sobre Lessing*” (p. 11-43).

¹⁴⁰ Na mesma obra, Arendt retorna ao tema da amizade na p. 35 e s.

¹⁴¹ Segundo Arendt, a “humanidade”, exposta por ele, se aproximava da filantropia grega, ao amor ao homem, o que se tornara a *humanitas* para os romanos (cfe. HS, 36).

¹⁴² No texto denominado *L’Aufklärung et la question juive*. C’est à lui en effet que ce débat [sobre a emancipação] doit d’avoir propagé les idées d’humanité et de tolérance”.

¹⁴³ “Pour Lessing, la raison commune à tous les hommes est le fondement du sentiment d’humanité, (...) cette mise en valeur de ce qui est humain et qui est fondé sur la raison engendre l’idéal et l’exigence de tolérance”.

¹⁴⁴ “Un instrument au service de la découverte de l’humain”.

reclamava que suas ações morais obedecessem à causas mais nobres e mais dignas do que as penas e recompensas temporais, até então os motores de sua conduta”, escreveu ele.¹⁴⁵

Lessing acreditava que a educação permite ao ser humano aperfeiçoar o que ele traz dentro de si (a racionalidade), conferindo-lhe mais solidez e rapidez, mais ordem e medida. A educação, então é útil e necessária. Ela ensina ao ser humano a moderar-se, a não se “deixar levar” pela impaciência, assim como o instrui a buscar um significado mais profundo em tudo o que o rodeia. Há ainda, segundo ele, um momento na vida humana em que surge um impulso para o aperfeiçoamento de si próprio, tendo por base a razão.¹⁴⁶

A razão, então, leva à obediência livre das leis, tornando as ações morais nobres e dignas (§ 55). Para tanto é preciso exercitar a razão, por meio da especulação, o que guiará a razão para a obtenção dos resultados esperados (§§ 76 e 79). Esse exercício a encaminha para a luz, para a pureza, para o amor pela virtude (§ 80). Ele estava ciente, porém (§ 88-89), de que o ideal da educação pela razão não é novo, pois continua imprescindível para chegar à perfeição (§ 93). Afirma, também, que o caminho para o Esclarecimento não é simples: ele é “a grande roda que leva o gênero humano mais rápido à perfeição”,¹⁴⁷ pois necessita da contribuição de cada um para fazer o movimento necessário. Estes ideais de Lessing estão, inclusive, expressos em suas obras literárias¹⁴⁸, fundamentando as narrações.

Arendt, porém, ao tratar do humanismo, cita Cícero¹⁴⁹ constantemente: nas 33 páginas do artigo sobre a cultura, ele é citado expressamente seis vezes. Isso ocorre,

¹⁴⁵ *L'Éducation du genre humain*, § 55, p. 40. Exercer sa raison au point de réclamer que ses actions morales obéissent à des mobiles plus nobres et plus dignes que l'étaient les peines et récompenses temporelles jusque-là moteurs de sa conduite.

¹⁴⁶ Cfe. op. cit., § 4 (l'éducation ne procure rien à l'individu qu'il n'eût pu également puiser en lui-même.), § 5 (l'éducation développe les facultés humaines), § 21 (l'enfant éduqué avance à pas lent mais sûrs, por exemplo), § 68 e § 85, respectivamente.

¹⁴⁷ “La grande et lente roue que mène le genre humain plus près de la perfection” (§ 92, p. 57).

¹⁴⁸ Por exemplo, em *Nathan*, o sábio; a obra mais conhecida desse autor, e citada por Arendt em HS, 39.

¹⁴⁹ Marcus Tullius Cícero (106-43 a.C.) foi orador e político romano. Ele viveu no final do período republicano, marcado por guerras civis pelo poder, pela ditadura militar (Sila, até 78 a.C.), pelos Triunviratos (1º: Pompeu, Crasso, Júlio César, depois com a ascensão de Marco Antônio); pelo governo de Júlio César enquanto “Ditador Vitalício”, inclusive estando ainda vivo no início do Segundo Triunvirato (Marco Antônio, Lépido e Otávio). A vida política de Cícero foi intensa: ele atuou como cônsul duas vezes, em torno de 63 a.C., e como procônsul na Sicília, em 51 a.C. Foi assassinado pelos partidários de Marco Antônio (43 a.C.). Politicamente ele defendia o “principado”, o que lhe causou problemas. Ele exerceu o ofício de advogado, ficando conhecido também pelo uso da oratória. Essas vivências, associadas aos estudos que ele realizou por conta própria, e expostas na grande variedade de obras por ele escritas, fizeram com que um historiador afirmasse: “Ele encarnava o espírito da nação no que ela tinha de melhor” Cfe. E. M. BURNS, *História da civilização ocidental*, p. 277. Também cfe. R. S. L. de AQUINO; et all, *História das sociedades – das comunidades primitivas às sociedades medievais* p. 241-243.

certamente, por ele ter sido um expoente do pensamento romano, mas em especial pela valorização da comunicação adequada dos conteúdos visando à vida política, e conferindo à amizade uma conotação política, pois relacionada ao conceito de humanidade, aliada ao de filosofia e da beleza, e à importância da cultura e do mundo público.

Arendt, o cita para afirmar que foi ele, provavelmente quem primeiro utilizou o termo “cultura” para se referir ao espírito humano¹⁵⁰, ou seja, ao “espírito cultivado”, afirmando com propriedade, que ele vinculou a *cultura animi* ao “resultado da educação em Filosofia [...] talvez, como se tem sugerido, cunhada para traduzir o grego *paidéia*”, afirmou ela (CC, 265). Em seguida, é preciso observar que as citações de Arendt nem sempre remetem ao texto apontado por ela: Em *Tusculanas* I, 13, o assunto tratado refere-se à questão da morte, se ela é algo que traz infelicidade ao ser humano ou não. A questão da filosofia é tratada no livro primeiro, III, 5. Nesse, Cícero afirma que os oradores romanos, de seu próprio tempo, ainda não conferiam aos gregos a valorização que eles mereciam, sendo a filosofia negligenciada por não haver escritores que lhe fizessem jus.¹⁵¹ No capítulo quinto (7), ele cita Aristóteles com relação à retórica, para, em seguida, elogiar a filosofia como sendo a “arte maior e mais fecunda” por “poder tratar dos maiores problemas de uma forma rica e brilhante”.¹⁵² Ainda nesse livro (*As Tusculanas*), ele aborda a questão da filosofia relacionada com a virtude e com a felicidade.¹⁵³ Em seguida (livro 5º, II, 5), afirma que a filosofia é a “guia da existência (...), mestre da moral e da civilização”,¹⁵⁴ sem esquecer que essa “filosofia” era grega de origem, e relevante para a construção da grandeza romana.

Na p. 273, assim como anteriormente na p. 265 (de CC), Arendt o cita para destacar a posição de “espectador” como sendo aquele que ajuíza : *maxime ingenuum*, por estar livre

¹⁵⁰ Segundo P. Boyancé (*Études sur l'humanisme cicéronien*, Prefácio, p. 7, nota 1), juntamente com Marcus Varron. O mesmo já fora afirmado por Jaeger (acima).

¹⁵¹ Nesta época, a língua culta ainda era o grego, mas Cícero escreveu as obras em latim (cfe. Boyancé, op. cit, p. 347).

¹⁵² *Hanc enim perfectam philosophiam semper iudicavi, quae de maximis quaestionibus copiose posset ornateque dicere.* Pouvoir traiter les plus hauts problèmes dans une forme riche et brillante (M. T. CICÉRON, *Tusculanes*, I-II). *In quam exercitationem ita nos studiose [operam] dedimus.*

¹⁵³ Livro quinto, I, 2: “Ces philosophes ont découvert et développe la notion de vertu ... [pour] garantir la vie heureuse”. É válido lembrar que Cícero havia conceituado a virtude no livro quarto, XV, 34: “la vertu est une dispositon de l'âme à vivre d'accord et conséquemment avec soi-même” (M. T. CICÉRON, *Tusculanes*, III-V), enfatizando o “viver de acordo consigo mesmo”, importante para Arendt, e presente em Kant (KU, § 40).

¹⁵⁴ “Guide de l'existence [...] maîtresse de la morale e de la civilisation” (“magistra morum et disciplinae fuisti”).

(*liberalissimum*) [Tusculanas, livro 5o., III, 9] das ocupações. O que chama a atenção, neste trecho, é o uso do termo “perspicaz” (“*studioseque perspicere*”) para caracterizar o espectador, pois esse termo também é utilizado quando se trata da *fronesis*. No livro primeiro (V, 9), a questão continua sendo a da morte e da infelicidade. Porém, no livro quinto (III, 9) se encontra a distinção apontada por Arendt, na qual Cícero cita Pitágoras, que conversa com Pilonte, sobre a filosofia. Para enfatizar a posição do observador, um especial valor é colocado em “um tipo de pessoas (...) mais distintas que não buscam nem aplausos, nem benefícios (...), os espectadores (...) [que] examinam atentamente (...) apaixonados pelo saber, pois esse é o sentido da filosofia”.¹⁵⁵

Na p. 280, portanto no final do artigo, Arendt retoma o tema da liberdade como decisiva para o julgar: “A *humanitas* romana aplicava-se a homens que eram livres sob todos os aspectos, e para quem a questão da liberdade, de ser livre da coerção, era a decisiva”. E essa liberdade era extensiva às verdades racionais, oriundas da filosofia ou da ciência, pois Cícero afirmara que na “associação com homens e coisas, recuso-me a ser coagido, ainda que pela verdade e pela beleza” (CC, 280).¹⁵⁶ Quanto à questão da liberdade, é a Cícero que Arendt recorre, citando uma “excêntrica asserção” (CC, 279): “*Amicus Socrates, amicus Plato, sed magis aestimanda veritas*” (“Amigo Sócrates, amigo Platão, sejam ensinados – ou submissos – pela [à] verdade), afirmando que isso “ofenderia” o sentimento romano de *humanitas*, pois à verdade não deve ser subordinada nem a integridade da pessoa como tal, nem a eminência pessoal ou a amizade. Em outros termos, é preciso ensinar a verdade, e ao mesmo tempo poder prescindir dela quando algo mais importante se apresentar.

Fica sinalizada, assim, a importância da política aliada à concepção de “humanidade” no pensamento arendtiano: o apego à dignidade humana e aos homens que se mostraram valorosos; a estima aos laços que estão presentes em uma amizade como sendo os pilares mestres para o entendimento do verdadeiramente humano em um ser

¹⁵⁵ “Une catégorie de gens (...) plus distingués qui ne recherchent ni applaudissements ni bénéfices (...) spectateurs (...) [qui] examinent curieusement (...) passionnés pour la sagesse, car tel est le sens de la philosophie (...) l’attitude la plus distinguée était celle du spectateur qui ne cherche aucun profit personnel”.

¹⁵⁶ Anteriormente (CC, 279), ela o citara quando trata do gosto, adentrando deliberadamente no pensamento kantiano: “o gosto é a capacidade política que verdadeiramente humaniza o belo e cria uma cultura”. Em HS, 43, ela cita uma interessante frase de Lessing sobre a verdade: “Jeder sage, was ihn Wahrheit dunkt, und die Wahrheit selbst sei Gott empfohlen!” (“Que cada homem diga o que considera verdade, e deixe ao cuidado de Deus a verdade em si!”)

humano; e os valores que devem ser considerados para a mensuração de um ser humano que são imprescindíveis no convívio humano (e que não podem ser obliterados por qualquer verdade, que é impositiva e elimina a liberdade pela necessidade). A liberdade, estando presente, permite ao ser humano estar acima das necessidades, sejam elas quais forem, e exercitar o gosto, tornando-se uma “pessoa culta : alguém que soubesse como escolher sua companhia entre homens, entre coisas e entre pensamentos, tanto no presente como no passado”, afirmou ela (CC, 281)

Este argumento é reforçado em seguida : “*Errare meherculecum Platone ... quamvis istis (sec. Pythagoraeis) vera sentire*”, traduzindo por ela como “é uma questão de gosto preferir a companhia de Platão e de seus pensamentos, mesmo que isso nos extravie da verdade” (CC, 280 e Tusculanas, I , 39-40, ou mais literalmente: “antes prefiro extraviar-me com a racionalidade platônica do que ‘sentir’ a verdade com a irracionalidade pitagórica” – CC, 279-280). Segundo ela (CC, 280), a resposta de Cícero foi: “Eu mesmo não relutaria em extraviar-me em tal companhia” (“*Ego enim ipse cum eodem isto non invitus erraverim*”), para daí concluir que Cícero expressava, assim, que “para o autêntico humanista, nem as verdades do cientista, nem a verdade do filósofo podem ser absolutas; o humanista, portanto, não é um especialista, [ele] exerce uma faculdade de julgamento e de gosto que está além da coerção que nos impõe cada especialidade”. Com isso ela conclui o ensaio conceituando a *cultura animi* como “uma atitude que sabe como preservar, admirar e cuidar das coisas do mundo” (CC, 280).

O humanismo é, então, o “árbitro e o mediador” entre as atividades do trabalho com as da política; entre a esfera pré-política e a esfera pública da vida humana.¹⁵⁷ Arendt complementou a questão da liberdade, ainda com Cícero (CC, 280, nota 19), afirmando que é um valor para o homem conseguir conciliar a “gravidade com humanidade”, isto é, a

¹⁵⁷ Cícero pensa o “homem na cidade” (Cfe. P. BOYANCÉ, op. cit., p. 7, e também, a título de exemplo, nas p. 41-42, 113, 122, 342, 344). Para ele, “os homens pela natureza, são confiados uns aos outros” (Cicerón, Des biens et des maux, *Les Stoïciens*, livro III, XIX, 162). Ou melhor: “la société universelle du genre humain” –pois “chaque de nous est une partie de ce monde; c’est (...) la nature qui fait que nous plaçons l’intérêt general avant le notre”. E mais adiante (XX, 65): “nous sommes nés pour l’union et pour la société”. Essa idéia é recorrente em Cícero: outro exemplo encontra-se no *Traité des devoirs* (CICERÓN, *Les Stoïciens*), livro primeiro, IV, II, 12: “La nature aussi, grace à la raison, a attaché l’homme à l’homme, em les associant par le langage et par la communauté de vie”. Ao tema da cidade pode-se acrescer aquele do ócio, e ao ócio ligado à dignidade (Cfe. BOYANCÉ, Op. cit., p. 13, 89, 90, todo o item V e p. 125, pois estes tratam diretamente da questão da vida pública).

seriedade com o humanismo,¹⁵⁸ pois Cícero havia aderido a uma corrente filosófica (a epicurista) de forma digna, isto é, sem perder a liberdade interna, pois continuava a saber “como escolher sua companhia entre homens, entre coisas e entre pensamentos, tanto no presente como no passado” (CC, 281).¹⁵⁹

A retomada detalhada dos trechos nos quais Arendt cita Cícero cobrem dois objetivos. O primeiro é o de demonstrar que ela orientou várias afirmações de Cícero para alicerçar o próprio pensamento, muitas vezes redirecionando o significado.¹⁶⁰ Em seguida, para sugerir que as alusões às obras de Cícero fornecem argumentos mais adequados para uma discussão que se pretende política, do que Lessing, pois esse não tinha a política como objetivo (apesar de ter fornecido os fundamentos para Kant embasar o Iluminismo, e esse a Revolução Francesa). Cícero percebeu a necessidade de uma comunicação adequada (*lexis*), que somente ocorre quando há alguma relação entre as pessoas (um *pathos*, como na amizade), a partir de um objeto para discutir (as questões da cidade), por isso a cultura (o *logos*, pela literatura e pela filosofia) é valorizada junto a um espaço para a disputa dos argumentos. Ou seja, nas questões políticas é preciso de uma espécie de “pré-disposição” para que haja a discussão e o acordo entre os cidadãos. O ponto de contato entre ambos é o conceito de humanidade.

¹⁵⁸ Em *De Legibus* (livro terceiro, I, 1), Cícero afirma à Atico que a elegância e a dignidade máxima para o ser humano será a de conciliar, na vida e na linguagem, a *gravitas* com a *humanidade*: “*cuius te vita et oratio consecuta mihi videtur difficillimam illam societatem gravitatis cum humanitate*”. “Who in both his life and his language has achieved, in my opinion, that most difficult combination of dignity and refinement” (M. T. CICERO, *De re publica; de Legibus*, p. 459).

¹⁵⁹ A partir de R. BEINER (Hannah Arendt et la faculté de juger. ARENDT, Hannah. *Juger – sur la philosophie politique de Kant* Beiner, p. 152-153) é possível resumir: o exame que Arendt faz do gosto acaba com uma declaração humanista de Cícero: o gosto decide como ver o mundo e o que está de acordo com isso. Ele define um princípio de pertencimento, de companhia que se cultiva e demonstra, como na política, quem cada um é. Por isso o gosto cria uma cultura e humaniza o mundo. Assim, Arendt pensa contrapor a especialização e o filisteísmo pelo humanismo. O humanista sabe escolher suas companhias: entre os homens, as coisas, os pensamentos, no presente e no futuro.

¹⁶⁰ Por exemplo, quando ela (CC, 279) escreveu que a palavra “humanidade”, assim como a “cultura” são de origem romana, não havendo uma similar no grego. Na nota 17, da mesma página, há a afirmação de que o termo latino *humanitas* traduz o grego *philanthrophía*, porém que Cícero a entendia como *clementia* em oposição à *gravitas* (seriedade), e significando a marca do homem educado pelo estudo da arte e da literatura mais do que o da Filosofia. O que importa assinalar é que Arendt estava ciente que a beleza pode impor verdades: “beleza, a qual não é menos coercitiva que a verdade para aqueles que educaram tanto seus sentidos como a maioria de nós exercitou a mente” (CC, 280). Por esse motivo, a cultura somente poderá agregar algo de qualitativamente significativo ao julgar se ela não for coativa como a verdade o é.

Boyancé, em seu estudo sobre o Humanismo Ciceroniano¹⁶¹, cita três significados para o termo *humanitas*: a) com o sentido de humano, da medida própria ao homem; b) como relacionado à cultura, pela qual ele pode atingir o humano autêntico, por si próprio (e não pela natureza); c) como bom convívio com os outros, pela polidez no falar e no gesticular, em todas as circunstâncias. Normalmente o humanismo está ligado ao antropocentrismo, como um sentimento relacionado ao ser humano porque ele é humano. Mas também se pode conceber o humanismo sob um prisma diferente, como uma forma em que o sujeito não sente qualquer perda quando ele se afasta de sua natureza biológica e instintiva e adentra no âmbito das criações humanas, da cultura.

A perda referir-se-ia a uma impossibilidade de conviver com o que não pode ser explicado, medido, conhecido, pois não teria havido uma desvinculação mediada, seja pela razão, pela imaginação, pela estética ou pela cultura entre o sensível e o inteligível. Nesse sentido, o humanista é aquele que consegue ler os “subtextos” não explícitos, as entrelinhas, pois há coisas que não são suficientemente captadas ou explícitas pela cognição, pela linguagem ou pela ciência, mas que fazem sentir através do gesto, do jeito em que se apresentam, ou mesmo dos textos, da própria natureza, assim como das obras-de-arte. Essas “coisas” apontam para algo que não pode ser demonstrado, mas que é representando de uma forma não-convencional.¹⁶² O humanista também não é obsessivo pelos regramentos, pois ele sabe que estes são artificiais e impostos. Se, porém, eles forem seguidos e obedecidos, o serão de modo consciente, por aceitação pensada. Quanto às penas ao descumprimento dos ordenamentos vindos do exterior, o humanista não será obediente

¹⁶¹ L’humanisme entendu avec ses diverses significations [...]: l’*humanitas* comme sens de l’humain, de la mesure propre à l’homme, avec ses grandeurs et ses faiblesses, si on le compare soit à l’animal soit aux dieux [...] L’*humanitas*, comme sens de la culture, par laquelle l’homme devient ce qu’il est véritablement, non pas tel qu’il sort des mains de la nature, mais tel que, s’étant pris en charge, il arrive à se réaliser [...] L’*humanitas* enfin comme bienveillance à l’égard des autres hommes, facilitée et nourrie aussi bien par ce sens de la mesure humaine que par cet affinement ce développement de l’être humain dû à la culture, [...] la vraie politesse, celle qui naissant du coeur, se traduit dans les paroles et les manières, et cela dans les relations sociales de chaque jour comme dans les grands moments de l’existence (p. 6).

¹⁶² Um exemplo arendtiano (RJ, 325): “há a história de um menino que sabe que vai morrer, e assim escreve com seu sangue na parede da barraca: ‘Andreas Rapaport – viveu dezesseis anos’”. Ou Antígona, que exclama (v. 850-852): “Ai, infeliz, que não moras nem na terra, nem nas sombras, nem com os vivos, nem com os mortos”, pois será enterrada viva, o que Creonte ordena, posteriormente, nos versos 886-888. K. ROSENFELD (*Antígona*: de Sófocles a Hölderlin (por uma filosofia “trágica” da literatura, p. 113) explica: a intuição adivinha (*ahnt*) a convergência última da multiplicidade dos elementos, ela se permite esquecer os conteúdos exatos da consciência para melhor lembrar-se daquilo que está aquém destes conhecimentos: a trama”.

pelo medo da punição: ele o entende como sendo uma consequência da decisão pelo descumprimento da regra.

Entretanto, a questão do humanismo, pode ser distorcida: a *cultura amini* permite sua interpretação como supondo um mundo fechado, organizado, com regras preestabelecidas, pois este conceito é quase idealista, supondo um distanciamento, típico do espectador que avalia, apontando, assim, para a questão do descaso pela vida na realidade externa e com relação àqueles que não pertencem ao grupo. Essa, porém, não é a atitude de um autêntico humanista, pois o “desinteresse” do espectador pode levar ao aperfeiçoamento da percepção, da perspicácia, e, assim, à boa escolha, se relacionada ao gosto, como Kant demonstrou na *Crítica da faculdade do juízo* (§ 5, 15, p. 55): “o gosto pelo belo é uma complacência desinteressada e livre”.

Para Arendt (EP, 272-3) cabe à *cultura animi* preservar o espaço das aparências para a cultura, espaço que é o mesmo da política, possibilitando que ela seja contemplada, produzindo um prazer livre porque desinteressado, permitindo a suspensão dos mecanismos morais e sensíveis. Nessa perspectiva, abrir-se-ia, ao ser humano, a possibilidade de sentir espontaneamente. O gosto humaniza, então, tornando uma mente culta, pois auxilia na discriminação, podendo parecer uma posição conservadora, mas que para Arendt torna o espírito humano mais arguto. Ou, nos termos de Schiller: “os conhecidos limites da humanidade obrigam mesmo o mais rígido ético a abrandar algo do rigor do seu sistema ao aplicá-lo, embora nada deva conceder ao mesmo na teoria”.¹⁶³

c) a *fronesis*

Como em política o consenso é mais valioso que a verdade, o julgar, “a faculdade de ver as coisas não do próprio ponto de vista, mas na perspectiva de todos aqueles que porventura estejam presentes (...) [e que permite ao humano] se orientar em um mundo público” (CC, 275), é conhecido desde os gregos, que “davam a essa faculdade o nome de *phrónesis*, ou discernimento, e consideravam-na a principal virtude ou excelência do político, em distinção da sabedoria do filósofo” (idem). A vivência política carece da

¹⁶³ F. SCHILLER, Sobre a utilidade moral dos costumes estéticos apud R. BARBOSA, op. cit, p. 66-67. So nöthigen doch die bekannten Schranken der Menschheit selbst den rigidesten Ethiker, von der Strenge seines Systems in der Anwendung etwas nachzulassen, ob er demselben gleich in der Theorie nichts vergeben darf (p. 5).

percepção do limite entre o que deve ser dito ou calado, feito ou evitado, por exemplo. Além disso, surge a questão da possibilidade de generalizar essa demarcação às outras esferas, do trabalho, do lar, entre outras. Arendt aponta para as balizas: de um lado a política, de outro, a filosofia.¹⁶⁴ Em outros termos, a vida em comum e uma maneira de examinar com cuidado as questões.

Nesse contexto, pode-se lembrar do pensamento aristotélico, da *Ética à Nicômacos* e da *Retórica*. O “limite”, então, precisa ser encontrado em cada ocasião,¹⁶⁵ devendo ser um “meio termo”, uma justa medida. Aristóteles explica: “é um meio termo entre o excesso e a falta. Por meio termo no objeto entendo aquilo que é equidistante de ambos os extremos (...) o que não é nem demasiado nem demasiadamente pouco – e este não é um só e o mesmo para todos” (EN, II, 6, 1106 a, 25-35). E continua: “buscando o meio-termo e escolhendo-o – o meio-termo não no objeto, mas relativamente a nós” (EN, 1106 b, 5), fará com que as escolhas sejam mais qualificadas, melhores. Essa “mediania relativa a nós, a qual é determinada por um princípio racional próprio do homem dotado de sabedoria prática” (EN, 1107 a), continua ele, acresce excelência tanto ao julgar quanto ao agir. E a sabedoria prática é a *fronesis* (traduzida para o latim por a prudência). O termo, em português, designa o agir com moderação, com comedimento, buscando evitar tudo o que poderá ser fonte de erro ou de dano; é a cautela, a ponderação, a sensatez. Enquanto ponderação, uma reflexão, mesmo que mínima, é mantida. A palavra sensatez porta ainda algo de ajuizamento, mas, mesmo assim, o fundamento imprescindível do conceito de *fronesis* grego, quando traduzido, dissipa seu conteúdo político.

A *fronesis* é uma percepção verdadeira, não do fim, mas daquilo que é útil ao fim. Ela funciona como um modo para atuar em um mundo que não é nem totalmente racional,

¹⁶⁴ Cfe CC, 267. Para ambos, política e filosofia, parece que Arendt pensou como Cícero: “les hommes sont confies par la nature les uns aux autres” (*Des biens et des maux*, III, XIX, 62, p. 285), o que pertence ao nível da política, isto é, ao gerenciamento das questões e dos conflitos da vida em comum, no mesmo espaço (o planeta Terra). Quanto à filosofia, ele escreveu que “c’est en tout cas à la philosophie qu’il faut demander de nous corriger de cette faute comme de tous nos vices et de tous nos péchés. E a filosofia “a rassemblé en une société les hommes disperses (...) par le lien de l’écriture et de la parole (...) est la maîtresse des moeurs et de l’instruction (*Tusculanes* V, II, 5; op. cit., p. 362. ”). Segundo W. Jaeger (op. cit., p. 12), a filosofia gerou a “força na raiz e no pensamento e da arte grega”, através da “estabilidade férrea das formas de pensamento, da oratória e do estilo”. Em especial porque a filosofia “agrupou em sociedade os homens dispersos [...] através dos liames da escrita e da palavra [...] [pois a filosofia] é a mestra dos costumes e da instrução”. O método que ele aponta para isso, e que torna alguém “sábio”, é “observer avec soin la nature” (Cfe *Tusculanes*, V, III, 9”, p. 364). Em Arendt, o pensar no lugar de qualquer outro ocupa essa função, e retorna à política.

¹⁶⁵ ARISTÓTELES, EN, 1104 a, 5.

nem absurdo, e que convém ordenar usando os meios que ele oferece.¹⁶⁶ A *fronesis* é, então, uma disposição prática que trata da “regra” da escolha, ou seja, dirige-se ao bem e ao mal para o homem em situações singulares e não em sentido absoluto, como por exemplo, o “bem em geral”, como a virtude moral. Percebe-se, desta forma, que a *fronesis* se diferencia da ciência ao não tratar do universal. Também não é arte, pois esta se orienta ao fazer (*poiesis*). A *fronesis* localiza-se na razão calculadora, opinativa, também chamada intelecto prático. Distingue-se da razão científica por tratar do contingente, do mutável, “daquilo que pode ser de outro modo”. A razão científica tem como objeto o eterno, o imutável, buscando desvendar as suas leis, explicando os seus mistérios, e ambicionando conhecer a verdade. A *fronesis*, por seu turno, atua como uma sabedoria dos limites. Para tanto, ela deve, então, ser auto-suficiente, não se baseando na vontade ou na verdade, por exemplo. Por outro lado, porém, ela precisa conhecer os princípios, ou seja, precisa estar ciente do campo de atuação da outra parte da alma, da razão científica. Em outros termos, ela alia os conhecimentos (*logos*) e a experiência (lógica e empírica), pois ela “tem por objeto além dos universais, também os singulares, cujo conhecimento se adquire por experiência”.¹⁶⁷ A experiência é particular, única, mas precisa deixar “lições”, as quais serão analisadas, guardadas e oportunamente utilizadas pela pessoa que fizer uso desse saber.

Cabe à *fronesis*, então, tornar “corretos”, e portanto bons, os meios, e guiar a decisão. Ela contém em si uma deontologia¹⁶⁸ ao buscar a correção dos meios, e para tanto, exige retidão no princípio que gera a busca destes procedimentos. A *fronesis* é um saber específico e imprescindível. Ela tem a tarefa de tornar razoável a captação não-racional do fim, operada pelo desejo, fazendo-o desejo refletido que se une, na deliberação, com os meios em vista do fim. A escolha envolve, de um lado, um “julgamento” referente aos meios aplicáveis na consecução do fim previamente dado, e por outro, um “imperativo” que “move” o agente à realização da ação. Mesmo que essa interpretação da *fronesis* não seja a usual, ela demonstra que na política há uma dimensão que tem de ser “inventada” e utilizada na ocasião oportuna, visando à melhor solução para o problema em tela. A função

¹⁶⁶ Cfe. P. AUBENQUE, *La prudence chez Aristotle*, p. 116.

¹⁶⁷ M. PERINE. “Phronesis”, um conceito inoportuno?, *Nas Origens da Ética Ocidental: a Ética a Nicômaco*, p. 31.

¹⁶⁸ Isto é, “un savoir qui comporterait, en quelque sorte, une déontologie de son propre usage” (P. AUBENQUE, op. cit., p. 145).

da *fronesis*, nesse viés, é a de manter a tensão entre a estética e a política com o objetivo de gerar uma aprendizagem essencial para a atuação na política.¹⁶⁹

Em Aristóteles, a virtude também recebe um importante emprego: ela dirige os desejos, enquanto que a *fronesis* identifica os meios que conduzem ao bem, apontado pela virtude. Compete à virtude, então, fazer com que a escolha seja correta e bom o projeto visado, e a sua tarefa mais importante é a de “dirigir os desejos do homem”. A *fronesis*, por seu turno, aperfeiçoa o exercício da virtude.¹⁷⁰ Pode-se reiterar que a *fronesis*, então, complementa a atuação da virtude ao tratar também dos fins, tarefa realizada conjuntamente com a virtude, mas com âmbitos diferentes de atuação.¹⁷¹

Pode-se também cogitar a possibilidade do gosto (segundo a *Crítica da faculdade de julgar*, de Kant), sendo um “algo” que aponta para o limite, ou ele mesmo limitando, seja uma sensibilidade à beleza pela observação. Para Schiller,¹⁷² por exemplo, “o gosto exige moderação e decoro, detesta tudo o que é anguloso, duro, violento, e se inclina a tudo o que se reúne com leveza e harmonia”. Através dele, mesmo “na tempestade da sensação ouvimos a voz da razão e colocamos um limite aos rudes ímpetos da natureza, [e isso] é algo que se exige de todo homem civilizado, como já se sabe, o bom tom, que não é outra coisa senão uma lei estética”. Ou seja, o gosto relaciona a cultura com o mundo sensível, sendo a *fronesis* uma importante “ferramenta” para a vida humana, em especial quando há a necessidade de elaborar opções, tomar decisões e agir, pois os fatos ocorridos são irreversíveis.

¹⁶⁹ Em Kant, a manutenção dessa “tensão” é possível quando a imaginação é mantida em um “livre jogo” com o entendimento (KU, § 9, 31, p. 63; e LK, 101-107), pois para Arendt é a imaginação que torna presente o exemplo – ausente – e que será utilizado para fornecer a premissa maior para a dedução e para a escolha de “como” agir.

¹⁷⁰ Cfe. M. PERINE, op.cit., p. 43.

¹⁷¹ Cf. idem, op. cit., p. 42; P. AUBENQUE, op. cit., p. 118, final da nota 5; e S. Tomás, *Summa Theologica*, Q LVII, art IV, pois, segundo este, a prudência exige uma boa disposição para os fins, o que ocorre através do apetite reto, pressupondo virtude moral

¹⁷² F. SCHILLER, Sobre a utilidade moral dos costumes estéticos apud R. BARBOSA, op. cit, p. 59. Der Geschmack fordert Mässigung und Anstand, er verabscheut alles, was eckigt, was hart, was gewaltsam ist, und neigt sich zu allem, was sich leicht und harmonisch zusammenfügt.

2. A estética

A sociedade, a cultura e a arte são três dimensões da vida humana que se articulam, mas que estão em tensão, ora positiva (inspirando um artista), ora negativa (fazendo que ele adira a uma vanguarda artística, por exemplo). Um dos possíveis pontos de convergência é a estética. A estética recebeu variadas conceituações e interpretações¹⁷³ em sua história. O termo é grego: *aisthesis*, relativo aos sentidos. Desde a Antiguidade¹⁷⁴ os temas estéticos, referentes ao belo e à arte, eram tratados através de conceituações, análises, desenvolvimentos, aplicações, sem, porém, haver a preocupação com a nomenclatura. Ainda no tempo de Hegel (expresso n' *Estética*) o termo não possuía uma aceitação unânime. Segundo ele, “foi Baumgarten^[175] quem denominou de estética a ciência das sensações, esta teoria do belo. Só aos alemães esta palavra é familiar”. E cita os franceses, os ingleses, as outras denominações utilizadas, como teoria das artes ou das belas artes, calística, e finda por concluir afirmando: “conservemos, pois, a palavra estética, não porque o nome nos importe pouco, mas porque este termo adquiriu direito de cidadania na linguagem corrente” (p. 13).

A estética pode ser entendida, então, como relacionada com a sensibilidade, com a experiência de prazer e desprazer, do belo e do feio, do gosto, do juízo. Relaciona-se com a arte, com a imaginação, com o conhecimento. Ou seja, o entendimento sobre a estética sofre variações quando ligado às correntes interpretativas diferentes, ou de interesses diversos.¹⁷⁶ Na Modernidade, a “beleza” ganhou um novo estatuto. Isto é, o sensível passou a ser considerado independente do inteligível, permitindo que a estética se deslocasse do

¹⁷³ Por exemplo, A. LALANDE, op. cit., p. 302: estética ligada às sensações, aos sentimentos relativos à obra de arte, e a análise e formação do gosto.

¹⁷⁴ Segundo C. TALON-HUGON (*L'Esthétique*, p 11-20), Platão tratou desses assuntos no *Hípias Maior*, no *Filebo*, no *Banquete*, e no *Fedro*. Aristóteles, na *Poética*; Plotino, nas *Enéades*. Também Cícero, nas *Tusculanes*. Na Idade Média, Santo Agostinho, Boécio, Pseudo-Dionísio, Tomás de Aquino. Essas reflexões trataram da sensibilidade estética concreta, mas mesclados com outros interesses. O belo não possui, nestes períodos, uma ligação necessária com a arte.

¹⁷⁵ Alexander Gottlieb Baumgarten, 1714-1762, professor em Halle e em Frankfurt-sobre-o-Oder. Suas obras chamaram-se *Methaphysica* (1739) e *Aesthetica* (1750-1758). O termo deriva do grego *aisthanesthai*, perceber; *aisthesis*, percepção; *aisthetikos*, o que é capaz de percepção.

¹⁷⁶ Possíveis conceituações: formalista, intuicionista, psicológica, social, axiológica e semiótica. Problemas da estética: fenomenologia dos processos estéticos, análise da linguagem estética, ontologia regional dos valores estéticos, origem dos juízos estéticos, relação entre forma e matéria, estudo da função dos juízos estéticos na vida humana. Exame da função de suposições de índole estética em juízo estéticos, ex: na ciência. Neste sentido, o estético apresenta dois enfoques: o primeiro diz respeito ao conteúdo, o segundo, aos desdobramentos que ele permite (cfe. J. FERRATER MORA, Dicionário de Filosofia, verbete “estética”).

epistêmico, como ocorria desde Platão,¹⁷⁷ passando a ser um sentimento ou sensação objetiva e subjetiva ao mesmo tempo. Objetiva por referir-se a um objeto gerando algo em um sujeito, individualmente entendido; subjetiva ao referir-se à percepção do sujeito.

A concepção de estética, em Arendt, também visa à política, e o melhor indício que ela fornece sobre seu conceito encontra-se na afirmação de que os objetos culturais possuem a qualidade de “apoderar-se do leitor ou espectador, comovendo-o durante os séculos” (CC, 255), pois estas são suas características mais importantes e elementares. A tarefa de interpretação “empurra” a questão para “conceitos-limite” que não pertencem à Filosofia propriamente dita, levando a aproximação com outras disciplinas, isto é, a fazer interfaces com outros saberes. Esse procedimento também “libera” o sentir, o pensar e o julgar de amarras conceituais rígidas, dos regramentos estanques, permitindo a leitura dos autores do passado sem o auxílio da tradição, de status, ou de regras, e sem preconceitos, como Arendt apregoava.¹⁷⁸

Segundo Arendt, essa liberação é possível pela cultura, que pode “apoderar-se” do ser humano que entra em contato com ela. A questão remete ao “como” isso ocorre no espectador, ou seja, como ela conquista a “intencionalidade” ou a “atenção”, dele. A possibilidade que a obra porta de “mexer” e “mover” a vida da mente humana, tornando-a mais plástica e flexível, supõe algo anterior. Ou seja, quando a mente se volta para algo, a sua atenção fora anteriormente “puxada”, ou “empurrada” por e para ele. Segundo Merleau-Ponty,¹⁷⁹ o simples fato de possuir olhos faz com que o ser humano tenha “testemunhado” (*témoins*) algum dia as coisas ao seu redor.

Mesmo que o texto de M.-Ponty tenha sido escrito com referência à pintura, em especial a de Matisse, as afirmações são válidas com relação ao estético, pois, para ele, a visão é condicionada por aquilo que chega ao corpo (p. 51). E o corpo, no mundo, toca, vê, ouve, degusta, cheira. Esse movimento de fora para dentro do corpo, leva ao seu contrário, permitindo a duplicidade do sentir. Ou seja, o trânsito entre o mundo interno e o externo permite sentir as coisas no mundo físico, assim como as que compõem o imaginário, e com a mesma intensidade.

¹⁷⁷ No diálogo *Teeteto*, por exemplo.

¹⁷⁸ Arendt usou esses termos quando escreveu sobre Rahel Varnhagen, uma judia que buscou a assimilação no final do séc. XVIII e início do XIX. Também em TC, p. 44.

¹⁷⁹ *L'oeil et l'esprit*, p. 29.

O olhar, então, gira em torno do mundo, como que “errando” (*erre*, p. 23), vagando em busca de algo que o detenha, e neste momento há como um “encontro” com algum elemento do mundo. E “eu vejo as coisas, cada uma precisamente em seu lugar, porque elas se ofuscam uma a outra – é que elas são rivais frente ao meu olhar exatamente porque elas estão cada uma em seu lugar”, escreveu ele.¹⁸⁰ E a partir disso, o olho capta um certo impacto do mundo (p. 26), causando uma espécie de surpresa (p. 64). Segundo Lefort,¹⁸¹ prefaciando a obra de M.-Ponty, “este primeiro maravilhamento que nasce do simples fato de ver, de sentir e de elevar-se, seja isso – do fato deste duplo encontro do mundo e do corpo, a fonte de todo saber e que excede o concebível”.

Um governo totalitário como o Nazista, por exemplo, enfraquece a atenção ao expor um mundo que se caracteriza pela normalidade, pela continuidade fatural sem falhas, por um movimento sem ritmo, pela falta de novidades, mesmo que tudo isso seja forjado. O mundo precisa “investir contra” o ser humano pela simples existência, exigindo que ele administre a própria atenção, que escolha o que merece ser atentado, direcionado-lhe a intencionalidade. Nesse contexto, a “contingência impede que se leia o mundo em termos de uma causalidade una”, escreveu Vetö,¹⁸² permitindo a ocorrência do imprevisto. Com esse, a liberdade retorna à vida humana: o “mistério da liberdade que sempre é um poder de indeterminação (...) em que se desenvolve nossa espontaneidade”, continua ele (p. 75). E ainda (p. 97), a “única possibilidade de se desembaraçar da dominação (...) [é o] recurso à espontaneidade”, pois a partir dela é possível romper com o automático, com o usual e o irrefletido.

Para que haja espaço à espontaneidade é preciso reativar o ânimo (*Gemüt*), movimentando as profundezas autônomas do ser humano aproveitando os espaços intermediários (as “brechas”) que resguardam a imaginação e o bom senso, ou seja, o sentido. E é nessa perspectiva que Arendt pensa a estética como aquela que possui a capacidade de atuar entre a sensibilidade e a razão, relacionado a intuição e o conceito, ou

¹⁸⁰ M. MERLEAU-PONTY, op. cit., p. 64. Je vois les choses chacune à sa place précisément parce qu’elles s’éclipsent l’une à l’autre -, c’est qu’elles soient rivales devant mon regard précisément parce que elles sont chacune en son lieu.

¹⁸¹ M. MERLEAU-PONTY, *L’œil et l’esprit*, Prefácio, p. III. Ce premier émerveillement qui naît du seul fait de voir, de sentir, et de surgir, soi, là – du fait de cette doublé rencontre et du monde et du corps, à la source de tout savoir et qui excede le concevable”.

¹⁸² Coerência e terror: introdução à filosofia política de Hannah Arendt. *Filosofia Política* 5, p. 79.

ainda fazendo surgir algo novo pela imaginação, e a partir do corpo¹⁸³ no mundo, reativando a vida da mente. Para tanto, o juízo de gosto puro, em terminologia kantiana, é uma possibilidade que não pode ser descurada.

Neste viés, o “apoderar-se” do leitor ou do espectador não é entendido como uma forma de manipulação que leve a algum comportamento social; ou que dote o objeto de valor estético, tornando-o desejado: o objetivo é a geração de um juízo, uma avaliação que distingue e permita a tomada de decisões. O juízo é o resultado das operações do espírito humano, o intelecto, a razão, a imaginação, a memória e o querer, sob a configuração de algo factível pelo ser humano. Porém, apenas o juízo de gosto puro porta a possibilidade de levar ao instante de “beleza” autêntica, não padronizada ou normatizada. Esse breve momento permite um atuar livre e espontâneo das faculdades do espírito humano. Ele permite a ocorrência de um instante no qual a liberdade é plena, e por isso há a possibilidade de abertura de novas fronteiras para aquele que aceita o desafio do diferente, do movediço, da aventura que algo novo traz. É o momento de decisão entre o velho, conhecido e seguro, e o desconhecido que exige a superação do medo pela esperança no futuro, havendo espaço para sonhar, para projetar variadas maneiras de ser, de agir, pois há ainda a expectativa que algo (bom) possa acontecer.

O “comover”, em Arendt, não é um frouxo sentimentalismo, oriundo de um mero psicologismo vazio, pois ele torna possível o surgimento de um impacto que permite um “sentir” diferentemente. Na sociedade oriunda da Modernidade, este “sentir” tem sido preparado de antemão, ou relegado a um plano inferior. Ou seja, a cultura passou a ser mais um objeto *do* e *no* mundo humano. E, como tal, pode ser manipulada, modificada, estragada ou até destruída. Porém, Arendt entende a cultura enquanto portadora da possibilidade estimular a vida do espírito, prontificando a vida mental para o funcionamento. A mente que se deixa atrair pelos estímulos do mundo externo, se renova, permitindo a criatividade, a espontaneidade, e a liberdade para a mente. O efeito será a segurança nas atitudes, o conhecimento nítido, um bom convívio com os outros, enfim, uma vida mais autêntica.¹⁸⁴

¹⁸³ M. MERLEAU-PONTY (op. cit, p. 54), ao afirmar que “Le corps est pour l’âme son espace natal et la matrice de tout espace existant”, complementa a compreensão sobre o tema em questão.

¹⁸⁴ Essas concepções se aproximam das de W. Jaeger, na *Paidéia*. Por exemplo, na p. 9: a *Paidéia* é a “fonte de onde brota o espírito criador (...) o mistério e deslumbramento originário cerca a primeira criação de

É preciso, então, proteger os elementos da cultura, para que eles permitam ao ser humano o surgimento do juízo estético. A experiência estética é aquela que pode liberar o espírito para que ocorram alterações ou aprimoramentos no juízo, lançando-o para fora do cotidiano, do costumeiro, do simplesmente “dado” e aceito, para algo outro, diferente, contingente, trazendo a vontade de viver plenamente o que a vida oferece. Retomam-se, assim, as experiências fundamentais do ser humano, como o bom-humor, a gratidão, a amizade, a solidariedade, por exemplo, sem as quais não é possível passar do simples sentir para uma interpretação; do sobreviver para o viver humano. O espaço de liberdade, na estética, atua na relação do sujeito com a representação do objeto, e não com o objeto. É neste sentido que a arte possui uma linguagem própria, a qual permite a abertura para um leque de sentidos lexicais que não se deixam apreender pela discursividade fechada em conceitos limitados e limitantes.

Na estética há o conhecer e o reconhecer, podendo ocorrer o julgamento e a deliberação. Ela permite o movimento da sensibilidade ou do entendimento abrindo um espaço para um “outro nível”. Essa “nova situação” devolve ao ser humano o julgamento de particulares sem subsumi-los às regras pré-existentes e condicionadas por hábitos oriundos da educação, das prescrições religiosas ou jurídicas, por exemplo. Ela permite a ocorrência da “intuição”, um “ver” que é ao mesmo tempo “pensar”, não separando o sabido e o percebido. Isto é, há a possibilidade de união entre o sentir e o entender. Essa união intuitiva entre o sujeito e a coisa é oposta ao conhecimento lógico, pois este separa o sujeito e o objeto. Com isso, aponta-se a um pensar e a um saber que no ser humano muitas vezes não é comunicável, não é demonstrável, não é lógico, mas que o faz ir além¹⁸⁵ do saber e do sentir “comum”.

Nessa perspectiva, pode-se juntar a citação eleita por Arendt de que “amamos a beleza dentro dos limites do juízo político, e filosofamos sem o vício bárbaro da efeminação”,¹⁸⁶ com sua concepção de que os objetos culturais possuem a qualidade de

seduções e estímulos de eterna renovação [com uma] nova concepção do lugar do indivíduo na sociedade”. E na p. 10: “A vivacidade espontânea, a sutil mobilidade, a íntima liberdade (...) consciência de si próprio (...) pelo caminho do espírito, as leis e normas objetivas cujo conhecimento dá ao pensamento e à ação uma segurança antes desconhecida (...) liberdade sofreada sem esforço”.

¹⁸⁵ CC, 267. A questão do “ir além” também foi tema para Merleau-Ponty (op. cit, p. 15), por exemplo. (Fig. 6)

¹⁸⁶ Péricles foi o principal líder do partido democrático de Atenas. Ele nasceu em 495 a.C. (e faleceu em 429 a.C.), em uma família da nobreza ateniense, descendente do líder reformista Clístenes, responsável pela

“apoderar-se do leitor ou espectador, comovendo-o durante os séculos” (CC, 255), as quais, em conjunto, tornam possível extrair o papel que Arendt concede à estética, e os motivos pelos quais o juízo estético pode contribuir para o aprimoramento do juízo em geral, e do juízo político, especificamente.¹⁸⁷

A “efeminação”,¹⁸⁸ neste contexto, não aponta para opções ou tendências sexuais, mas para as atitudes pouco louváveis, como a preguiça e a moleza, seja física, seja espiritual. A efeminação, então, diz respeito à existência de debilidade para julgar, uma dificuldade de “ver bem”, pois não há qualquer intuição que oriente, seja o pensar, o conhecer ou o julgar. O termo remete, então, a uma delicadeza excessiva, a uma falta de ânimo, de firmeza, de decisão, pois pode haver o medo e a covardia prevalecendo, ou o comodismo que, desde tempos remotos, eram tidos como atitudes típicas e esperadas do feminino. A efeminação, em contextos mais antigos, também se aproximava da barbárie.¹⁸⁹

No contexto da frase arendtiana, a filosofia é entendida enquanto um apreço pelo saber, levando a uma atitude de postergação dos julgamentos e das ações, possibilitando

introdução da maioria das instituições democráticas. Durante a revolução de 510 a.C., Péricles consagrou-se como a maior personalidade política do século V a.C. A presença dele foi tão marcante, que a época em que ele viveu denominou-se de “O Século de Péricles”. Ele foi eleito e reeleito várias vezes como estrategista-chefe (strategos-arconte). Ele também acumulou a chefia civil e a liderança militar da cidade, fazendo com que Atenas alcançasse a maior projeção política, econômica e cultural de toda a sua História. A sua famosa “Oração Fúnebre” foi transcrita por Tucídides (*História da Guerra do Peloponeso*, Livro II, cap. 40), na qual, Péricles elogiou a liberdade, o império e a autonomia de Atenas, glorificando-a. (A frase, em grego, citada por Arendt, é “philokaloymen gâr met’eyteleias kai philosophoymen áneu áneyimalakias”, em CC, 267).

¹⁸⁷ Schiller sintetizara da seguinte forma: “Quanto mais facetada se cultiva a receptividade, quanto mais móvel é, quanto mais superfície oferece aos fenômenos, tanto mais mundo o homem capta, tanto mais disposições ele desenvolve em si, quanto mais profundidade ganha sua personalidade, quanto mais liberdade ganha sua razão, tanto mais mundo o homem *concebe*, tanto mais forma cria fora de si” (carta XIII, p. 68, com grifo do autor).

¹⁸⁸ É interessante notar que Aristóteles (*A Retórica*, livro I, cap. X, IV, 1368 b, p. 140) escreveu: “l’homme effeminé l’est au point de vue des actions faites avec mollesse” (IV). Schiller denomina de “languidez” e depravação do caráter (*A Educação Estética do Homem*, carta V, p. 32). O uso do termo “bárbaro”, em Schiller, ainda a título de exemplo, aparece na carta VIII, p. 46; o oposto é o “cultivado”: com “clareza do entendimento”, “vivacidade do sentimento” e “liberalidade e mesmo dignidade na conduta” (op. cit., carta X, p. 53).

¹⁸⁹ Mesmo que essa acepção tenha sido exposta no cap. I, vale lembrar que em Arendt, a palavra “bárbaro” denota aquele que não demonstra qualquer refinamento, e quando o faz, é de forma excessiva, desmedida, por um lado, e não participa, pois não se sente inserido ou preocupado, com o humano, por outro, e, por isso, não dialoga. Essa pessoa acaba por parecer possuidora de hipersensibilidade (cfe. TC, 86) uma hiper-excitação, que finda em uma ausência de equilíbrio, levando a atitudes incorretas e que desrespeita o outro ser humano. A denominação de “bárbaro”, então, remete ao não civilizado, àquele que não sabe conviver com os outros, pois não sabe falar e ouvir: é balbuciar, isto é, não concatenar as palavras e fazer-se entender pelos outros com clareza, com significado. O “bárbaro” é aquele que não sabe escolher, e que não seleciona porque não reconhece os limites, não se autolimita, pois ele não tem a capacidade de julgar. O oposto refere-se ao saber escolher e conter-se. Sem isso, qualquer coisa parece servir, permitindo a queda no banal.

uma análise mais acurada das questões. Durante a suspensão dos conteúdos, e mesmo que breves, abrem-se espaços para as oscilações e as hesitações, mostrando que há possibilidades concorrentes na escolha.¹⁹⁰ A política, por seu turno, era entendida nos limites da vivência na *polis*, com as questões que exigiam gerenciamento e decisão, pois eram de interesse comum, mas também como sendo uma atividade restrita àqueles considerados aptos, pois desligados das necessidades básicas do labor e do trabalho.

É necessário ressaltar que a relação entre a beleza, a efeminação e a filosofia, pode ser analisada sob diversos enfoques. Arendt aponta para aquele em que a beleza pode gerar admiração, força vital e dinâmica, levando a uma saída momentânea do mundo externo. Ou seja, para ela existe a possibilidade de um instante de isolamento, de alheamento do indivíduo, pois ocorreu um “algo” que o deixou como que “fora do ar”, sem sintonia, permitindo a abstração das regras, das normas, obtidas pelo distanciamento como aquele que a beleza permite. Nesse estado, gera-se uma espécie de sobressalto, como um acordar repentino ou uma clareza antes não percebida com relação às coisas habituais. Nesse sentido, existem duas formas de “maravilhamento”: a primeira é uma surpresa, que se resolve no conhecimento, a qual no séc. VII a.C. gerou a Filosofia. A segunda é aquela na qual surge a sensação de infinitas possibilidades de saber ou de representar algo, causando, essa também duas possibilidades: ou ocorre uma insegurança, e por isso o abandono do objeto “perigoso” em prol da segurança naquilo que é habitual; ou o aprimoramento do pensar e do julgar.

a) Aristóteles e a *catarse*

O “comover” apregoado por Arendt afigura-se próximo ao conceito de “catarse” presente da obra *A Poética* (Po), de Aristóteles, ao indicar que o sentimento, ao ter sido atingido, pode modificar a emoção e o conhecimento. Segundo ele, a *mimesis* faz parte da condição humana. A imitação (ou ficção) é possível porque o ser humano pode fazer permutas e deslocamentos de regularidades, mostrando que eles, seres humanos, portam a

¹⁹⁰ Um exemplo conhecido: o caso da Família Frank, na Holanda. O casal Miep e Jan Gies decidiu ajudar a esconder a família judia ao invés de colaborar com os nazistas. A sra Gies (*Anne Frank*: o outro lado do diário, p. 11), escreveu: “Não sou nenhuma heroína. (...). Nada tenho de especial. (...) Apenas me dispus, então, a fazer o que me foi solicitado e o que me pareceu necessário”. (Figura 7)

capacidade de burlar as regras estabelecidas, criando e mesclando contextos e situações. Ele pode divertir-se com isso, pensar ou criar algo novo, mesmo que apenas em sua mente. A *mimeis* pode ser comparada com o “pensar alargado” kantiano (Cfe. KU, § 40), em que os outros são representados, pela imaginação, em uma situação e com pensamentos que não existem na realidade, e ao que Arendt conferiu uma importância política de primeira grandeza.

Aristóteles, nessa obra, privilegia a tragédia enquanto forma de realizar a *catarse*,¹⁹¹ por concebê-la como a melhor forma para manejar com as emoções humanas. A experiência que ela gera, ou seja, a passagem do sensível, o representado, para o inteligível, a reflexão, através da encenação de homens em ação, pode ser estendida a outras formas culturais. A *catarse* obriga o espectador, que se envolve na representação, a deixar a “preguiça mental” (a efeminação) de lado, pois torna, por meio do encenado, o espírito ativo. Nessa perspectiva,

a “catarse” não apresenta um conceito de consenso unânime. Algumas possibilidades são: A primeira está ligada à medicina, e significa “expurgo” de algo pernicioso ao humano. A segunda pode ser considerada religiosa ou moral, por realizar uma espécie de “purificação”. A terceira, por fim, relaciona a *catarse* com outros sentidos possíveis, ou sub-acepções: é possível considerá-la como sendo um alívio acompanhado de prazer; ou a clarificação de um problema pela explanação de uma questão; ou ainda a produção de um conhecimento pela compreensão do ocorrido ou sofrido. Neste último, surge o prazer estético.¹⁹²

A tragédia causa um movimento das emoções quando, “suscitando o terror e a piedade, tem por efeito a purificação dessas emoções” (Po, IV, 1449 b 27), e ocorre no momento da reviravolta, ocasião em que o cenário obscuro se torna nítido, e o futuro do herói é alterado substancialmente. Ou seja, são essas emoções que podem conduzir o espectador à clarificação do conteúdo, pois permitirem um prazer que consiste no esclarecimento do elemento cognitivo que constitui a emoção. A emoção, neste sentido, porta antecipadamente um elemento de conhecimento, em sua formação, o qual pode ser trabalhado e qualificado. O prazer catártico alia *fobos* e *eleos* (terror e piedade), no

¹⁹¹ Em CH, 200, Arendt escreveu: “o teatro é a arte política por excelência; somente no teatro a esfera política da vida humana é transposta para a arte”.

¹⁹² S. M. SCHIO, *A concepção de ação humana, no pensamento de Hannah Arendt, a partir de um fragmento da Antígona, de Sófocles*, p. 12-13 e 19-20, em especial.

momento da reviravolta, causando surpresa (*thaumaston*), pois demonstra as possibilidades concorrentes na mesma ação.

Os recursos da tragédia, enfatizados por Aristóteles, são a *peripeteia*, a *metabole*, o paradoxo, a *catarse*, e o sistema de fatos e feitos. O terror, o medo, a dor, a desordem emocional, causam um tremor interno, o qual é complementado pela piedade, isto é, a projeção do próprio medo orientado ao outro. O resultado é o sentimento de desprazer, sendo transformado em prazer através do entrosamento entre o emotivo-sensível e o intelectual, permitindo que as relações sejam captadas. Isto é, o sensual é o fundamento, a base, sobre o qual o sistema de fatos e feitos (*systasis pragmatôn*) é organizado, sendo percebido e compreendido. As emoções, quando liberadas, permitem que o espectador perceba, em forma de um “ver” com clareza, a trama interna que se desenvolve. Ele consegue, então, através da *catarse*, uma compreensão quase visível da estrutura do fenômeno, pelo jogo de tensões encenado no palco, mas apenas captado quando o espectador está atento.

Nessa perspectiva, a *catarse* permite o deslizamento da ficção para o terreno da compreensão. Através dela, o emotivo é liberado, e o espectador, após perceber a trama, sente uma espécie de sublimação do prazer sensual. A *catarse*, então, maneja com as emoções em dois momentos. No primeiro há uma reação psicológica, o terror, o qual gera uma aflição física e psíquica. O terror causa um “choque” aos sentidos (palpitações, tremor, por exemplo), e depois a piedade. Este “processo” é um movimento, o qual eleva qualitativamente a percepção e a cognição, pela apreensão da lógica paradoxal da ação (*systasis pragmaton*), objetivo maior do poeta ao escrever a tragédia. Esta “lógica das ações” é a sustentação, a base da tragédia, e seu fundamento é o mito trágico.¹⁹³ Para tanto, o sistema de ações é composto por dois momentos. No primeiro, a trama é desorganizada. No segundo, ela é organizada a partir de leis próprias (poéticas), apesar de não perder de vista o tema (o mito) em questão.

A reviravolta (*metabole*) causa um impacto no espectador, ouvinte ou leitor, pois o arranjo em um todo adquire um sentido poético. Isto é, a trama pára de desenrolar-se no rumo mais comum, mudando completamente a direção dos acontecimentos. Segundo

¹⁹³ O autor não inventa a “estória”: ele a retira de um momento específico dos mitos correntes, conferindo-lhe uma espécie de interpretação trágica, isto é, mostrando uma das possibilidades de ocorrência do fato.

Aristóteles (Po, VI, 1450 a 15), na tragédia, “o elemento mais importante é a trama dos fatos”, ou seja, a disposição das ações em forma de um sistema (*systasis pragmaton*), e não o cenário ou o espetáculo. Quando o sistema é percebido pelo espectador, há a *catarse*. No momento em que as relações são captadas, o espectador consegue “ver” como as coisas são, e sentir que elas não poderiam ter se desenvolvido de outra forma. Na reordenação das ações, através da *catarse* e da *metabole*,¹⁹⁴ os conteúdos se encadeiam, ligando-se e causando um jogo de tensões, levando ao “prazer”, por provocar algo “novo” no espectador.

Desta forma, a representação é entendida não como uma simples “imitação”, mas como uma outra maneira possível de expor o tema, uma ficção, que não precisa obrigatoriamente reproduzir o real. Pelo contrário, a arte trágica “desconstrói e reconstrói” o conteúdo ao colocar o tema representado em questão. Assim ela permite a realização de uma reflexão mais aprofundada, tornando a percepção, o conhecimento, a imaginação, e as outras capacidades humanas mais perspicazes.¹⁹⁵ Ao instigar a reflexão, a arte possibilita a captação da particularidade mais importante, fornecendo elementos para a elaboração de pensamentos e juízos sobre a temática. Em outros termos, através da representação de situações paradoxais¹⁹⁶, e “olhando-as, [os homens] aprendem e discorrem sobre o que seja cada uma delas”, escreveu Aristóteles (Po, IV, 1448 b 15). A ficção, ou representação permite um “ir além”, isto é, conhecer, perceber, adentrar, em um “espaço” que englobe e ative as capacidades humanas, e permita “trocar” de lugar, seja com o “herói”, seja com qualquer outro ser humano.

A arte poética, ao evidenciar a ação, não a qualifica, em um primeiro momento, moralmente. Ela apenas expõe as “possibilidades” de ocorrências, ou seja, ela explora “como as coisas poderiam acontecer”, sem descuidar das normas e das categorias, pois a

¹⁹⁴ Ou nos termos aristotélicos: “Ajuntemos a isto os principais meios por que a tragédia move os ânimos também fazem parte do mito; refiro-me a peripécias e reconhecimentos” (Po, VI, 1450 a 32-33).

¹⁹⁵ Segundo M. ZINGANO (*Katharsis poética em Aristóteles*, p. 19, nota 38), a tragédia “fornece uma visão mais fina da condição humana”.

¹⁹⁶ O paradoxo é aqui entendido como sendo uma contradição; um conceito, pensamento ou ação, que é ou parece contrário ao comum; por ser um contra-senso, um absurdo. Na tragédia, o paradoxo coloca a ação em um impasse, por essa estar entre ou próxima à transgressão, à renovação ou à reparação em uma mesma situação. Para F. HÖLDERLIN (*Observações sobre Antígona*; K. ROSENFELD, *Antígona*: de Sófocles a Hölderlin - por uma filosofia “trágica” da literatura, p. 408), o paradoxo “obriga”, leva, a uma reflexão sobre a imagem poética, pois o fenômeno trágico “opera por reação, e a ausência [caótica] de forma acende-se do excesso de forma”.

trama as considera e contextualiza. Em outros termos, “o conflito trágico dá forma à consciência ética”.¹⁹⁷ As ações trágicas permitem uma percepção e uma reflexão sobre a ação sob várias perspectivas, momento em que se configura um *ethos*. A ética expõe a escolha (*proaireis*). Para tanto, ela seleciona, decide o que é mais importante, abstraindo daquilo que não é o essencial na busca do ponto predominante, perdendo o particular, pois encontra o geral. O agente ético, então, é aquele que, em seus pensamentos e atos, demonstra qualidades estáveis, sendo esta uma exigência comum para o ser humano.

O autor trágico explora as condições de possibilidade da ação moral, por isso ele insiste na lógica das ações, na qual o “herói”¹⁹⁸ erra e acerta em suas escolhas e ações não deliberadas, pois há algo que ele desconhece. O herói “tem que” agir, pois isso faz parte da vida, e quando o faz, o desconhecido passa a revelar-se. O herói, no transcorrer dos fatos, percebe a situação em que se encontra, “vendo” (isto é, mais do que apenas pressentindo) o desfecho possível dos fatos, e a incontornabilidade deles. Ele se conscientiza da tragicidade da própria situação, e é empurrado pela situação, a aceitá-la.¹⁹⁹ A tragédia consegue, então, expor contextos que o pensamento conceitual, muitas vezes, não tem condições de fazê-lo: a representação trágica possui a potencialidade de unir o teórico e o prático através do estético, daquilo que é encenado.

¹⁹⁷ K. H. ROSENFELD. *A arte de pensar a arte: a visão hegeliana de Antígona e seus críticos*, p. 6. Ela afirma: “a recomendação de Aristóteles na *Poética*, quando adverte que a tragédia não representa caracteres (*ethos*), mas personagens em ação: um conjunto dinâmico de ações e estados suspensos no impasse insolúvel do enlace trágico” (op. cit., p. 6). Aristóteles afirma (Po, VI, 1450 a 17-20) que os homens “são bem ou mal-aventurados pelas ações que praticam (...) [pois] a própria finalidade da vida é uma ação, não uma qualidade”.

¹⁹⁸ O “herói” atualmente é concebido como aquele indivíduo que possui e demonstra uma virtude profissional ou de caráter em uma situação. Na tragédia, o herói é uma pessoa “mediana”, isto é, está no “meio”: não é nem muito bom, nem mau, mas oscila entre ambos, e, “se cai no infortúnio, tal acontece não porque seja vil e malvado, mas por força de algum erro” (Po, XIII 1453 a). O herói trágico incorpora qualidades de caráter instável, sem ser ético. Ele não é ético, sequer deixa de sê-lo, por não se resumir a uma ou outra qualidade. A sua ação pode receber vários qualificativos, dependendo do contexto em que ocorre. A ação, neste sentido, é dinâmica e encadeada, dirigindo-se a várias direções. Cabe, porém, ao herói decidir. E o faz “diante da escolha de dois bens (...) a ação trágica leva infalivelmente a uma ação que negligencia um desses dois bens equivalentes” fazendo-o arcar com as conseqüências de sua ação” (K. ROSENFELD, *Sófocles e Antígona*, p. 13). Arendt, em TC, p. 119, expôs a sua concepção sobre o gênio (uma outra denominação para o herói). Segundo ela, para os burgueses, o gênio ou o grande homem representa a encarnação senhorial e misteriosa de qualquer coisa de super-humano. Ele é considerado um homem com um destino, uma missão, que ele deve seguir. Ele é grande porque encarna algo de superior ao normal e humano, que o singulariza e o torna melhor que os demais, o que é falacioso, pois ele apenas mantém as características humanas intactas.

¹⁹⁹ R. BEINER (op. cit., p. 202) afirma que, para Arendt, “le jugement humain tend à être un jugement tragique”, pois a realidade com a qual o ser humano se confronta não pode ser controlada. Ele pode apenas se reconciliar com ela. Tanto na História quanto no teatro, somente o juízo retrospectivo do homem pode reconciliá-lo com o trágico, quando a *catarsis* purifica e purga o homem das paixões que o impedem de agir.

b) a *techne*, a *poiesis* e a *praxis*

A discussão sobre a estética leva a desdobramentos conceituais: a distinção entre a *technè*, a *poiesis* e a *práxis*,²⁰⁰ por exemplo. Em Arendt, o papel da *poiesis*, entendida enquanto confecção, fabricação ou produção, é alterado, e ele não se relaciona ao labor, à subsistência física. A *poiesis* é concebida por ela enquanto a instância mediadora entre a política e a obra de arte. Isto é, como aquela que liga uma espécie “fazer” (*techne*; trabalho, no pensamento arendtiano), à ação (*praxis*). Neste sentido, a *poiesis* seria uma atividade com uma criatividade originária, servindo como “ponte” entre a *techne*, o fazer que segue regras e que possui um fim determinado, e a *práxis*, a ação que não visa deixar algo de concreto no mundo, apesar de poder fazê-lo. O agir humano pode gerar o novo, iniciando novas cadeias de acontecimentos. Dessa forma, a *poiesis* não se relaciona diretamente com o labor ou com o trabalho, pois ela pode erigir obras que são culturais, que portam um valor, e esse não é de consumo ou de uso, mas que remete ao humano (e é o motivo pelo qual Aristóteles denominou sua obra de “Poética”, e não de arte, ou similar).

Quanto à ação, Aristóteles (EN, VI, 4), em especial, distingue o agir (*praxis*) do fazer que ocorre no trabalho (*techne*; *work*, em Arendt). O primeiro, além de não ter que deixar algo de concreto no mundo, é imprevisível. O produzir, por seu turno, objetivando ao artefato, deixa o seu resultado (o objeto), o qual é definido previamente. Com a finalização do processo de fabricação, o produto passa a ser independente do produtor, e “tem uma finalidade diferente de si próprio” (EN, VI, 5, 1140 b 6-7). O artigo pronto, além de passar a pertencer ao mundo humano, pode ser destruído após finda a produção. A ação, por seu turno, segue seu curso independente do agente, tendo um resultado imprevisível. A arte estaria entre esses dois elementos, enquanto que a cultura abarcaria a todos.

Pode-se perguntar, nesse contexto, se a experiência estética desapareceu ou esgotou-se na atualidade; e se Arendt busca elaborar uma conciliação entre a sociedade, a política e a ética através de uma posição que pode ser interpretada como conservadora, ou “saudosista” (com relação à Grécia Clássica) sobre a estética. Em resposta, é preciso retrazar o percurso das preocupações dela: Arendt diferencia a cultura de massa e de uma

²⁰⁰ Esse tema é abordado por J. TAMINIAUX (Arendt, disciple de Heidegger? [EF], 119), confrontando o pensamento de Arendt com o de Heidegger.

sociedade que se quer “cultura” e a cultura autêntica. Distingue, neste sentido, o “tempo matado” e o “ócio produtivo”; o “consumir” a cultura e o experienciá-la, permitindo um espaço para a imaginação e para as outras maneiras de conceber, de julgar e de agir. Na diversão, no entretenimento, o “tempo vago que é matado” não abre espaço para o estético.

O “tempo matado” é aquele da diversão, de uma distração que tem apenas como finalidade ocupar um tempo que sobrou. O entretenimento é uma compulsão de retirar o “ritmo” da vida do indivíduo visando a adaptá-lo à sociedade.²⁰¹ Para tanto, o tempo é homogeneizado, isto é, ele se torna repetitivo, contínuo, como no labor. Por esse motivo, Arendt denominou o ser do labor de “*animal laborans*”. O ócio, por seu turno, é essencial ao oportunizar a passagem de um tempo biológico ao cultural. A “transição” que o ócio permite “interrompe” o tempo; possibilitando a realização da inversão dos papéis, colocando uma espécie de ordem na vida humana após esta cesura, ocorrendo mudanças qualitativas geradas pela liberdade de “jogar”, de brincar, com o tempo, fazendo uma outra coisa (cfe. CC, 256-257). Atualmente, a vida segue sempre no mesmo ritmo, do trabalho, da pressa, dos resultados, nas buscas econômicas e de status, entre outras, o que gera o cansaço, o tédio, para os quais não há solução, apenas desânimo. O resultado é a perda de perspectivas para o futuro, isto é, da esperança, da expectativa de uma vida com sentido, com surpresas, com novidades positivas e negativas, pois “vale a pena” ser vivida, sendo “própria” ao humano.

3. A arte

Junto à questão da cultura há a aquela da arte²⁰². Arendt escreveu que “qualquer discussão acerca da cultura deve de algum modo tomar como ponto de partida o fenômeno

²⁰¹ “Desritmar” a sociedade significa retirar movimentos importantes, não realizando os ritos importantes, como por exemplo, os ritos de passagem, os quais marcam a mudança de um tempo a outro, pois ele é um hiato que permite a experiência de algo. Outro exemplo, a comemoração do Natal: “a história do Natal começa, na verdade, pelo menos 7 mil anos antes do nascimento de Jesus. É tão antiga quanto a civilização” (T. MINAMI et al. A verdadeira história do Natal, Revista *Superinteressante*, ed. 233, dez/2006, 88-91, p. 89).

²⁰² O termo “arte”, sendo um conceito de uso corrente, parece evidente, como Platão demonstrou em seus escritos (Por exemplo, n^o *A República* (I c 331 e s), sobre o questionamento referente à justiça. Inicialmente parece desnecessário aprofundar o tema, por ser um conceito de uso corrente, ou por ser aceitável a definição fornecida por um “homem confiável” (Simonide). Ou ainda, como em *Íon* (531 a-d), quando parece ser aceitável a hipótese que Homero é o melhor do que os outros poetas porque tradicionalmente assim é entendido). Nesta direção, qualquer um pensa saber o que é arte, mas a resposta a uma primeira pergunta remete imediatamente a uma das artes, e não ao conceito dela.

da arte” (CC, 263), isso por “serem as obras de arte objetos culturais por excelência, embora cultura e arte estejam inter-relacionadas de maneira bem íntima, não são de modo algum a mesma coisa” (CC, 264): a arte é um dos componentes da cultura, junto à religião, à filosofia, entre outros. As obras de arte caracterizam-se pela durabilidade e por precisarem “aparecer” aos seres humanos para serem consideradas belas.

Arendt, por seu turno, manifesta claramente que prefere tratar do tema referente às obras de arte em detrimento à própria arte²⁰³ ou ao artista (assim como Heidegger²⁰⁴ parece fazer em vários momentos). Para ela é “a arte que transforma objetos sensíveis em coisas-pensamento (...) [visando a] prepará-los para sua nova e diferente função” (VE, 39). Por analogia, “a fonte imediata da obra de arte é a capacidade humana de pensar” (CC, 181). É interessante notar, então que a “função” e a “fonte” da arte são diferentes: a “função” da dela não é a de servir como meio para ensinar ou educar, nem para ornar ou para comerciar, mas é “fonte” para o pensar. Além disso, ela parece se aproximar de Hegel, quando este afirma, na *Estética*, que há “novas razões que a nossa época nos traz para justificar a aplicação à arte do ponto de vista do pensamento”.²⁰⁵

Essas “coisas-pensamento”, como Arendt denomina as obras de arte, apontam para a passagem (rápida) da arte para o seu produto: o ser humano elabora “objetos de uso e obras de arte” (CC, 262). Esses possuem desde uma “durabilidade ordinária até a potencial imortalidade” (idem). As obras de arte diferenciam-se, por um lado, dos objetos de consumo,²⁰⁶ e de outro, da ação, sendo, então, “superiores a todas as demais coisas”, e por isso são também as “mais mundanas^[207] entre todas” (CC, 262) elas. As obras de arte são também:

objetos sem qualquer função no processo vital da sociedade; (...) não são fabricadas para homens, mas antes para o mundo que está destinado a sobreviver ao período de vida dos mortais (...) [pois] não apenas não são consumidas como bens de consumo e

²⁰³ Por exemplo, em CH, 187.

²⁰⁴ M. HEIDDEGER, *A origem da obra de arte*, p. 29. Também na p. 31: “o artista permanece algo indiferente em relação à obra”. Ele é “como um acesso”. A referência ao artista que busca a essência encontra-se também na p. 46; p. 57 (co-pertencimento), p. 65 (Posfácio: a estética reflete sobre a arte e sobre o artista).

²⁰⁵ G. F. W. HEGEL, *Estética*, p. 18.

²⁰⁶ Também em CH, 180. Em CC, 263, as obras de arte são descritas como “coisas que existem independentemente de todas as referências utilitárias e funcionais e cuja qualidade continua sempre a mesma”, pois elas estão em uma espécie de “não-tempo”, devido à durabilidade.

²⁰⁷ Também em CH, 181.

não são gastas como objetos de uso e isoladas da esfera das necessidades da vida humana. Essa remoção pode ser conseguida de inúmeras maneiras; e somente quando é feita a cultura, em sentido específico, passa a existir (CC, 262).

A obra de arte é “algo [potencialmente] imortal feito por mãos mortais” (CH, 181), as quais permitem ao ser humano transcender a própria existência finita. A obra de arte pode, então, ser entendida como estável, sem utilidade, única, não intercambiável, e apreçada arbitrariamente.²⁰⁸ As características de permanência, mundaneidade, durabilidade e de portadora de significados próprios são as mais valorizadas: “nada como a obra de arte demonstra com tamanha clareza e pureza a simples durabilidade deste mundo de coisas; (...) um lugar não-mortal de seres mortais” (CC, 272). Por isso, a obra adquire autonomia: ela representa-se por si própria, isto é, ela comporta nela mesma uma multiplicidade de significados. Além disso, ela desempenha seu papel independentemente do seu criador, mas não do observador, daquele que poderá “desvendar” os sentidos que ela pode conter, e do protetor (chamado por Arendt de “zelador”²⁰⁹), que a expõe e a cuida em templos, igrejas ou museus.

O objeto de arte parece possuir um lugar específico no mundo, e neste ele deve “fulgurar e ser visto, soar e ser escutado, escrever e ser lido” (CH, 181). Ele possui um material (a papel, o cobre, a pedra, por exemplo), e por isso ocupa um lugar no espaço e precisa “aparecer” (e isso em sentido denotativo) para que possa ser apreciado. Neste sentido, Arendt entende que “as obras de arte são feitas para o fim único do aparecimento” (CC, 263). Entretanto, ainda segundo ela, para estar “côncios das aparências, cumpre primeiro sermos livres [das questões ligadas à sobrevivência] para estabelecer certa distância entre nós e o objeto, e quanto mais importante é a pura aparência de uma coisa, mais distância ela exige para sua apreciação adequada” (CC, 263). A aparência é exposta pela forma do objeto, e isso é a “objetividade”²¹⁰ da obra. Abstraindo-se o material de que a obra é constituída, ela é “pura aparência”, e pode ser exibida como um objeto em um mundo humano, um “mundo comum”, e não privado. No espaço privado, haverá um proprietário, aquele que tem a posse dela, e não há obrigatoriedade de que ela seja

²⁰⁸ Cf. CH, 180. “Intercambiável” não no sentido de não poder ser comercializada, mas de não ter um equivalente apropriado.

²⁰⁹ Y. Michaud (*L'État cultural minimal. L'art aujourd'hui*, p. 91) chama isso de “sacralização” da arte.

²¹⁰ Cfe. CC, 261, 263 e 272. Em CH, 182, quando a obra mantém seu caráter de coisa.

apreciada, que haja uma relação entre a obra e o observador. A comunicação adequada exige um espaço entre ambos.

O aparecer exige distância: do ser humano consigo mesmo, com os próprios interesses e anseios, com relação às necessidades da vida biológica, conseguindo, assim, não sentir a necessidade de apossar-se do objeto contemplado. Sem a necessidade de comprar, consumir, deter a posse ou utilizá-lo para obter *status* social, por exemplo, o objeto artístico pode gerar um sentimento no ser humano. Mattei,²¹¹ neste sentido, afirma que a obra, sem a distância necessária, perde o significado: “a recusa da obra, enquanto objeto material portador de sentido ocupando um lugar privilegiado no espaço e no tempo, é uma recusa do mundo, na sua dimensão física, o cosmos como sua herança histórica”. O autor refere-se à arte contemporânea, como Arendt o faz em algumas ocasiões, mas que se adapta, de forma geral, ao hodierno.

Pode-se, nesse viés, retorquir asseverando que ambos demonstram a opção por um conceito tradicional de arte, na qual as obras devam “portar” significações, refletindo o estado das civilizações que as originaram. Seguindo-se, porém, chegar-se-á a conclusão de que as “artes totalitárias” possuíam o mesmo objetivo. Faz-se necessário distinguir os propósitos de cada um: Mattei e Arendt pretendem salvar a possibilidade do juízo de gosto puro, apregoado por Kant;²¹² enquanto que as artes nos sistemas de governo totalitário tornaram um instrumento de governo. Nesse caso, elas serviram para consolidar o poder, (de)formando o imaginário com conteúdos preparados para tal, impedindo que a imaginação, o pensar, o julgar ocorressem. Subrepticamente inculcaram uma “grade de interpretação” da realidade²¹³ e inverteram valores (como o da vida pelo do extermínio, por exemplo).

Mattei, então, analisa a situação da estética do séc XX, concluindo que “ao longo do último século, passou-se da obra ao ato, do ato ao artista, e do artista ao ‘eu’ e ao ‘eu’ de qualquer pessoa para justificar qualquer coisa realizada em qualquer lugar e de qualquer

²¹¹ J.-F. MATTEI, A arte da insignificância ou a morte da arte. *Entre a estética e a arte contemporânea: entre a crise e a crítica*, p. 21.

²¹² Mattei afirma (op. cit., p. 20): “O que se torna primordial é a emoção sentida pelo sujeito por meio de uma *sensação* (...) como nos é dado pela graça da obra” (com grifo do autor).

²¹³ Para K. ROSENFELD e L. F. PEREIRA (*Entre a estética e a arte contemporânea: entre a crise e a crítica*, Apresentação), atualmente a arte é um “instrumento maleável para a ‘imagem do Estado’” (p. 12), pois do domínio técnico dos equipamentos até a utilização de clichês psicológicos há a criação de “variações superficiais que reproduzem um mesmo sistema imaginário” (p. 11).

modo” (p. 22). Nesse mesmo viés, para Michaud²¹⁴, no séc. XX, o estatuto da arte, e de seus produtos, desapareceu. Passou-se a questionar a arte, a obra e o artista sem aceitar algo como baliza ou como fundamento. Houve a criação e a oferta de uma variedade de obras como em uma “feira”, sendo a arte caracterizada como inconstante, nula, dúplice: “o banal, o medíocre, a coisa qualquer, o pobre, o desinteressante, o cafona, o indigente, ou seja, o ignóbil, a sujeira, o repugnante, o escatológico, o abjeto, escolhidos com a intenção de surpreender e chocar, são suscetíveis de entrar no mundo da arte”.²¹⁵ A consequência disso é o surgimento de uma espécie de dúvida, associada ao desalento, que se instalou no terreno da arte, pois se não há algo que funcione como critério, fundamento ou diretriz para entendê-la, permitindo que qualquer coisa se tornasse “arte”. Em resumo, o que se quis negar à arte foi que ela porte um sentido. Ainda segundo Michaud,²¹⁶ a crise na arte contemporânea demonstra que a utopia de que a arte possuía (obrigatoriamente) uma função comunicativa exauriu-se.

Pode-se, nessa temática, questionar o alcance do exposto, isto é, perguntar quais foram as camadas atingidas por este estado de coisas. A resposta, certamente, indica uma camada possuidora de condições de freqüentar, de adquirir e de pensar a arte. Quanto às demais pessoas, se elas perceberam a desordem na arte, não a compreenderam, pois tiveram acesso a apenas algumas discussões esparsas e a experiências descontextualizadas. Quanto à cultura em geral, a maioria, a massa, adentrou no consumismo, e a arte passou a fazer parte do espetáculo, da distração e do entretenimento, aliada à indiferença reforçada pela dificuldade de identificar, de distinguir e até de apreciar os artefatos chamados de artísticos.

Arendt, neste sentido, pensa a arte em um sentido kantiano, que contemple os seres humanos enquanto humanos, assim como a multiplicidade de formas de manifestar-se artisticamente. Do contrário, ela não poderia pensar em “cidadãos” com igualdade, mas em

²¹⁴ L'État cultural minimal. *L'art aujourd'hui*, p. 92-95.

²¹⁵ J.-F. MATTEI, op. cit., p. 16. E o autor cita exemplos: sete leitões em estado de putrefação, 90 frascos com fezes, um mictório, um crucifixo mergulhado na urina, entre vários outros (p. 17 e 18). Michaud (*La crise de l'art contemporain*, p. 26) chama essa arte da “arte do não importa o quê”, representativa de uma democracia não esclarecida e, ao mesmo tempo, manipulada pela mídia. A democracia, em termos de arte, deve voltar-se contra um gosto padronizado (p. 32 e 48).

²¹⁶ Cfe. *La crise de l'art contemporain*, p. 3, 213, 218 e 228. Quanto ao Estado, segundo Michaud, ele tem feito o que pode, mas não o que deve. Além disso, há grupos sociais que o pressionam a reconhecer uma certa cultura como “oficial”. Em contrapartida, o “dever” do Estado é de favorecer as condições de acesso à cultura, especialmente por meio do ensino, “abrindo-se” à diversidade e ao desenvolvimento livre do gosto, sem impor valores, sendo, por isso, moderno e eficaz (op. cit., p. 33, 138-139, 208, 211 e 264).

uma sociedade de grupos, de castas e hierarquias, com percepção flutuante; desatenção com o entorno em geral, desembocando na modificação das experiências humanas. Desperta, aqui, novamente o tema do “espectador”, daquele que observa, discrimina, escolhe, assim como o referente à arte. Essa última pode levar a perguntas sobre o mundo que se quer; se a arte, a cultura e a estética são “cimentos sociais”; se a arte é um problema estético ou político; se a arte tem relação com a humanidade, com a vida, com o respeito, assim como com a democracia, a propaganda, a motivação, em especial.²¹⁷

Se a obra de arte ficar “sozinha”, ela torna-se trivial, equiparando-se a qualquer objeto de uso, o que assinala novamente a necessidade de distância entre a obra de arte e a realidade, pois “quando a realidade se dá a nu, suprimindo toda distância, a significação buscada cai na indiferença do insignificante”,²¹⁸ nada expondo que possa surtir efeito no espectador, seja de positivo, seja de reativo. E isso expõe a situação atual em que as “produções contemporâneas reconduzem ao niilismo latente de nossas sociedades, e, bem entendido, dos indivíduos que a compõem”, entende ainda Mattei (idem), o que em outros termos expõe um entendimento semelhante ao de Michaud. Essas considerações reforçam os argumentos arendtianos referentes à cultura nas sociedades “bem-educadas” e nas “de massa”, as quais usam ou consomem as obras de arte, pois tentam encaixá-las ao seu modelo de vida.

Para Arendt, o ser humano cria obras de arte porque possui a capacidade para a comunicação (ainda em sentido kantiano), e ele vale-se da faculdade de dominar a matéria. Com isso, ele “transcende e transfere para o mundo algo muito intenso e veemente que estava aprisionando o ser” (CH, 182), pois ele tem a aptidão de colocar em prática uma idéia oriunda do pensamento. Mas, o pensamento é “tão inútil quanto as obras de arte que inspira” (CH, 184), pois ambos não visam a algo proveitoso, seja econômico, seja financeiro ou social. Essas “coisas-pensamento que chamamos obras de arte” (VE, 48)²¹⁹

²¹⁷ Cfe. Y. Michaud, op. cit., p. 240, 250-252, 258, 262 e 266-267.

²¹⁸ J.-F. MATTEI, op. cit., p. 20 (com grifo do autor).

²¹⁹ Também em VE, 138. O “pensar” é tratado por Arendt na primeira parte da obra *A vida do espírito*. Para Arendt, ele é “o hábito de examinar o que quer que aconteça ou chame a atenção independentemente de resultados e conteúdo específico” (VE, 6-7) e “pensar e estar completamente vivo são a mesma coisa, e isto implica que o pensamento tem sempre que começar de novo; é uma atividade que acompanha a vida” (VE, 134) na busca do significado. Em S. M. SCHIO, *Hannah Arendt: história e liberdade* (da ação à reflexão), o pensamento é tratado no cap. II, item 3 e 3.2. Em resumo, “o pensar é uma atividade, um fluxo, e ao mesmo tempo um encadeamento constante de dados, de informações, de memórias. Por isso, ele não deixa algo de concreto após sua realização” (p. 86), diferentemente do conhecimento que busca “verdades”.

têm origem no homem, em seus “sentimentos, desejos, necessidades [os quais] são alheios ao mundo” (CH, 181). Ou seja, o pensamento fornece os ingredientes que o artista vai transpor para as obras; e após, a obra vai suscitar novos pensamentos no observador. Porém, entre o primeiro e o segundo momento há diferenças importantes de pensamento, um dirigido para uma espécie de fazer, o outro, de sentir. O primeiro visa ao objeto para o mundo; o segundo, o objeto com a potencialidade de ligar o observador com o mundo.²²⁰ É nesse sentido que a asserção de Arendt precisa ser entendida: “é sempre na ‘letra morta’ que o ‘espírito vivo’ deve sobreviver” (CH, 182), ou seja, o inexistente passa a existir pela vida que o origina, e “morre” ao ser acabado. Ele revive em contato com o outro ser quando este o leva para si porque a obra chamou-lhe a atenção e causou-lhe algum sentimento.

a) Arendt e a arte

Segundo Arendt, a verdade e a arte relacionam-se quando a primeira coincide com a essência: a “verdade é aqui considerada necessária para o relacionamento com o belo” (CC, 268), entende ela, e demarca o momento em que o artista, enquanto agente do surgimento da obra, deve ceder lugar para o espectador (mesmo que seja a mesma pessoa), tornando o objeto uma obra de arte. E a arte, segundo Arendt leva ao pensar, fechando um aparente círculo entre o pensamento e a obra. A diferença, entretanto, é qualitativa, pois o pensar é, neste momento, uma atividade comunicativa²²¹ voltada para o mundo, permitindo a geração de algo no interior do ser humano que pode exteriorizar-se: a arte é algo humano que visa ao outro ser humano. A arte, nessa perspectiva, é uma transfiguração: ela passa daquilo que é empírico (madeira, papel, som) para o intangível, justificando a afirmação de Arendt de que os objetos artísticos são “os meios menos úteis e as mais mundanas das coisas sem uma finalidade” (CC, 267), assim como a de que “o critério apropriado para julgar as aparências é a beleza” (CC, 263)²²².

²²⁰ Cf. CC, 267 e 270.

²²¹ J. TAMINIAUX (*Arendt, disciple de Heidegger?* [EF], p. 112) afirma que “dans le concept de communication se trouve implique, quoique non pleinement développé, un nouveau concept d’humanité”.

²²² Também em CH, 186.

A verdade que a obra de arte porta ou admite ocorre na relação que se estabelece entre o espectador que ajuiza e o objeto artístico. Essa relação envolve a participação potencial dos outros membros da comunidade (a intersubjetividade da mentalidade alargada de Kant), e sua concordância ou não com o aferido. O senso de realidade surge com o sentimento de participação em um grupo humano, por meio da adequação do que é percebido sensorialmente com aquilo que os outros sentem, mesmo que apenas imaginativamente. Assim sendo, essa verdade pode ser denominada de “comunicativa” ou “intersubjetiva”, mas que não almeja uma adequação do intelecto com o objeto artístico, ou semelhante, pois o que está em questão é o mundo exposto pela obra, assim como o sentimento gerado por ela, e não a busca de algo imutável ou consensual pela evidência.

A arte, então, pode ser concebida como tendo a função de agradar, de transmitir algo, de educar, de “tapar um buraco na parede” (CC, 255), mas também de somente “estar aí”, para ser percebida ou não. E essa última alternativa corresponde ao papel da arte para Arendt. Por isso, ela não adentra em discussões referentes à História da Arte, à crítica de arte, ao valor ou desvalor de museus, galerias ou do mercado de arte. Ela centra-se na questão da arte composta por objetos não utilitários, mas que aparecem no mundo, que testemunham o humano no tempo, assim como são capazes de suscitar algo no interior do ser humano, e a partir disso, ele se torna mais perspicaz tanto no sentir, quanto no apreciar. Assim concebida, a arte é cultura. Ela dirige-se ao sentimento subjetivo, mas aponta para o algo universal e compartilhável entre os outros seres humanos: a capacidade de sentir a beleza.

No mundo contemporâneo é difícil a ocorrência desse “algo” a partir da arte, pois há uma multiplicidade de fatores que afastam o ser humano dela: os divertimentos de massa, o mundo virtual, a propaganda carregada de mensagens subliminares, a preocupação com a manutenção da sobrevivência, entre outros. O acesso para a percepção de nuances diferentes, para a relativização dos sentimentos, para a profundidade interior, que a arte proporciona, está bloqueado. A arte pode levar o observador a explorar alguns espaços desconhecidos (os “furos”, os “ocos”) do próprio imaginário, abrindo novos horizontes, mas poderá também entendê-los como preenchidos, fechados, ou inexistentes. E isso reporta à questão da realidade, de sua configuração e acesso. O ser humano precisa se adaptar ao meio em que vive. Para tanto, adota alguns moldes imaginários e tenta fazer a

realidade se ajustar a eles. Isso leva à averiguação da origem dessa “moldura”, de como foi organizada, por que e quem forneceu os parâmetros, por um lado; e da situação em que ela se encontra, se essa grade é flexível ou se está empedernida, por outro.

As obras de arte não são, obrigatoriamente, inovadoras, críticas e agradáveis. Elas podem seguir padrões, regras fixas, que se ajustam a gostos ou interesses prévios, ou que servem para algo. Em Arendt, se assim elas forem, elas deixam de ser “artísticas”, pois perderam o estatuto estético que deveriam possuir, e não geram cultura. Em outros termos, elas não se relacionam com o belo, o qual “transcende necessidades e funções” (CC, 261). Desta forma, um juízo estético pré-definido, com limites precisos, com um ponto de partida fixo, isto é, possuindo um geral previamente conhecido, funciona apenas dedutivamente.²²³ Com uma função meramente lógica, um juízo estético não abre espaço para algo novo, para alguma surpresa. Ele torna-se “empobrecido”, homogêneo, despreparado para levar ao pensar, impossibilitando a avaliação do inédito, do inesperado, assim como para a ação.

A compreensão que Arendt possui sobre a arte nos remete ao pensamento de Heidegger devido às terminologias e conceitos que ela utiliza. Taminiaux²²⁴ e Macedo²²⁵ discutem a questão do legado heideggeriano no pensamento dela. Bem entendido que ela não nega o valor do pensamento de Heidegger. A questão é discutida por Taminiaux, mais longamente, em sua obra intitulada *La fille de Trace et le penseur professionnel – Arendt et Heidegger*. Entretanto essa não é a uma interpretação unânime: Sante Maletta, por exemplo, ao introduzir a obra arendtiana *O que é a filosofia da Existência* para a língua italiana, cita Taminiaux para contradizê-lo (p. 13-16). Edgar Lyra, em um ensaio denominado “Arendt e Heidegger – pensamento e juízo”²²⁶ relaciona as concepções dos dois autores a partir das “Lições sobre a filosofia política de Kant”, de Arendt, e “Nietzsche”, de Heidegger, tendo como temática a obra *Crítica da faculdade de julgar* de Kant, defendendo a tese de que as “incompatibilidades” entre o pensamento de ambos reside na incompreensão arendtiana do

²²³ Arendt, nesse sentido, é contrária às tentativas de “categorizar” a arte e a estética, como o faz, por exemplo, R. Blanché, um lógico humanista, que escreveu a obra *Des catégories esthétiques*: a estética como uma filosofia da arte fundada em sua História, com ideais estéticos (arte clássica, arte simbólica e arte romântica, na p. 19), ou qualificações estéticas: belo, bonito, sublime, gracioso, pitoresco, trágico, entre outras (p. 7), ou ainda buscar “sistemas de categorias (cap. III), ou classificar o belo (cap. IV).

²²⁴ Arendt, *disciple de Heidegger?*, op. cit, p. 111-136.

²²⁵ A. D. de MACEDO, Hannah Arendt e a apropriação política de Heidegger. N. F. de OLIVEIRA; R. T. de SOUZA, *Fenomenologia hoje II*.

²²⁶ MORAES, E. J. BIGNOTTO, N. *Hannah Arendt – Diálogos, reflexões, memórias*.

“ser” heideggeriano, devido à ênfase dada por ela à pluralidade e à comunicabilidade humana.

Nessa discussão, para Macedo,²²⁷ “Arendt apropriou-se de aspectos importantes da reflexão heideggeriana transportando-os e retraduzindo-os para um contexto estritamente político, e nesse movimento, também acabou por criticar a incapacidade heideggeriana de abordar a política em sua dimensão democrática e pluralista”. Segundo Taminiaux, Arendt se aproximou do pensamento heideggeriano na obra *A Condição humana*, mas que, mais tarde, ela reviu as próprias posições e retratou-se, em especial, na obra *A vida do Espírito*. Ele fundamenta a tese também nos textos *O que é isso, o Existencialismo?*?, *Travail, oeuvre, action*, e na homenagem aos 80 anos de Heidegger (em *Homens em tempos sombrios*). Para expor a contraposição conceitual entre ambos, ele utiliza *Ser e tempo* e o *O que é uma coisa?*, de Heidegger. Entretanto, esse autor exclui de sua análise os artigos presente em *Ente o passado e o futuro* (aqui utilizados), o qual precisa ser cotejado com as formulações heideggerianas encontradas n’*A origem da obra de arte*, em especial, que tem raízes profundas em *Ser e Tempo*

b) a arte em Kandinsky e Hegel

Quando ao “espiritual” na arte, esse era objeto de discussão na época de Heidegger: um pintor, Kandinsky, abordou essa temática em suas telas e em seus livros, unindo observações e “experiências interiores”²²⁸. Para ele, a arte não deve ser nem decorativa, nem “arte pela arte” ou “filha de seu tempo”, mas “corresponder a uma *necessidade interior*, buscando, por certo, suas fontes em sua época, mas, sobretudo, gerando o futuro”.²²⁹ Isso é possível pela cor²³⁰, que liga, por meio do olho, a obra e a alma humana, gerando uma “vibração” interior. Nesse sentido, a pintura e a palavra são análogas: “cada palavra que é pronunciada (árvore, céu, homem) provoca uma vibração interior, e o mesmo ocorre com cada objeto reproduzido em imagem. Privar-se dos meios suscetíveis de

²²⁷ Op. cit, p. 110.

²²⁸ W. KANDINSKY, *Do espiritual na arte* (Prefácio da primeira edição), p. 21. (Figura 8)

²²⁹ F. SERS, *Do espiritual na arte*, Apresentação, p. 12.

²³⁰ Sobre a cor, ele afirmou: “a cor esconde uma força ainda mal conhecida, mas real” (p. 68). A cor influi diretamente sobre a alma (idem), e “a alma humana, tocada em seu ponto mais sensível, responde” (p. 69); sobre o olho: “o olho está em estreita relação não só com o paladar mas também com os outros sentidos” (p. 67).

provocar essa vibração equivale a empobrecer nossos meios de expressão”, escreveu ele (p. 81). A reprodução, entretanto, não precisa ser fiel: “*o artista pode utilizar qualquer forma para exprimir-se*” (p. 86, com grifo do autor).

Ainda segundo ele, quando ocorre a “vibração” na alma, essa responde, e se torna mais autêntica; do contrário, se empobrece, como ele percebia no momento (a obra foi escrita em 1910), tendo em vista que a “necessidade interior” do ser humano não foi contemplada. Para tanto, a arte prescinde da forma, porém a abstração (na arte) não exclui o conteúdo, apenas não o determina, e permite a ocorrência de uma “resposta” a partir da forma (composta por ponto, linha, plano, ritmo), levando a uma relação entre o sujeito e o objeto.²³¹ Ou seja, a obra precisa provocar “no espectador capaz de experimentá-la, emoções mais delicadas, que nossa linguagem é incapaz de exprimir” (p. 28). A arte, então, pode se tornar um “alimento para o espírito (...) quando o espectador encontra nelas um eco de sua alma” (p. 29).

Arendt concordaria com Kandinsky quando ele está de acordo com Kant, o que não ocorre quando ele afirma que a arte é o agente de um movimento do conhecimento (cfe. p. 31) e que “há olhos que podem ver o que ainda não foi ‘explicado’ pela ciência atual” (p. 45), pois para Kant o juízo de gosto não contribui necessariamente para o conhecimento ao gerar um sentimento (cfe. KU, § 1, 4, p. 48 e § 17, 53, p. 77, por exemplo). Também não poderia assentir com a concepção que existe uma “sensibilidade mediana” (p. 65), uma “sensibilidade grosseira”, e um “indivíduo altamente evoluído” (p. 67) e “quanto mais cultivado é o espírito sobre o qual ela [a cor] se exerce, mais profunda é a emoção” (p. 66); e “um homem cuja sensibilidade seja tão apurada (...)” (p. 67), pois qualquer “especialização” do indivíduo o afastaria da possibilidade de julgar (em geral), desresponsabilizando-o e permitindo que ele cometesse o “mal banal” (cfe. VE, 12 e 143, em especial). Quanto à afirmação de que “os que têm fome de iluminação, aqueles que enxergam, são marginalizados” (p. 37), ela retorquiria que esses indivíduos são imprescindíveis em certos momentos “sombrios” da História, e sob um viés político.

²³¹ Para exemplificar, Kandinsky (p. 38-39) escreveu: “o próprio conteúdo da arte, sua essência, sua alma, sem a qual os meios que a servem nunca serão mais do que órgãos lânguidos e inúteis”. Sobre o tom kantiano na obra de Kandinsky: “a *imagem* sombria do presente nelas se refletem” (p. 48, com grifo nosso) e “se não se vê o próprio objeto, se apenas é ouvido o seu nome, forma-se dele no cérebro do ouvinte uma *representação* abstrata, o objeto desmaterializado” (p. 49, com grifo nosso), e ainda, na p. 53, ele escreveu: “uma coisa pintada que proporciona um som bem interior e se chama imagem”. Com relação à forma: “é claro que a força espiritual interior da arte só se serve da forma de hoje como uma etapa para atingir fins ulteriores” (p. 85).

Questionar o legado hegeliano, no pensamento de Arendt, também auxilia a esclarecer o entendimento dela na questão da arte. Nesse sentido, Arendt referiu-se direta e indiretamente ao pensamento de Hegel diversas vezes.²³² Afora isso, é indispensável o papel atribuído por Hegel à arte em seu sistema, em especial ao delimitar o domínio artístico às obras humanas, excluindo a natureza²³³. Hegel, ao afirmar que a arte, no Período Romântico, não mais figura como parte do movimento espiritual, é um marco no pensamento filosófico. Essa afirmação não quer significar que ocorreu o “fim” das atividades artísticas, mas que a arte sofreu uma alteração em seu estatuto, não mais mediando o percurso da consciência rumo ao absoluto. Ou seja, a arte torna-se suplementar com relação ao movimento Espiritual na História universal, pois não mais auxilia o espírito a ampliar-se dialeticamente, tendo em vista que o material (a pedra, o papel, por exemplo) foi “superado” enquanto suporte essencial para a obra. Em outros termos, a arte se torna um objeto para o pensamento, pois abstrata.

A questão, ao abordar a função da arte no movimento do espírito, aporta conteúdos que ampliam as concepções possíveis sobre a arte, suplementando-as com reflexões fundamentais, em especial por se contrapor a Kant, que priorizou o belo natural em grande parte da obra *Crítica da Faculdade de Julgar*. Nesse aspecto, o questionamento relativo ao novo “papel” que Hegel confere à arte é imprescindível. O privilégio outorgado ao belo artístico, em sua obra *Estética*, é claro. Segundo ele, “esta obra é dedicada à estética, quer dizer: à filosofia, à ciência do belo, e, mais precisamente, do belo artístico, pois dela se

²³² A relação entre o pensamento de Arendt e suas ligações ao de Hegel ficam bem claros na resposta à pergunta do entrevistador Albrecht Wellmer (Professor de sociologia na Universidade de Konstanz, Alemanha, que a inquiriu em um Congresso ocorrido em novembro de 1972, sobre a obra dela, e organizado pela Sociedade para o estudo do pensamento social e político). Os termos, em tradução espanhola, foram os seguintes: Wellmer: “Lo que quiero decir es que podría haber cierto elemento hegeliano extraviado en su pensamiento.”, ao qual ela teria respondido: “Seguro!” (“Natürlich!”, em alemão. – H. ARENDT, *El pensar político sin barandilla. De la historia a la acción*, p. 159). E há traços hegelianos em seus escritos, por exemplo, ao afirmar que o artista é “o autêntico produtor daqueles objetos que toda civilização deixa atrás de si como a quintessência e o testemunho duradouro do *espírito* que a animou” (CC, 252, com grifo nosso. Kant cita esse mesmo “espírito” na KU, § 49, 192, p. 158-159). E, o “mundo cultural, que, na medida em que contém coisas tangíveis – livros e pinturas, estátuas, edifícios e música – *compreende e testemunha todo o passado* registrado de países, nações e, por fim, da *humanidade*” (CC, 254, com grifo nosso).

²³³ Ao contrário de Kant, quando, na KU § 23, ele diferencia o belo do sublime (75, p. 90: “o belo na natureza concerne à forma do objeto; em 77, p. 91: “a beleza auto-subsistente da natureza”); no § 30 (132, p. 126: “juízos de gosto sobre o belo da natureza”), por exemplo, diferentemente do § 58, no qual ele trata especificamente das “belas artes”. Segundo Ricoeur (Juízo estético e juízo político segundo Hannah Arendt; *O justo ou a essência da justiça*, p. 130) até o § 48 não há distinção entre o belo natural e o humano para não interferir na finalidade sem fim. Na KU, § 45, o belo humano só tem valor porque tem a aparência do belo natural, tendo esse a primazia.

exclui o belo natural”.²³⁴ Em seguida, ele explica os fundamentos de sua proposição: “O belo artístico é superior ao belo natural por ser um produto do espírito que, superior à natureza, comunica esta superioridade aos seus produtos” (p. 3-4). Ou seja, entre os produtos do espírito humano, que são realizados de forma “consciente”, e os da natureza, que não age da mesma forma, faz com que “a pior das idéias que perpassasse pelo espírito de um homem é [ou seja] melhor e mais elevada do que uma produção da natureza – justamente porque essa idéia participa do espírito, porque o espiritual é superior ao natural”. (idem, p. 4) A diferença é então de qualidade: a obra artística participa da verdade porque é “fruto” do espírito, enquanto que o belo natural poderá adquirir valor se for perpassado, de alguma forma, pelo espírito humano. Apesar dos esforços que Hegel despende para tornar inquestionável essa empresa, vários obstáculos não são removidos, e a questão do belo natural continua em aberto.²³⁵

Hegel, ao eliminar o belo natural, não precisa tornar presente, pensar e buscar respostas para um possível “espaço” entre o espiritual e o natural. E nem que esta “fenda”²³⁶ limitante, por pequena que possa ser, permita a existência de algo obscuro, de algum tipo de intuição estranha vinda da sensibilidade humana e que seja difícil de ser explicada. Para tanto, ele delimita o objeto de estudo, com precisão conceitual e metódica, sobre as distinções necessárias para o estudo aprofundado, afastando-se do tema referente ao belo natural.²³⁷

Para Hegel, “considerar um objeto cientificamente [isso] é percorrê-lo num movimento pensante”²³⁸, afasta o contingente oriundo da imaginação, pois essa não permite a fixidez necessária para que o saber seja mais coerente e aceitável. Acresça-se a isso que

²³⁴ G. F. W. HEGEL, *Estética*, p. 3.

²³⁵ O primeiro, e certamente o mais básico, refere-se a possibilidade de definir os limites precisos entre o natural e o artificial na arte, pois eles se confundem nos produtos que serão utilizados na consecução da obra de arte. A solução seria distinguir a matéria-prima utilizada do produto acabado. Mas isso reportaria ao trabalho do espírito, se não na elaboração dos produtos, ao menos aos “saberes” utilizados na confecção. O pensamento de Hegel, entretanto, não segue nessa direção. Para ele, o espírito é “mais livre do que a natureza” (p. 15), e essa liberdade fica expressa nas obras, e não na fabricação, emprestando-lhes dignidade e podendo ser-lhe atribuída a beleza. Além disso, a partir da arte pode-se conhecer o desenvolvimento de um povo, o mesmo não ocorrendo com o belo natural.

²³⁶ Cfe. K. ROSENFELD, *Os modos de findar a arte* – de Hegel à Danto, p. 2, aos quais juntam-se as notas de aula.

²³⁷ Como exemplo pode-se citar a seguinte passagem da *Estética* (p. 15): “Se a estética aparta o belo natural, resulta que, além de nada ganharmos [no estudo da imaginação], mais nos afastamos do necessário [se dela tratarmos]”, tendo em vista que a filosofia tem o necessário como objeto.

²³⁷ K. ROSENFELD, *A linguagem liberda*, p. 115.

²³⁸ K. ROSENFELD, op. cit, p. 115.

“é impossível formular um critério do belo” (p. 12), e o campo de estudo estará delimitado, momento em que a arte pode ser concebida como sendo “um particular modo de manifestação do espírito” (p. 9). Ele, orientando o tema do belo para o das obras humanas, pode torná-las objeto de observação e de reflexão, e afastando a possibilidade da natureza gerar algo que não tenha anteriormente sido perpassado pelo espírito, não explicitando o movimento dialético presente na contemplação artística.²³⁹

Segundo Theodor Adorno²⁴⁰, o belo natural foi artificialmente eliminado por Hegel, causando uma liberação ilusória da arte, a qual torna-se homogênea, rejeitando o diferente, aquilo que na natureza não se deixa apanhar, pois não há categorias para tanto. No pensamento arendtiano, a negação do belo natural permitiria a abertura de um espaço para o surgimento de um sistema, como o totalitário, poder instalar-se e funcionar. Essa recusa do belo natural, ainda segundo Adorno, inibe a possibilidade de que haja, na natureza, um tipo de “fala” voltada ao humano. Com a exclusão do belo natural, o belo, agora um conceito reduzido, transforma-se em “mito” transposto para a imaginação, com o fito de fornecer uma compensação espiritual por meio da racionalização dos conteúdos.

Apesar disso, a “racionalização”²⁴¹ do belo deixa um “resíduo” que não pode ser mediado, pois é ele que torna a arte “viva”, sendo uma experiência autêntica, que não se resolve pelo movimento espiritual. O resultado, para o ser humano, é a calcificação da experiência estética, tanto da vivência subjetiva do conceito, quanto da consciência histórica com relação à trama social, pois não há espaço para as experiências realmente ativas e intensas. As imagens podem substituir essas experiências, criando realidades fictícias e gerando experiências virtuais através de movimentos irrealis, e não do espírito. A eliminação desta “parte” do estético pode ser resgatada e desviada para outros fins, como demonstrou Arendt.

²³⁹ Cfe K. Rosenfield, idem, p. 116: “Parece que Hegel não usa a dialética (na qual encontra-se a teoria do ritmo) na estética, vindo a alienação com relação à natureza, já que o espírito está nas instituições. Mas, para o mútuo reconhecimento deverá haver transformação” (e também nos apontamentos de aula).

²⁴⁰ Na *Teoria Estética*, p. 86.

²⁴¹ Cfe. K. ROSENFELD, op. cit., p. 116. Este tema também é abordado nos textos: *Transição Hegel – Hölderlin – Nietzsche e Os modos de fundar a arte* – de Hegel à Danto, assim como nos seminários por ela ministrados.

III – O juízo estético e o juízo político

O valor de um ser humano não está nas capacidades que ele possui, mas nas *escolhas* que ele faz!²⁴²

O fenômeno do Totalitarismo resiste à compreensão humana porque pulverizou as categorias políticas e os critérios de julgamento moral: a moral ocidental foi fragilizada pela experiência política em que os princípios éticos²⁴³ se tornaram simples convenções. Para Arendt, esse contexto suscita o problema de como discernir entre o certo e o errado quando tudo “está de pernas para o ar”, pois questiona como orientar o agir para não praticar o mal, para resistir a ele quando ele se torna normal, mantendo a integridade, quando estão em perigo o planeta, o mundo humano, a vida individual e a da comunidade. O “caso Eichmann” (figura 9), exemplar em Arendt quanto a esta temática, demonstrou que há dois problemas: o de distinguir o bem e mal na ação individual, e o de julgar os atos praticados pelos outros. No primeiro, é o sujeito-ator quem deve julgar; no outro, aqueles que estão afastados do fato e precisam compreendê-lo, para depois poder decidir sobre o próprio agir. A consequência do primeiro é que a falta de pensar acaba com o julgar. A liberdade de pensar precisa tornar-se liberdade de compreender.²⁴⁴ O segundo, de que é necessário julgar independentemente dos interesses, da proximidade do fato, em especial, o que expõe o desafio de julgar sem compromisso ou condições, pois a possibilidade de julgar é imprescindível, e por meio dela é conferido sentido ao mundo.

Para Arendt, pela faculdade de julgar autônoma, o ser humano ele pode distinguir o bem do mal, mesmo que isso discorde da opinião geral, evitando que o mal banal seja

²⁴² No final do filme *Harry Potter III*, essa frase é proferida pelo Diretor da Escola Hogwarts, Albus Dumbledore ao personagem principal.

²⁴³ Por exemplo: “é melhor sofrer o mal a cometê-lo”; “faça ao outro o que queres que ele te faça”, e mutáveis como “*manières de table*”, segundo R. Beiner (Hannah Arendt et la faculté de juger. ARENDT, Hannah. *Juger* – sur la philosophie politique de Kant, p. 161 e também na p. 139). Ainda segundo ele (p. 165), Arendt supunha que se as pessoas acreditassem em inferno, o Totalitarismo não teria sido possível, e que se houvesse um fim último, ela se tornaria pessimista, pois necessitar-se-ia de um novo deus.

²⁴⁴ Segundo Beiner (op. cit., p. 145), “le jugement nous aide donc à donner sens, à rendre humainement intelligibles des événements qui, autrement, en resteraient dépourvus. La faculté de jugement est au service de l’intelligibilité humaine (...) est le sens même de la politique”.

cometido, e isso “salva”, ao menos, o “eu”. Por isso, a indiferença, em política, é um perigo:²⁴⁵ em certas situações, não formar de um julgamento, não escolher as “próprias companhias” (exemplo, vivos ou mortos), não impedir o contato com os outros oportuniza a ocorrência de horrores sem motivos humanos ou humanamente compreensíveis, o que questiona a racionalidade, a dignidade e a própria humanidade do ser humano.

No julgar, a imaginação, junto ao pensar, torna possível a compreensão e, com isso, a reconciliação (provisória) do homem com o mundo, pela confiança em uma “comunidade judicante ideal”, e, portanto, com valor político. Em busca da fundamentação disso, Arendt se volta a Kant, com relação ao pensamento autônomo e a faculdade de julgar reflexionante estética, pela qual qualquer ser humano pode “produzir espontaneamente suas regras em seu próprio exercício”.²⁴⁶ Para tanto é preciso reaprender a tratar com os problemas éticos e políticos, sem padrões morais prévios, pois, sem isso, o mal se torna possível. Para tanto é preciso pensar e julgar por si mesmo, sem automatismos, sem critérios heterônomos. A resistência silenciosa ou a recusa em cooperar não inaugura nenhuma nova moralidade ou regra de ação, apenas oportuniza que não haja comprometimento com o mal, causando implicações ético-políticas.

As atividades do espírito têm um caráter reflexivo: o pensar e o julgar jamais se encerram em si mesmos, e possuem uma referência interior à alteridade. Segundo Macedo,²⁴⁷ “aquele que pensa e julga escolhe e forja para si um ‘outro eu’”, e avalia a partir desse molde. Essa é a primeira forma de “pluralidade”: para viver com o outro é preciso estar apto para viver consigo,²⁴⁸ respeitando o princípio de não-contradição do pensar. Essa “relação” causa uma pura satisfação desinteressada, sem benefícios imediatos e calculáveis.

²⁴⁵ Para Beiner (op. cit., p. 163), “le vrai danger des sociétés contemporaines est que les structures bureaucratiques, technocratiques et dépolitisées de la vie moderne encouragent l’indifférence et amoindrissent finalement le discernement des hommes, leur aptitude au penser critique et leur propension à prendre des responsabilités”

²⁴⁶ A. DUARTE de Macedo, Hannah Arendt e a exemplaridade subversiva : por uma ética pós-metafísica; *Cadernos de Filosofia Alemã*, p. 37.

²⁴⁷ Op. cit., p. 43.

²⁴⁸ Segundo Duarte de Macedo (op. cit., p. 44 e DP, 102), Arendt contesta a distinção moderna entre o eu e o outro, em que a subjetividade isolada é o fundamento da epistemologia e da política. O “outro”, no pensamento arendtiano, continua sendo indeterminado e indefinido, mas não é um construto formal, um suporte metafísico das atividades do espírito, do contrário ressurgiriam os interesses privados. Ainda segundo ele (p. 45), o próprio eu aparece como uma forma de alteridade: há uma representação de si mesmo que espelha a representação que é feita sobre os outros. Nesse sentido, o ato praticado é tão importante quanto a representação, motivo pelo qual não há uma divisão rígida entre o pensar e o agir, que aponta para a “qualidade de minha relação com o mundo” (45), o *amor mundi*. E ele exemplifica (p. 45): um assassino representa que os outros são assassinos em potencial.

O ser humano porta a capacidade de “representar” os outros pela imaginação, ligando-se potencialmente à humanidade, o que desaparece em uma sociedade que privilegia os interesses privados, o econômico em detrimento do político, dos interesses do *animal laborans*, o consumo desenfreado que inclui o próprio corpo, levando a busca de felicidade que resulta em um tédio obscuro na vivência cotidiana.

Em outros termos, se não há mais uma objetividade moral, é possível sair da pura subjetividade apelando à idéia de gosto suscetível de servir de ligação entre o sujeito que julga frente a outros juízos partilhados ou acordados, nem que seja apenas virtualmente. Em momentos “especiais”, o pensar permite ao julgamento exercer sua tarefa de discernimento, pois “o pensar libera a potencialidade política da faculdade de julgar”,²⁴⁹ com a possibilidade de perceber as coisas como elas são, pois distinguir o habitual do inédito requer um julgamento “qualificado”.

Arendt, buscando um juízo aprimorado, recorreu ao gosto, que não está limitado a mecanismos determinados, permitindo novas formas de sentir, de delimitar, de distinguir, e daí, de escolher e de agir. O sentimento de beleza, que gera prazer no gosto, não é uma necessidade, mas uma possibilidade presente ao humano, pertencente a ele pelas faculdades da sensibilidade, da razão, do entendimento e da imaginação, em especial. O juízo de gosto pode se manifestar a qualquer momento, apesar dos múltiplos fatores dispersos na vida social que visam a que ele não aflore. A mídia, por exemplo, e como demonstra Sartori (tratando dos noticiários televisionados),²⁵⁰ pode manipular os espectadores por meio das imagens, tornado a atenção difusa e empobrecendo a sensibilidade estética.

A ciência da informação, da imagem, dos efeitos especiais, está em pleno desenvolvimento, mas as performances oriundas disso findam em experiências soltas que deslocam o horizonte da cultura fazendo-a cair em um vazio, seja de significado, seja de resultados para o aprimoramento do espírito humano. Os meios de comunicação abolem a profundidade estética. Sobre a televisão, como exemplo, o mesmo autor afirma que, ao assistir os programas televisivos, “o telespectador passa a ser mais um animal *vidente* do

²⁴⁹ R. BEINER (op. cit., p. 161) : “le penser libère la potentialité politique de la faculté de jugement”.

²⁵⁰ G. SARTORI, *Homo videns*, cap. 1 (“A primazia da imagem”), em especial, afirmando que “é justamente a televisão que, antes de mais nada, vai modificar, e essencialmente, a própria natureza da comunicação, deslocando-a do contexto da palavra (...) para o contexto da imagem” (p. 21), e “a televisão substitui a *baby sitter*” (nota 8, p. 23), e, juntamente aos progressos técnicos ocorre “o empobrecimento da capacidade de entender” (p. 31): a televisão produz imagens e apaga os conceitos; mas desse modo atrofia a nossa capacidade de abstração e com ela toda a nossa capacidade de compreender” (p. 33).

que um animal simbólico (...) as imagens passam a contar e pesar mais do que as coisas ditas por palavras”.²⁵¹ E ele continua: “não é verdade de modo algum que a imagem fala por si mesma” (p. 87), pois ela precisa ser interpretada. Sem significado, a imagem “desativa a nossa capacidade de abstração e, junto com ela, a nossa capacidade de compreender os problemas e enfrentá-los de maneira racional” (p. 114). Pode-se, adicionar que, ao assistir a televisão, não há interação entre aquele que vê e ouve os programas e as notícias com aqueles que a transmitem, por isso não há a discussão, reflexão (a “publicidade” que Kant havia apregoado, em especial na obra *O que isso, o Iluminismo?*), o que não ativa o pensar e o julgar.

A educação não soluciona o problema do desaparecimento do juízo (em geral) porque ela pode ser manipulada e desenvolver “especializações”. Além disso, há um excesso de informações e de imagens, como a mídia tem veiculado, que anula o pensar, o julgar e até o agir, pois o conteúdo é fornecido “pronto”, por um lado, e há excesso e contradições que causam um impacto momentâneo, mas que se desfaz e desaparece ao contato com a quantidade e a rapidez dos estímulos, de outro, o que a educação não consegue reverter. Segundo Arendt, o convívio público e a palavra, pensada e falada; ouvida e interpretada (a *lexis*) modificaria essa situação. Como a imagem não consegue um signo completo (ela “mostra” algo), para refletir é preciso uma orientação, o deslinde do significado, o que ocorre por meio do discurso sem reservas e com estima mútua (amizade).

O juízo, em especial o de gosto, permite a comunicabilidade pelo senso comum, passando da subjetividade do gosto para a comunicabilidade universal, garantindo a universalidade. O senso comum possui valor político na condição e no efeito do viver compartilhado. O desinteresse e a comunicabilidade, emparelhados no juízo de gosto, podem ser estendidos da estética à política porque dependem do juízo reflexivo. O gosto ordena os pensamentos para que eles possam obter um consenso (virtual) duradouro e universal, dignos de uma cultura e da posteridade. O gosto é a atividade que discrimina, discerne e julga. E isso cabe ao espectador, pois ele percebe as coisas da cultura e da política, unindo-as ao que emana do amor à beleza, análogo à gratidão e à amizade, formando uma *cultura animi*, passando a ter um *amor mundi*, um sentimento “humanizado” que o faz velar e cuidar do mundo.

²⁵¹ G. SARTORI, op. cit., p. 15-16.

1) o juízo e o gosto (Kant)

O julgamento não surge do conhecimento, mas daquilo que é sentido, por isso o suporte do juízo é o gosto, pois esse é discriminante, ele inclina-se ao particular, permitindo a reflexão. O juízo de gosto reflete sobre o livre jogo das faculdades representativas:²⁵² a imaginação (espontânea, inventiva e criativa, fantasiosa, ou alienante) e o entendimento (com função de ordem). O julgar permite preservar o que o tempo desmancharia. A função do julgar é a de reconciliar o pensar e o indivíduo no mundo (o interno e o externo).²⁵³ Para tanto, é preciso que haja o espaço público, que permite o aparecer imprescindível à intersubjetividade. O julgar trata de questões incontornáveis ao ser humano, por exemplo, como vivenciar a liberdade humana e a responsabilidade; como evitar crenças falaciosas e distorcidas.

Arendt acredita que a gustação e o olfato são os sentidos externos que discriminam, que ajustam o particular ao geral. Eles são imediatos e não mediados, pois afetam diretamente. A imaginação auxilia esses sentidos, pois por meio dela o objeto não precisa mais estar presente aos sentidos, apesar de poder ainda afetar o indivíduo exteriormente. A imaginação prepara o objeto para a reflexão, sendo a reflexão a própria atividade de julgar. Aquilo que ocorre com os sentidos físicos ocorre com o gosto enquanto faculdade de ajuizar: ou seja, há uma analogia, momento em que Arendt procede como Kant o fez frequentemente. A partir do conceito geral de faculdade de julgar, o juízo poderá ser determinante ou reflexivo. Neste último, ele extrai o princípio de si mesmo.²⁵⁴ Kant, na

²⁵² O juízo de gosto vale somente para os seres humanos que possuem sentidos, entendimento, imaginação e razão (e não para algo desprovidos de corpos físicos, os espíritos, por exemplo). Desta forma, pode-se afirmar que a amenidade (a condição) vale também para os animais, pois estes também possuem sentidos (cf. KU, § 5, 15, p. 54).

²⁵³ R. BEINER, op. cit., p. 214- 215. Le jugement a pour fonction d'enraciner l'homme dans un monde qui, sans cela, serait dépourvu de sens et de réalité existentielle.

²⁵⁴ Cfe VE, 376-377. Quando a imaginação, com a possibilidade de apreender, capta somente a forma do objeto, e considera-a conforme a fins, unindo-a com a representação, o sentimento que é despertado é chamado por Kant de prazer. A faculdade que entra em atividade é a de julgar, e ela é reflexiva. O objeto (empírico, sensível, concreto e real) é o fundamento de determinação do juízo (Cfe. KU, XLVII, p. 35), sendo a reflexividade somada às condições universais. A legalidade da faculdade de julgar reflexiva ocorre a partir da unidade da imaginação com o entendimento do sujeito. A apresentação (*Darstellung* - Cf. KU, XLIX, p. 36) coloca ao lado do conceito uma intuição, a qual, com a imaginação (por exemplo, na arte), vai adaptar a forma da coisa à finalidade da natureza, mas sem conceitos (Cfe. KU, L, p. 37-38), pois é um princípio da faculdade do juízo, e serve para organizar a multiplicidade (sendo, por isso, análoga ao conhecimento). A beleza é então a representação (*Vorstellung*) do conceito de conformidade a fins formal e, portanto subjetivo, gerando o sentimento de beleza, sendo chamado de juízo estético por proporcionar prazer.

Crítica da razão pura, fez um emprego “regulativo” (ou constitutivo) da razão, e nesta situação, a homogeneidade, a variedade e a afinidade são as máximas heurísticas, o que não ocorre no gosto, o qual não busca a verdade, mas uma espécie de concordância pela pelas possibilidades geradas pelo juízo de gosto.

O juízo ajusta a imaginação ao livre entendimento. A imaginação, neste momento, não se submete ao entendimento, como no conhecimento. O gosto unifica a imaginação, o intelecto e o espírito. E isso é possível a partir da representação fornecida pela sensação, e sentida enquanto efeito sobre o ânimo (*Gemüt*)²⁵⁵, e comunicável aos outros. À representação cabe “presentificar” o ausente através da memória e da imaginação. A representação “comprime e condensa a multiplicidade do que é dado sensualmente”, escreveu Arendt (VE, 377). Para tanto, o princípio da faculdade de julgar é transcendental.²⁵⁶ A representação serve como uma conformidade a fins na relação subjetiva para as faculdades de conhecimento na forma de algo, coisa ou objeto, utilizando o princípio de ajuizamento, mas sem esclarecer em que casos. O próprio gosto faz a adequação em cada circunstância, gerando um sentimento, não a partir de conceitos, mas a partir da forma do objeto.

²⁵⁵ O termo “*Gemüt*” significa ânimo, mente (do latim, *animus, mens*), sendo o conjunto das faculdades de sentir, de apetecer e de pensar, não, porém, em sentido metafísico. Nesta perspectiva, ele não pertence nem à cognição, nem à analítica da mente, sendo uma faculdade geral transcendental. “*Geist*”, nesta perspectiva, significa espírito, enquanto uma faculdade estética produtiva. “*Seele*” é a alma, a substância metafísica. “*Esprit*” se aproxima mais do gosto do que *Geist*, assim como de “gênio”. A palavra antiga “*Mut*” designa, por seu turno, a disposição e a coragem. Em português, o termo *ânimo* pareceu mais adequado aos tradutores, para os quais “*Gemüt*” é a integração ou totalidade das faculdades de pensar, querer e sentir” (cfe. nota 20 dos tradutores na KU, p. 48).

²⁵⁶ Cfe KU, XXX, p. 26. Também nas p. 37-38 (L-LIII). Segundo R. Terra (apud I. KANT, *Duas introduções à crítica do juízo*, Introdução, p. 24), “Kant se volta ao gosto porque busca pensar diversas formas de reflexão”, sendo o gosto entendido como uma instância mediadora entre o mundo sensível e a capacidade humana de pensar, levando à reflexão. Ainda para esse comentador (p. 24), “a reflexão e a distinção entre o Juízo reflexionante – que parte do caso e busca a regra – e o Juízo determinante – que procura aplicar a regra, já dada, ao caso – permitem que se pense o gosto e a teleologia sob a *Urteilskraft*, o Juízo”. A beleza é utilizada enquanto critério para julgar porque motiva o ânimo a um efeito subjetivo, mas não ligado aos sentidos, e sim, ao juízo reflexivo. “O juízo reflexionante leva a reflexão às últimas instâncias, pois não é guiado por regras prévias. Abre-se uma outra dimensão da atividade crítica (...) uma dimensão transcendental”, escreveu ainda ele (p. 25). Em termos kantianos, “no caso de este (a regra, o princípio, a lei) ser dado, a faculdade do juízo, que nele subsume o particular, é determinante” (KU, XXVI). Ou em outros termos: os juízos são determinantes quando possuem uma lei universal sob a qual subsumir o particular (Cf. KU, § 76, 344, p. 245), e pertencem ao entendimento (Cf. KU, § 77, 347, p. 247). Porém, “Se só [*bloss*, simplesmente] o particular for dado, para o qual ela [a faculdade do juízo] deve encontrar o universal, então a faculdade do juízo é simplesmente reflexiva” (KU, XXVII)

O gosto depende da apreensão empírica,²⁵⁷ dos dados captados no mundo externo. O que é preciso para chamar algo de belo cabe ao juízo de gosto descobrir, isto é, o objeto que gerará o juízo de gosto puro não está previamente decidido.²⁵⁸ O gosto julga o mundo pela aparência e mundaneidade, pois cabe a ele decidir como “ver” e “entender” o mundo, independente da utilidade ou dos interesses. O interesse é “desinteressado” porque não há necessidades vitais, nem morais, em questão, pois o mundo tem a primazia. Os julgamentos de gosto e as opiniões políticas são persuasivas, buscam um acordo, valorizando a troca de opiniões. O gosto é desinteressado²⁵⁹ porque ele é indiferente com relação à existência do objeto, e por isso ele é livre. Ele também não utiliza os conceitos, não os visa, não se funda neles (por isso ele não é um conhecimento, nem teórico, nem prático). Ele somente avalia se o objeto apraz ou não. Há dois tipos de contemplação: uma ligada ao conhecimento, na qual o ânimo é passivo; e uma estética, que desperta a atenção, e na qual o ânimo é ativo (Cfe KU, § 12, 37, p. 68-69).

O gosto integra toda a alma humana. Ele é um senso, um sentido, isto é, ele é o efeito de uma reflexão no espírito, e por isso precisa do “outro”. O gosto, então, considera a presença dos outros. O gosto avalia se a escolha do aprazer é ou não correta, se é aprovada ou não. Ele é um re-pensamento, tendo como critério a comunicabilidade ou o caráter público. O senso comum, enquanto intelecto comum e sólido, é pressuposto como existente em qualquer ser humano. A comunicabilidade, neste sentido, é possível porque se presume

²⁵⁷ A sensação é uma representação objetiva dos sentidos, sendo a mesma para qualquer ser humano. Assim concebida, ela pode gerar impressões dos sentidos, chamadas de inclinações, as quais levam ao conhecer. Quando ela funcionar como princípio da razão, a intuição sensível causa um querer que leva à moral. Se ela, em contrapartida, suscitar maneiras da intuição refletida, o resultado será o juízo. O objetivo da sensação, porém, é sempre prático, isto é, de unificar-se com alguma faculdade do ânimo, sendo o meio que torna diferente o resultado (cf. KU § 5).

²⁵⁸ Não é possível saber antecipadamente qual será o objeto que irá agradar ou não, tornando a experiência sensível imprescindível (cf. KU, XLVII), e causa pela qual Arendt apontou para a cultura como portadora da possibilidade de permitir o surgimento de algo novo, ou ao menos da possibilidade de um momento de “parada”. A cultura oferece uma variedade de percepções possíveis, deixando o espírito humano mais apto à captação dos estímulos externos. Kant entende que a cultura aperfeiçoa o espírito. Do contrário, haverá um “gosto bárbaro”, o qual precisa de atrativos e de comoções, que acabam se tornando padrão e medida (cf. KU 38, p. 69), reduzindo a possibilidade de ocorrência do juízo de gosto puro.

²⁵⁹ O desinteresse refere-se à representação sem a obrigação da existência do objeto, nem de conceitos, mas de intuições, de sentimento, e não de uma sensação física. O prazer então é sem interesse (Cf. KU, § 2). Se houver interesse, ele estará ligado à representação da existência do objeto, e assim ele se relaciona com a faculdade do querer (moral), isto é, com a razão enquanto fundamento de determinação, ou vinculando-se ao fundamento de determinação. No juízo de gosto, o desinteresse (Arendt o denomina de “alegria desinteressada”, cfe. CC, 263 e 277) é diferente daquilo que é considerado “interessante”, pois há percepção e não apropriação, sequer a ocorrência de um juízo aderente, ligado à existência do objeto.

que todos os seres humanos tenham sentidos iguais, possibilitando, assim, o intercâmbio de sentimentos, de escolhas, das preferências sobre as coisas e sobre as pessoas. Através do senso comum há o recurso a uma espécie de comunidade original na humanidade. E ao apelar à humanidade conjugam-se o ator e o espectador naquele que porta a capacidade de julgar.²⁶⁰

O julgar é imprescindível não apenas para subsumir o particular a uma regra geral, mas, segundo Arendt, para ajuizar particulares sem que haja um universal previamente dado, sem usar a indução ou a dedução. E nas situações em que não há a premissa maior, o julgamento torna-se a “faculdade política por excelência” porque ele aprecia as situações, elabora soluções, inventando-as, se for preciso.²⁶¹ A faculdade de julgar é essencial ao pensamento político, pois, nessa esfera, os negócios humanos são decididos, e a existência da comunidade é preservada, pensa Arendt.

O juízo estético é aquele do espectador, aquele que ocorre “quando fechamos os olhos”²⁶² nos termos de Arendt (VE, 373) porque a atenção foi extraída de seu percurso natural. Um objeto, um som, um cheiro ou acontecimento faz o sujeito modificar o desencadeamento habitual das atividades, da própria vida: é o juízo de gosto puro. O juízo de gosto é diferente do juízo lógico (*Urteil*), sendo um ajuizamento com sentido reflexivo (*Beurteilung*), isto é, ele é “um juízo apreciativo que não amplia o conhecimento, mas somente expressa aprovação ou desaprovação”, explica Rohden.²⁶³ Esse breve momento pode passar despercebido, ou levar a uma alteração no sujeito. Quando o entendimento não conseguir categorizar e compreender de imediato o que o tirou da normalidade, poderá surgir uma ocasião que leva à reflexão, abrindo espaço para novos pensamentos. “O que está em questão [então] é o problema da passagem do múltiplo-e-consecutivo do

²⁶⁰ Cfe. VE, p. 380-381 e 378.

²⁶¹ A beleza não amplia o conhecimento, apenas permite um momento que comporte uma pluralidade de opções ou de interpretações diferentes. Ela pode gerar um instante que condensa uma totalidade não organizada, não definida, e sem padrão, e por isso há espaço para o sujeito arranjar e rearranjar os dados. O belo pressupõe e mantém o ânimo em “serena contemplação”, escreveu Kant (KU, § 24, 80, p. 93), ao contrário do sublime, o qual move o ânimo (KU, 99, p. 104), quando observado externamente, mas internamente ocorre o “jogo”. O jogo entre a imaginação e o entendimento é livre, ou seja, o múltiplo não serve de finalidade para qualquer conceito, e está ligado “imediatamente à representação pela qual o objeto é dado (não pela qual o objeto é pensado)”, escreveu ele (KU, § 16, 51, p. 76).

²⁶² Em Kant (KU, § 1): o juízo de gosto é estético porque pertence ao sujeito e o seu sentimento é de prazer ou desprazer.

²⁶³ V. ROHDEN. Aparências estéticas não enganam – sobre a relação entre o juízo de gosto e conhecimento em Kant, R. DUARTE (org.), *Belo, sublime e Kant*, p. 61.

entendimento e da experiência empírica à intuição da totalidade”, explica K. Rosenfield.²⁶⁴ O belo, então, conduz a um significado, mas sem basear-se em qualquer conceito definido ou prévio (Cfe. KU, § 4).

O juízo de gosto é subjetivo, pois ele não é demonstrável, apenas dedutível. Ele é subjetivo porque há a unidade sistemática sob leis empíricas, isto é, ele existe, mas não se demonstra, pois ele é usado. No uso, ele é dedutível a partir de uma experiência articulada, ou seja, de percepções da multiplicidade.²⁶⁵ Em outros termos, o entendimento *a priori* possui a capacidade de captar e organizar o múltiplo a partir de suas próprias leis. O entendimento possui duas funções: uma lógica,²⁶⁶ no conhecimento, momento em que categoriza a partir de conceitos; outra no juízo, quando ele é uma atividade, e utiliza o fundamento categorial para buscar no singular o indicativo da generalidade. A natureza também possui certa ordem empírica, a qual é contingente para o entendimento, que não possui a mesma estrutura que ela. Assim, se torna necessária a elaboração de analogias²⁶⁷: o entendimento funciona “como se” o captado pelos sentidos sobre a natureza possuísse leis, “como se” ela ocorresse como uma regularidade necessária do mesmo modo como ele funciona, e assim ele consegue reconhecer essa ordem natural.

O procedimento, segundo o qual ocorre o princípio de adequação da natureza à faculdade humana de conhecimento, é um imperativo da faculdade de julgar. Assim sendo, o particular contém em si o universal da espécie a qual ele pertence, mas ele não prescreve

²⁶⁴ *Antígona* – de Sófocles a Hörderlin, nota 518, p. 386-387.

²⁶⁵ O variado e o múltiplo que se apresenta ao gosto, em Kant, é equivalente à “riqueza de experiências brutas”, em Arendt (cfe. VE, 12).

²⁶⁶ Em Kant, o juízo de gosto puro funciona “como se” fosse um juízo lógico (KU, § 7): o ser humano não domina o belo, pois a beleza é como se “fosse uma propriedade das coisas”, entende ele (KU, § 7, 19, p. 57). A analogia do belo com o juízo lógico permite que o primeiro se torne obrigatório para todos, pois é considerado “como se” estivesse no objeto, pertencendo a ele, ao seu ser, como ocorre no conhecimento. Na cognição não há espaço para qualquer escolha: o objeto é determinante para o conhecimento (é ele que porta as características, as propriedades, as informações, que o sujeito apreende), e deve ser investigado a partir do que ele é, e não como o sujeito preferiria que ele fosse, ou como lhe “parece”, e há a busca a verdade contida no objeto. No belo o que importa é a apreensão da “forma” do objeto.

²⁶⁷ Tal analogia funciona como um “fio condutor”. Porém, não enquanto uma necessidade objetiva, nem com validade (necessária) *a priori* (cfe. KU, XXXIV, p. 28, XXXVII, p. 29 e XLVI, p. 35). No juízo de gosto, o princípio *a priori* torna possível apreender os múltiplos da natureza sem os conceitos do entendimento. Nesse caso, o *a priori* é o princípio de finalidade: as condições são válidas, *a priori* e de maneira universal, a partir de sua equiparação através do “como se” fosse um conhecimento. A faculdade de julgar prescreve algo a si própria, “como se” fosse uma lei de que há ordem na natureza, e de que isso é empiricamente apreensível pela percepção, mas não (ainda) cognoscível. O princípio que o juízo deve seguir, para ser reflexivo só serve para o entendimento enquanto atividade, e não enquanto uma faculdade do entendimento, de cognição (Cf. KU, p. 30, 34-35 e 37).

leis à natureza, e nem subtrai dela qualquer lei a partir da observação. Através do particular apenas é percebido que deve haver alguma lei no interior dele. O imperativo da faculdade de julgar é o de proceder “como se” a natureza se adequasse à faculdade de conhecimento humano. A representação que surge, então, é subjetiva, pois a natureza estética da representação ocorre no sujeito, mas ela é contingente.²⁶⁸

O juízo realiza a mediação entre a sensação e as faculdades do espírito (o entendimento e a razão), tornando a intuição sensível presente e potencializada. O resultado é algo novo, é o “favor”, o qual agrada ao homem porque este possui as capacidades (entendimento e imaginação) para tal, que, em um jogo livre, causa um prazer, denominado de juízo de gosto puro, desinteressado, diferindo do conhecimento (KU, § 5). A “vivificação” torna o indivíduo (entendido em sua totalidade), “*favor-ável*” perante o objeto que causa a relação e resultando no belo. O favor é um “deixar o objeto ser” (*sein lassen*) naquilo que ele é, por isso há o desinteresse. O desinteresse, no estético, não é preguiça ou apatia, pois ele permite que o objeto se apresente ao sujeito das mais variadas maneiras. Essa atividade, quando não orientada à cognição, e sem ser pensada, torna-se indeterminada e concordante internamente (cfe. LK, 103). A vivificação ocorre pela concordância que ela obtém com as condições de universalidade²⁶⁹, isto é, com a disposição exigida para qualquer conhecimento.

²⁶⁸ Cf. KU, XXXVII, p. 30; XLI, p. 32; XLV, p. 34-35. A representação contém a característica de conformidade a fins (que é o elemento subjetivo da representação), mas que não está no objeto, pois não é um saber, e não pode ser percebida. Ela apenas pode ser deduzida do conhecimento do objeto, tendo em vista que a representação está ligada ao sentimento de prazer e de desprazer, sendo uma representação estética. A faculdade de julgar contém a “regra” para fazer o uso dos conceitos com fins pela razão, mas ela é ilimitada porque não é restrita à razão, pois do contrário não seria livre: a razão emite mandamentos morais (Cfe. KU, XLI, p. 32; XLIII-XLIV, p. 33-34 e L, p. 37). O juízo de gosto relaciona-se ao jogo entre a imaginação e o entendimento gerando uma representação. Esta representação corresponde a conformidade a fins subjetiva, sem qualquer fim objetivo ou subjetivo (cfe. KU, § 11, 35, p. 67). Isso ocorre porque há a consciência da “simples forma da conformidade a fins da representação”, escreveu Kant (KU, idem), a qual funda o prazer que é considerado comunicável universalmente. Ainda na KU (§ 14, 40, p. 70 e 41, p. 71), com relação à comunicabilidade universal. O julgamento de gosto, então, é reflexivo porque reenvia ao sentimento de prazer e desprazer em forma de uma representação protelada que não se limita à experiência do objeto.

²⁶⁹ Cfe. KU, 31, p. 63. O juízo estético causa um prazer contemplativo e sem interesse, apesar de ser prático, de visar a uma causalidade interna, isto é, a produção de prazer. Com relação ao objeto, há o desinteresse. O prazer origina-se da “consciência da conformidade a fins meramente formal no jogo das faculdades de conhecimento do sujeito em uma representação”, escreveu Kant (KU, § 12, 37, p. 68). Por isso, o juízo de gosto não possui regras de verificação: ele é subjetivo. O juízo de gosto puro não fornece qualquer sentido ao objeto porque não utiliza conceitos, deixando-o ser porque há a disposição interna para proporcionar a vivificação, e isso ocorre de “graça”, como um obséquio, que para Kant é o “favor”.

O juízo estético está no nível da sensação, tornando-a presente e potencializada, entretanto, ele não se limita a ela (empíria), pois a razão e o entendimento o ocupam por meio da imaginação. O resultado é o “favor”, o qual agrada ao homem porque este possui o juízo, que o capacita para sentir. Se a pergunta for deslocada do juízo para o que o incita, pode-se responder que, “por sua intranqüilidade o ânimo é um impulso constante à mudança. Ele encontra repouso em um jogo harmônico de representações e na própria beleza livre. Mas enquanto a beleza o satisfaz, o espírito (*Geist*) o põe em movimento”, explica Rohden²⁷⁰. Esse jogo é a “vivificação”, e esse tipo de prazer é como um campo autônomo e específico, pois, “no estado estético o ânimo é livre no mais alto grau”, continua ele (p. 70). O “favor” se configura na forma de beleza, de gratidão, de amizade. Esse último receberá, de Arendt, um cunho político ao permitir a discussão e o consenso entre os agentes da política.

a) o belo

Kant, ao contrário de Arendt, não prioriza os produtos da cultura como geradores do juízo de gosto puro. Para ele²⁷¹, a beleza está disseminada em toda parte (e isto é o belo natural, o qual Arendt não discute). A beleza da natureza tem algo que a torna representável segundo leis e cujo princípio não é encontrado no entendimento. A conformidade a fins para o juízo, não apenas segundo a natureza, mas também em analogia à arte, porta em seu fundamento a possibilidade de formar conceitos (referentes à natureza e à arte) que convidam à investigação livre. Esse “convidar” não é obrigatório, pois apenas assinala a possibilidade de abertura ao sentir, pensar, viver, diferentemente do habitual. Como o conceito de gosto pertence a uma faculdade de ajuizar a partir da “livre conformidade a leis da faculdade da imaginação” (KU, Obs. Geral, 69, p. 86, com grifo do autor), enquanto produtiva e espontânea, é possível construir formas arbitrárias de intuições possíveis, pois neste caso a imaginação “joga livremente” (vivifica-se).

Arendt, na obra *A vida do Espírito* (p. 381), entende que Kant apresentou duas possibilidades para que o juízo reflexionante buscasse a premissa maior que lhe falta: o

²⁷⁰ O sentido do termo “Gemüt” em Kant, *Analytica*, p. 74.

²⁷¹ Na KU § 30, 132, p. 126, por exemplo.

conceito de finalidade e o de validade exemplar. Quanto ao primeiro, no juízo estético há a aceleração da atividade da imaginação e do entendimento, levando a uma atividade infinita, a “vivificação”. A finalidade, então, é a de auto-produção do prazer, e isso se refere ao estado do sujeito, isto é, à manutenção do estado de prazer auto-induzido pelo jogo, auto-reproduzido durante a sua ocorrência. Na variedade que a vivificação produz, o juízo pode encontrar uma possibilidade que se adapta àquilo que o gerou. A “validade exemplar”, por seu turno, aponta para um universal embutido no particular, o qual deve ser buscado pelo juízo de gosto reflexivo, e possível pela imaginação.²⁷²

O belo puro pertence ao sujeito, isto é, ele não ocorre por si mesmo, mas “como se” os objetos tivessem o homem como fim, e o juízo de gosto humano como finalidade. Por isso, o prazer estético liga-se à representação, não apenas no perceber, pois não finda com a percepção, mas no “jogo” que a forma do objeto causa no sujeito. O sentimento é comunicável para qualquer um que possui as mesmas faculdades (de entendimento, de prazer e desprazer e de volição), e também é universalizável, isto é, porta a pretensão de que os outros seres humanos também possam concordar com a possibilidade da ocorrência de um juízo de gosto puro.

Algo é belo pela representação que a imaginação permite (KU, § 1, 4, p. 47), porém não pelo conhecimento, pois o sentimento do belo não é lógico. O lógico designa algo do objeto. A representação pode ser empírica, oriunda de uma intuição sensível, mas o juízo sobre ela ou será um juízo lógico, se tornando um conhecimento, e, portanto, racional; ou estético, causando um sentimento de prazer ou o seu contrário. O belo é um juízo estético porque se refere ao sujeito e a sua disposição interior, àquilo que ele vivencia, isto é, a sua determinação é subjetiva, pois o sujeito sente a si próprio a partir do que o afeta pela sensação. Esse sentir estético é um “sentimento de vida”, o qual fundamenta a faculdade de distinguir, de ajuizar, mas que não contribui diretamente para o conhecimento. O sentimento de prazer ou de desprazer mantém a representação, vinda da sensação, em relação com a faculdade de representação, tendo como resultado que o ânimo (*Gemüt*) torna-se consciente de seu sentimento. Ou seja, o objeto é belo, e o julgar, pelo prazer, é o gosto, que é um juízo, e sua comunicabilidade lhe assegura universalidade.

²⁷² Segundo Arendt (LK, 102): “a mesma faculdade que provê esquemas para a cognição, provê *exemplos* para o juízo, a imaginação” (com grifo da autora). Na p. 106, da mesma obra, ela afirma que “na Crítica do Juízo encontramos uma analogia com o ‘esquema’: o exemplo” com o mesmo valor que as intuições.

A diferença entre o bom, o agradável e o belo surge igualmente de três relações diferentes com a representação (cf. KU § 5). O belo causa “prazer” (*Wohlgefallen*)²⁷³, um sentimento que é ativo e passivo ao mesmo tempo, pois ele é como um “algo que vai ao encontro”, pois há uma espécie de “espera” do ânimo pela relação com o objeto, e com o sentido que disso surge. Por isso, a beleza permite liberdade e autonomia. O belo, sob esse enfoque, sofre um duplo processo: em primeiro lugar ele precisa ser notado, entrando a questão da percepção sensível; no segundo, o sentimento que ele causa. O reter-se no objeto não pode relacionar-se com o biológico: ao alimentar-se, ao dormir, à atividade sexual, pois isso Arendt denomina de labor. O labor não deixa espaço e tempo para quaisquer atividades que não sejam ligadas ao subsistir. Ele também não é trabalho. O ócio²⁷⁴ é o tempo que sobra, um “resto” entre o labor e o trabalho, e que poderá ser utilizado para tarefas essencialmente humanas, como a cultura e a vida política.

O “abuso” do belo ocorreria se houvesse a tentativa de categorizar e normatizar a beleza, o que a desqualificaria totalmente, resultando em pessoas como Eichmann, que parecia “anestesiado”, pois sem o ócio, sem a distância, sem a demora, não há o momento em que é possível “ver” que o raciocínio dedutivo contém algo de “errado” ou perverso. A questão do belo, entendido como um acontecimento não convencional, não previsto ou previsível, não regrado e não-regrável, permite o resgate de todo e qualquer tipo de forma,

²⁷³ “Interesse wird das Wohlgefallen gennant” (KU, § 2, p. 40), no original. Segundo K. Rosenfield (Cfe. apontamentos de aula), *Lust* relaciona-se com o prazer erótico, sensual, na Idade Média. Esse prazer visa ao gozo, o “querer o desejo do desejo de outro”, mas o *Wohlgefallen* é o desejo enquanto uma “falta”, uma ausência que leva ao indivíduo a abrir um espaço em sua vida e em sua mente para um “algo” não determinado. Em Kant, então, a transcendência aparece na palavra *Wohlgefallen*: a partícula *Wohl* aponta para um sentido positivo; algo que é adequado ao indivíduo é demonstrado pelo *ge*, enquanto que o termo *fallen* indica uma queda, porém afirmativa, pois é seguida de uma acomodação, algo como um “encaixe”. No francês, o termo é traduzido por *satisfaction* (KU, § 2, p. 64); no português, por complacência. O *Wohlgefallen* é “desinteressado”, pois ele marca um algo que “toca”, que abala as convicções pré-determinadas, sem adequação prévia, ocorrendo uma espécie de harmonia, podendo levar à ocorrência de lucidez, aptidão, “maravilhamento” a partir do “Isto é belo!”, mas sem o determinismo fisiológico.

²⁷⁴ O ócio (a *acholia*, cfe. VE 72) deve, como tempo livre, ser preservado e usufruído. Ele é a saída do funcionamento mecânico, cotidiano e habitual, não sendo sinônimo de distração e de divertimento: ele representa a possibilidade de uma outra postura, outra disposição que permite a experiência fundadora da cultura, um “encaixe” entre os juízos racionais e sensíveis, uma experiência verdadeiramente humana. O ser humano pode exercitar a própria humanidade, e nele o juízo de gosto poderá ocorrer, tornando o entendimento mais atento (Cf. KU, XL, p. 31), e o ânimo mais ativo. Tornar-se “atento” significa que ele estará conforme os próprios fins. Em seguida, poderá levar a um ajuizamento, a uma atividade intelectual não direcionada, pois causada por uma representação subjetiva. Pode haver, então, uma analogia entre o campo do juízo de gosto puro e do espaço público, uma vez que ambos, inicialmente, não possuem metas com limites precisos, com padrões pré-definidos, e não comportam a aceitação de atitudes induzidas. Em ambos, inclusive, ocorre uma situação com muitas variáveis, e sem um resultado conhecido previamente.

até das feias. Há sensações, tonalidades, atmosferas, que não são englobadas por conceitos, por palavras, porque há sempre uma dupla face: uma positiva, quando há alguma espécie de alegria; e uma negativa, quando a consciência não retorna para si, e se aliena (como Hegel demonstrou).

Nessa perspectiva, pode-se questionar a possibilidade de um descondicionamento absoluto a partir do juízo de gosto puro. Para Kant, o ser humano porta essa capacidade, e por isso é-lhe possível sair do mecânico, do habitual e do estatístico por meio do “jogo livre” entre a imaginação e o entendimento. O conhecimento também poderá gerar prazer, mas este se origina de uma espécie de aprovação. O belo, porém causa “um entretenimento livre e indeterminadamente conforme a um fim, [qual seja, o] das faculdades do ânimo com o que denominamos de belo”, explica Kant (KU, Obs. Geral, 71, p. 87-8). O belo ocorre no sujeito, mas derivado da relação entre o sujeito e o objeto. No gosto puro, evita-se a coerção às regras, e assim “o gosto pode mostrar a sua máxima perfeição em projetos da faculdade de imaginação”, entende ele (KU, Obs. Geral, 72, p. 88).²⁷⁵

b) o juízo estético

A estética faz com que uma concepção mecânica da natureza seja suspensa: afastam-se as possibilidades únicas de entender pelas múltiplas derivadas do sentir, e do interpretar a partir de novos parâmetros (os quais não são fixos). O juízo de gosto e o de finalidade “obrigam a considerar a natureza como algo mais do que o teatro de um mecanismo cego regido pela causalidade determinista”, explica Lebrun.²⁷⁶ Conceber que há uma finalidade da natureza serve para o julgar “como se” ela fosse uma obra de arte, e vice-versa, e o próprio corpo (físico) passa a ser o fundamento da percepção, e a guiar o que é

²⁷⁵ Nesse sentido, existe, também, o “bom gosto”, o qual pode “impulsionar a liberdade da faculdade de imaginação” (idem, p. 88). O bom gosto demonstra um gosto educado, isto é, possuidor de um conjunto de conceitos padronizados que subsumem os objetos sensíveis em categorias consolidadas: aquilo que Arendt demonstrou ser a busca da “boa sociedade”. O “mau gosto”, em contrapartida, produz o “tédio”, assim como o excesso de variedade pode se tornar pouco atrativo, pois sobrecarrega o ânimo, acabando por afastá-lo tanto do objeto, quanto daquilo que ele origina. Kant diferencia também os “objetos belos de vistas belas” (idem, p. 89): o primeiro ativa a imaginação (“a faculdade da imaginação *apreende*”), o segundo, o objeto “dá motivo para *compor* poeticamente, isto é, nas verdadeiras fantasias com as quais o ânimo entretém-se enquanto é continuamente despertado pela multiplicidade (...) [e] comportam um atrativo para a faculdade da imaginação porque entretêm [“sustentam”, segundo a tradução francesa, p. 116] o seu livre jogo” (KU, Obs. Geral, 73, p. 89).

²⁷⁶ G. LEBRUN, *Sobre Kant*, p. 94.

sentido. A faculdade de julgar reflexiva ajuíza a forma do objeto, mas sem intenção, sem um objetivo, seja de uso, seja de conhecimento, e isso é possível para qualquer ser humano, e permite a comunicabilidade do juízo. O objeto gera o sentimento do belo; a atividade de avaliar pelo prazer suscita o gosto, também chamado de juízo estético. O juízo reflexivo ocorre a partir do gosto (ou do juízo estético), operando internamente com os conteúdos desmaterializados pela imaginação (cf. VE, 376-7).²⁷⁷

Em Kant, o prazer é uma experiência universalmente humana e independente de determinações históricas, materiais, ideológicas, cognitivas. O prazer se fundamenta na capacidade universal do ser humano de comunicar os seus estados de ânimo que foram provocados pela representação sobre o objeto. Essa capacidade é a condição subjetiva do juízo de gosto (cf. KU, § 9). O belo não ocorre por si mesmo, mas “como se” os objetos tivessem o homem como fim, e o juízo de gosto dele como meta. O juízo de gosto (*a priori*) é o mediador na construção do mundo, isto é, de um senso comum que universaliza os sentimentos, em qualquer membro da humanidade, gerando a esperança de um consenso.

Kant, então, entende que o estético poderia causar a ruptura do domínio do objeto para outra coisa, para algo por meio de um sentimento de favor (*Gunst*, cfe. KU, § 5) oriundo do belo: uma sensação “favorável”, que permite o surgimento do novo, da amizade, da gratidão, do consenso. A experiência estética, então, busca remediar o abismo entre o sujeito e o objeto existentes no conhecimento, criando um “lugar” para o indeterminado, no qual os conceitos não perdem o seu valor, mas não prevalecem como sendo os mais relevantes, e no qual o juízo pode operar não dedutivamente. O prazer desinteressado (cfe. KU, § 2) gera um estado intermediário entre o abarcar o objeto e o não vê-lo, pois o belo não esgota as interpretações, mas sim sugere, em um instante, muitas idéias, sem qualquer obrigação de entendê-las ou de memorizá-las.²⁷⁸ O belo suscita um juízo anterior ao juízo histórico, moral, ou lógico. A atitude estética é autônoma, pois não é condicionada pelos estímulos externos, pela empiria, apenas de tê-los como base.

²⁷⁷ Aquilo que afeta na representação pode ser julgado pelo espaço, pela distância entre o conteúdo e o sujeito julgante. E esse processo se potencializa: quanto mais ele avalia, mais a variedade de possibilidades se apresenta. Desta forma, o ser humano pode tornar-se “juiz”, retirando-se do evento e julgar (cfe. VE, 73), mesmo que somente para si mesmo. Entretanto, disso poderá advir a perda: o movimento interior continuado, reflexivo, contraria o desejo humano de dominar, de abarcar material ou racionalmente o que toca, vê ou quer.

²⁷⁸ O sentido estético é uma capacidade mental de captar simultaneamente as várias camadas de significação, conseguindo administrar a sobre-determinação emocional do ato de enunciação, pois liga o entendimento e a razão, tendo essa como fundamento supra-sensível (Cfe. K. ROSENFELD, op. cit., p. 100 e 171; e V. ROHDEN, O sentido do termo “Gemüt” em Kant, *Analytica*, p. 71).

O prazer estético é como um campo autônomo e específico criado no interior do espírito humano, pois provoca uma atividade livre das faculdades do ânimo. Essa atividade é indeterminada, e o ânimo a quer infinita (é a “vivificação”).²⁷⁹ A vivificação é possível porque o ânimo contém um fundamento determinante da atividade do sujeito.²⁸⁰ Ela é uma espécie de causalidade oriunda do jogo, e conforme a fins, e mesmo que esteja de acordo com o conhecimento, ela não o visa, pois o objetivo é causar o sentimento de “prazer”. Ou seja, “manter (...) o estado da própria representação e a ocupação das faculdades de conhecimento”, explica Kant (KU § 12, 37, p. 68). A vivificação busca, tende ou deseja, uma demora na contemplação, pois “essa contemplação fortalece e reproduz a si mesma” (idem).

Nesse sentido, o prazer estético não é prático (moral, ligado ao bem), nem intelectual (conhecimento, bom), mas é apenas uma possibilidade humana embasada na relação entre a sensibilidade e o entendimento intermediado pela imaginação. A vivificação permite a comunicação da qualidade do sentimento, isto é, da forma, da condição receptiva e subjetiva do sujeito. O acordo que disso surge não se refere ao objeto, mas à beleza²⁸¹ oriunda da relação entre sujeito e objeto, mas que *parece* aderir ao objeto. Nessa perspectiva, pode-se perguntar, se Hitler e seus comandados, por exemplo, não se sentiam vivificados frente à arte, pois a admiravam e incentivavam quando adequada às suas preferências. Porém, quando há alguma predisposição ou regras prévias para o gosto, para o aprazer, não há espaço para a vivificação, pois essa se origina de um “jogo livre”, e, portanto indeterminado entre as faculdades da imaginação e do entendimento. Ou seja, o acordo antecede o avaliar porque ele é a “possibilidade” de comunicar o ético, o

²⁷⁹ Cfe. KU, 37, p. 68. A vivificação inclui “sensibilidade e reflexão, e, portanto não só razão, mas também sensações e a própria animalidade do homem”, comenta Rohden (O sentido do termo “Gemüt” em Kant, *Analytica*, p. 74). Ela é uma espécie de causalidade interna oriunda do jogo, e conforme a fins, seja do conhecimento, seja do prazer. A vivificação “verifica-se sobre a base de uma idéia de *sensus communis* (que para Kant é o sentido comunitário), no qual o prazer resulta de um ponto de vista universal” (idem). Nesse sentido, a possibilidade de comunicação do sentimento de prazer retroalimenta a vivificação, tornando o ânimo ainda mais ativo, e, portanto, mais livre.

²⁸⁰ Cfe. KU § 11. Na vivificação, a possibilidade do juízo antecede o prazer, pois a capacidade para captar a unidade no múltiplo é anterior à percepção, resultando em prazer após a ocorrência de uma relação entre o sujeito e o objeto. Quando não há conhecimento ou dever moral, a unidade do múltiplo pode se organizar produzindo prazer, através da vivificação, que é indeterminada através de uma representação não controlada por conceitos, pois há apenas unidade na disposição.

²⁸¹ Cfe. V. ROHDEN, op. cit., p 72: “a vivificação do ânimo por esse jogo de faculdades confunde-se com a própria noção de beleza (...); na intuição [o que] desperta a consciência da promoção de vida é belo (...) por isso demoramos-nos em sua contemplação e renovamos-nos através dela”.

conhecimento, o biológico, por exemplo, e permite, “sem obrigar”, que estes sejam vistos, sentidos, conhecidos, pensados e experimentados com mais nitidez.

Com a vivificação, o ânimo se torna mais apto para captar o mundo, assim como para a comunicação, pois ele é potencializado pelo jogo livre. Ainda segundo Rohden, “a beleza desperta-nos a sensação de nossa adaptação ao mundo (...) pela beleza o homem pode ter uma unidade animal e racional; por esta ele sente-se ligado a um corpo, e é nesta ligação que a vida encontra sua promoção e seus obstáculos [a ideologia, as preocupações com a subsistência, com o trabalho, por exemplo]”.²⁸² O ser humano, então, não é mais dividido em corpo e alma, ou interior e exterior. Na estética kantiana ele torna-se unificado e completo a partir da vivificação. Com a (re)unificação do humano, a vontade e a razão não têm influência direta no sujeito que sente o prazer. Junto ao sentimento de prazer há a promoção do sentimento de uma vida universal, pois os sentimentos concordam entre si, sendo um tipo de consenso. O consenso interior remete à esperança de um consenso exterior, no mundo compartilhado.

c) a imaginação

Na recusa de julgar, Arendt encontrou falta de imaginação, caracterizada pela ausência do poder de pensar mais e representar os outros, levando-os em consideração, o que retoma também a escolha da companhia para ter consigo, e os exemplos que cada um segue. Segundo ela, se alguém escolhe uma má companhia, é preciso não deixar que essas pessoas se aproximem, não permitindo que a voz do amigo que traz consigo seja abafada pelo ruído ensurdecido das exigências públicas e suas normas de comportamento, proibindo a fomentação do diálogo que leva à compreensão. A compreensão, a serviço do julgamento, precisa do livre exercício da imaginação: imaginar o que parecem as coisas

²⁸² V. ROHDEN, Aparências estéticas não enganam – sobre a relação entre o juízo gosto e conhecimento em Kant, R. DUARTE (org), *Belo, sublime e Kant*, p. 73. A “vinculação do *Gemüt* com o corpo não é exterior na medida em que se dá pela sensibilidade, em cujo âmbito se exerce a reflexão estética (...) a vida é animada por um princípio que unifica o homem” (idem, V. ROHDEN, op. cit., p. 75). Na p. 70, do mesmo artigo, ele afirma que o *Gemüt* possui “estreita relação com o conceito de vida e é articulado mediante uma relação das faculdades”, e, “o ânimo é inteiramente vida”. Na p. 71: O prazer “no juízo estético é o de um sentimento de uma certa forma de vida”, ele é o “sentimento de vida sob o nome de prazer e desprazer”. E continua: “o espírito apreende o jogo efêmero da faculdade de imaginação e reúne-o num conceito, que se deixa comunicar incoagidamente” (idem, p. 73).

vistas sob uma perspectiva onde não se está. O julgar supõe uma atitude de compreensão mesmo daquilo que causa desgosto.

Kant, na KU, apresenta a liberdade como atributo da imaginação²⁸³ ligada ao pensar alargado, que é o pensar político por excelência ao permitir colocar-se no lugar do outro, enquanto pensar. A imaginação corresponde à liberdade, e o entendimento à conformidade à regra. Na reflexão (isto é, na representação da forma de um objeto estético, e oposta à apreensão imediata do objeto) alguns aspectos formais fazem com que as duas faculdades entrem em um acordo, o que causa uma sensação de prazer ou desprazer no sujeito. O julgamento de gosto, então, é reflexivo porque reenvia ao sentimento de prazer e desprazer em forma de uma representação retardada que não se limita à experiência do objeto (ou seja, ele retorna sobre o prazer imediato).

O conceito de gosto pertence à faculdade de ajuizar a partir da “*livre conformidade a leis da faculdade da imaginação*”, explica Kant (KU, Obs. Geral, 69, p. 86, com grifo do autor), enquanto produtiva e espontânea. A imaginação constrói formas arbitrárias de intuições possíveis, pois neste momento ela está jogando livremente com o entendimento, não sendo reprodutora, como no conhecimento. No estético ocorre o mesmo que na cognição: a imaginação apreende e exhibe o múltiplo dado na experiência. Ela é, então, imprescindível para a percepção de algo, seja para o conhecimento, seja para o gosto. Como o ser humano reage sob interesses imediatos, mas também seleciona, isto é, restringe a própria atenção, no juízo de gosto, a imaginação retira o entendimento do procedimento mecânico (necessário ao conhecimento), introduzindo a possibilidade de aparecimento do inesperado. No estético, a imaginação continua a funcionar, o que permite o surgimento de novas relações, de novos conceitos, a partir das sensações cotidianas. Nessa situação, os conceitos afloram, porém o entendimento não consegue enquadrá-los em categorias e organizá-los discursivamente, não elaborando explicações sobre o processo, sequer sobre o sentimento que surge.

No juízo, a finalidade é sem fim, pois relacionada à composição interna do ânimo, na qual as partes se ajustam entre elas e com o todo, ou seja, ocorre na organização dos seres animados, por um lado, e baseado no corpo físico e na sociabilidade, por outro. Ele é sem

²⁸³ Ao contrário da *Crítica da Razão Pura*, A 120, por exemplo, em que Kant afirma que a imaginação prepara o percebido para o entendimento, o qual julga, subsumindo o múltiplo sob um conceito, e gerando um conhecimento.

fim porque não há um projeto, uma causalidade ou meios e fins (como na produção). Por exemplo, uma bela flor (e não a organização de suas partes, a finalidade de cada uma) apresenta uma composição (forma) sem reenviar a uma atividade intencional, ou finalidade.

O juízo de gosto puro é conforme a fins, ou seja, a sua possibilidade de ocorrência é anterior ao contato (físico ou não) com o objeto, e fundamenta o sentimento de prazer. Em contrapartida, os interesses ligados à razão, por exemplo, são sem um prazer válido universalmente, isto é, não são ligados ao belo, tendo em vista que emitem ordens. Nesse sentido, o juízo de gosto é sem inclinações privadas do sujeito (subjetivas): ele não recebe estímulos, nem externos (atração), nem internos (comoção). Ele também não possui a representação de uma finalidade objetiva (vinda do objeto e relativa ao bom). Nessa perspectiva, Kant escreveu que “todo interesse vicia o juízo de gosto e tira-lhe a imparcialidade” (KU, § 14, 38, p. 69). Pode-se dizer que há um interesse no desinteresse (cfe. KU, § 41), o que significa que ele apenas “interessa” em sociedade (cfe. VE, 380-381). O juízo estético puro, aquele relativo à beleza de um objeto ou do modo de representação do objeto, é formal, não carecendo de prazer empírico em sua determinação ao referir-se à forma, e por isso é comunicável universalmente.

2) a comunicabilidade do juízo de gosto

O julgamento é uma faculdade “social”, pois se refere a um mundo comum e partilhado, e que aparece ao público, e não às fantasias ou à subjetividade. O julgar não ocorre sozinho, pois implica a comunicação do julgado, visando a persuadir os outros de sua validade. Para tanto fornece seus motivos, por meio da opinião, pois não há nele um fundamento epistêmico rígido, demonstrável e válido por sua verdade incontestável, pois não ocorre uma correspondência direta com o objeto (pois não visa o conhecimento), apenas busca a anuência aos argumentos, e a adesão a eles (pela *lexis*, um *pathos*).

O juízo torna-se mediador através do gosto, do prazer que o sujeito sente, pois ele “torna-se a faculdade principal, porque é nela e para ela, como um espaço público, que a comunicação pode concretizar-se”, explica Rohden²⁸⁴. Nele, o sentimento de beleza é

²⁸⁴ O sentido do termo “Gemüt” em Kant, *Analytica*, p. 73 e também em LK, 49.

possível a “todos” os sujeitos, sem exceção e potencialmente, originando-se disso a universalidade. O gosto é sentido subjetivamente, mas ele é universalizável, pois “imputa-se a *qualquer um* a complacência no objeto”, escreveu Kant (KU, § 8, 21-22, p. 58, com grifo do autor). E essa capacidade de sentir prazer, o habilita para o convívio com os outros. O gosto profere “juízos comumente válidos (públicos)”, afirmou ele (idem, 22, p. 58), pois como possibilidade humana, e assim ele pode ser considerado um “senso comum”. O sentido comum, então, é pressuposto, pois somente é percebido pelo efeito do jogo livre do entendimento com a imaginação (Cfe. KU, § 19, 64, p. 83). Kant, no Prólogo da *Crítica da faculdade do juízo*, antecipa que o julgar, em seu uso correto, é necessário e universal para o ser humano, e, neste caso, isto é, no uso²⁸⁵ se chama “são entendimento”.²⁸⁶

Na atividade de julgar, a possibilidade de indagar sobre o objeto precede o prazer sensível. Se o prazer precedesse, ele seria agrado, pois ligado àquilo que causa o prazer, e não à representação deste. “Logo, é a universal capacidade de comunicação do estado de ânimo na representação dada que, como condição subjetiva do juízo de gosto, tem de fazer como fundamento do mesmo e ter como conseqüência o prazer no objeto”, afirma Kant (KU, §9, 27, p. 61). O jogo livre entre o entendimento e a imaginação, então, causa um sentimento, que funciona do mesmo modo que um conhecimento, e por isso é comunicável universalmente: as representações sobre um objeto precisam concordar, seja para o conhecimento, seja para a geração do prazer. A possibilidade de harmonização está no sujeito, devendo, então, preceder o prazer, ao fundamentá-lo.²⁸⁷ Nesse sentido, a tendência à comunicação antecede qualquer ajuizamento, pois provoca um estado de ânimo “encontrado na relação recíproca das faculdades de representação”, continua ele (idem, p. 61), e isso ocorre sobre um objeto dado. Dito de outro modo, quando o entendimento e a imaginação, em uma representação de conhecimento em geral, estão em um “livre jogo”,

²⁸⁵ Na KU, nota 11, p. 22, Kant escreveu: “só conhecemos nossas faculdades pelo fato de que as experimentamos”.

²⁸⁶ KU, VII. Em francês, é o *bon sens* (169, p. 27). Em alemão, *gesunden Verstandes* (p. 3 – *Vorrede*). Kant escreveu: “mas se pode facilmente concluir da natureza da faculdade do juízo (cujo uso correto é tão necessário e universalmente requerido que por isso sob o nome de são entendimento não se tem em mente nenhuma outra faculdade que precisamente essa)” (KU, VII).

²⁸⁷ Cf. KU, § 9, 29, p. 62. Na KU, § 1 – O prazer no juízo de gosto puro, não tem a finalidade de obter conhecimento, é diferente de Aristóteles (n’A *Poética*), que une prazer e conhecimento no momento da catarse.

não havendo um conceito que as limite e determine²⁸⁸, há a possibilidade de comunicação deste estado de ânimo.²⁸⁹

O juízo de gosto pressupõe um mandamento incondicionado para conectar o prazer com a representação de modo imediato e *a priori*, e por isso, não atingível por leis empíricas. Sem os princípios *a priori*, o juízo não poderia se dirigir ao juízo dos outros visando aprovação ou não desses (KU, Obs. Geral, 131, p. 125), pois visariam o objeto ou seriam totalmente subjetivos, isto é, dependentes de conceitos que o sujeito possui de forma íntima. O juízo de gosto se reflete sobre os outros e leva o juízo deles em conta porque não é possível viver sozinho, e porque necessita da concordância deles. Ele suscita um sentimento “como se sentíssemos a nós mesmos”, entende Arendt (VE, 377), ao compartilhar o espaço físico com os outros, ao ouvi-los e vê-los, parecendo haver, então, uma necessidade que impele os humanos a viverem próximos. Ou segundo Arendt, “a faculdade do juízo como faculdade do espírito humano para lidar com o particular; a sociabilidade dos homens como condição de funcionamento daquela faculdade, ou seja, o vislumbre de que os homens são dependentes de seus companheiros” (LK, 22).

A comunicabilidade universal de um sentimento pressupõe um sentimento comum (não psicológico) como condição necessária de comunicabilidade universal do conhecimento. Essa tem que ser pressuposta em toda lógica e em todo o princípio do conhecimento²⁹⁰, e que vale para o gosto, por analogia. Há, então, uma “concepção de uma razão crítica por natureza pública e discutidora”.²⁹¹ É nesta perspectiva que Kant afirmou que “o uso *público* da própria razão deve sempre ser livre e só ele pode levar a cabo a ilustração entre os homens” (WA, A 484, com grifo do autor). Por isso, é mister “expor livre e publicamente [as próprias opiniões] ao mundo para que este examine os seus juízos

²⁸⁸ Cfe. KU, § 9, 27-28, p. 61 e também em 31, p. 63.

²⁸⁹ A concepção de “voz universal” leva à imputação de um “acordo como um caso de regra” (KU, § 8, 26, p. 60), isto é, a partir dela há a expectativa da confirmação por adesão: “se promete o assentimento de qualquer um” (idem, p. 61), pois há uma reivindicação de validade geral. Ela é uma idéia (ibidem, p. 60) sobre a qual o sujeito que sente se refere. Essa “idéia”, fundamental para que se possa proferir um juízo, não exige conformidade com o ajuizado, ou que seja segundo ela. O juízo se abstrai dessa idéia para não se tornar agradável ou bom. Para que possa ocorrer o belo, a idéia permanece como fundamento, como alicerce, isto é, como a condição de possibilidade do juízo de gosto. O juízo estético porta uma quantidade estética de universalidade, ou seja, é válido para qualquer um (KU, § 8, 25, p. 60), havendo, então, uma pretensão de universalidade. O “como se” o prazer “dependesse da sensação”, ocorre porque existe uma “voz universal”, a qual é postulada devido à possibilidade de considerar o prazer válido para qualquer um.

²⁹⁰ Menos o cético, ressalta Kant (KU, 66, p. 84). Tema abordado nos §§ 3, 17, 21 e 22 da KU.

²⁹¹ Cfe. V. ROHDEN, op. cit., p. 69.

e idéias” (idem, A 492). Para ele, então, a discussão pública depura os argumentos pelo contato com os dos outros, ouvindo as suas réplicas e considerando-as em confronto com as próprias.²⁹² No fundamento desta concepção está a convicção de que a “Humanidade (*Humanität*) significa de um lado o universal sentimento de participação e, de outro, a faculdade de poder comunicar-se íntima e universalmente” (KU, § 60). Além disso, para expor os pensamentos ao público, eles precisam ser organizados, explicitados; o tom de voz e a expressão facial e corporal devem ser convenientes ao contexto, o que colabora para o auto-esclarecimento e também para uma adaptação ao convívio em comum, isto é, político.

O juízo de gosto pode ser comunicado porque é conforme a fins, isso é, “quase como um dever a qualquer um”, nos termos de Kant (KU, § 40, 161, p. 142). O ajuizamento que o gosto produz é um sentimento comunitário porque é comunicável sem conceito, e universalmente, pois o juízo estético funciona “como se” fosse um conhecimento. Nesse sentido, Kant escreveu:

empiricamente, o belo interessa somente em sociedade, e se se admite o impulso à sociedade como natural ao homem, mas a aptidão e a propensão a ela, isto é, a *sociabilidade* como requisito do homem enquanto criatura destinada à sociedade, portanto como propriedade pertencente à humanidade, então não se pode deixar também de considerar o gosto como uma faculdade de ajuizamento de tudo aquilo pelo qual se pode comunicar mesmo o seu sentimento a qualquer outro, por conseguinte como meio de promoção daquilo que a inclinação natural de cada um reivindica (KU, § 41, 162-163, p. 143, com grifo do autor).

Dessa forma, cada um “espera e exige de qualquer outro a consideração pela comunicação universal como que a partir de um contrato originário que é ditado pela própria humanidade”, continua ele (KU § 41, 163, p. 143). Em sociedade, o ser humano não quer ser considerado apenas humano, mas “fino à sua maneira” (idem), isto é, civilizado, não rude ou grosseiro. A civilização faz dos atrativos, em sociedade, quase que uma obra-prima da inclinação refinada e das sensações válidas se comunicáveis universalmente, enquanto idéia, isto é, com interesse empírico, no qual o gosto funciona com um termo médio (cfe.

²⁹² Kant insiste na importância do “uso público da razão” também em WA, A 486. Na obra *A Paz Pérpétua* (B 97) ele mostra a necessidade da publicidade para que o Direito exista e seja respeitado. O uso público da razão (em WA) é acrescido do *sensus communis* e da mentalidade alargada. O “pensar em público” é constitutivo do pensar, segundo Kant, pois complementa o pensar solitário, permitindo a depuração do pensamento pela submissão dele ao exame e às opiniões dos outros.

KU, § 41, 164, p. 143-144) entre a moralidade, oriunda da razão, e o conhecimento, originário do entendimento.

a) a sociabilidade

A comunicabilidade universal da sensação ocorre por intermédio do sentimento. Ou seja, se o conhecimento pode ser comunicado, o sentimento também, pois ele possui os mesmos componentes que a cognição (o entendimento e a imaginação). A partir disso, pode-se conceber que aqueles que portam tais faculdades compõem uma comunidade, e que há uma universalidade por meio de uma norma ideal indeterminada, e que é apenas pressuposta: a de que a sensação é uma representação objetiva dos sentidos, sendo a mesma para qualquer ser humano, e os sentimentos que surgem podem ser transmitidos e comparados com o dos outros, mas isso não é obrigatório, senão seria um conhecimento.²⁹³ Ele também não é aleatório, pois assim sua origem estaria nos sentidos, tornando-se agradável. O juízo de gosto tem a necessidade de um princípio subjetivo que o determine somente através do sentimento de prazer, e que seja universalmente válido²⁹⁴, denominado de sentido comum (*sensus communis*). A relação entre as faculdades produz a vivificação que se alia à idéia de comunidade humana, resultando no *sensus communis*, o sentido comunitário.

Kant (na KU, § 20) explica que o senso comum, no juízo de gosto, é uma condição necessária, apesar de ser apenas uma “idéia do sentido comum”. O termo “idéia” significa um ideal regulativo, uma orientação para o funcionamento do ânimo que atua como se fosse uma regra, mas não o é. Além disso, o conteúdo ajuizado pode ser comunicado, pois se fundamenta nas faculdades humanas comuns do ânimo (*Gemüt*) humano: entendimento, razão e imaginação. Quanto à imaginação, ela possibilita a ocorrência do papel de espectador e a intersubjetividade, entende Arendt (cfe. LK, 86-87). A intersubjetividade ocorre quando os outros seres humanos são considerados, isto é, suas possíveis opiniões e

²⁹³ Segundo Beiner (op. cit., p. 174), a comunicabilidade é marcada pela posse que cada ser humano tem da imaginação e do entendimento: uma combinação formal para afirmar a beleza dos objetos estéticos. E esse é o “princípio” comum, o senso comum, o fundamento do julgamento partilhado, sendo um sentimento comum, pois qualquer um deve admitir a existência da possibilidade desse juízo.

²⁹⁴ Cfe. KU, § 19, 64, p. 83.

interesses são levados em conta, pois a imaginação os presentifica, e chama-se de “mentalidade alargada”.

A tendência à sociabilidade, para Arendt, em especial na obra *Lições sobre a filosofia política de Kant*, é o mais alto fim para o ser humano, e isso não somente no nível de sobrevivência biológica, mas também espiritualmente, para obter a felicidade e o acordo consigo mesmo (cfe. LK, 29). Somente convivendo com os semelhantes, os humanos podem se sentir dignos: cada um precisa ser visto, pois reflete a humanidade em geral a partir de si (cfe. LK, 99).

A intersubjetividade ancora-se na necessidade humana de companhia: o ser humano carece da presença dos outros, formando, assim, uma comunidade. O espectador que julga, unido ao senso comum, produz a possibilidade de interação com os outros membros do planeta. O *sensus communis*, então, é duplamente importante: no mundo interior, porque ele “é uma espécie de sexto sentido necessário para manter juntos os meus cinco sentidos e para garantir que [é] o mesmo objeto que eu vejo, toco, provo, cheiro e ouço”, escreveu Arendt (VE, 39). Com relação ao exterior, ao mundo, ele é como um sentido extra que ajusta a pessoa à comunidade, entende ainda ela (LK, 93-97).

No pensamento kantiano encontra-se a idéia de uma espécie de contrato, pois “cada um também espera e exige de qualquer outro a consideração pela comunicação universal, como que a partir de um contrato originário [*ursprünglichen* Vertrage, p. 148, no orig.] que é ditado pela própria humanidade”, escreveu ele (KU, § 41, 163, p. 143)²⁹⁵. Ele fundamenta, então, a possibilidade de um acordo entre os seres humanos por meio da sociabilidade e do conceito de humanidade: o “homem enquanto criatura destinada à

²⁹⁵ Em Rohden (Aparências estéticas não enganam – sobre a relação entre o juízo gosto e conhecimento em Kant, R. DUARTE (org), *Belo, sublime e Kant*, p. 70), o parentesco do pensamento kantiano e arendtiano com o de Hobbes, quanto à idéia de “contrato” fora apontado, assim como as diferenças com relação a ele. Esse tema também está presente em S. SCHIO, op. cit., nota 354, p. 178: “percebe-se nitidamente os traços hobbesianos no pensamento de Arendt: o contrato firmado entre os seres humanos, constitui a sociedade civil – política, em terminologia arendtiana – visando a paz, o convívio entre os homens, e oriundo da liberdade individual” (por exemplo nesta citação: ‘Que um homem concorde, quando outros também o façam, e na medida em que tal considere necessário para a paz e para a defesa de si mesmo, em renunciar a seu direito sobre todas as coisas, contentando-se, em relação aos outros homens, com a mesma liberdade que os outros homens permitem em relação a si mesmos. (...) Renunciar ao direito a alguma coisa é o mesmo que privar-se da liberdade de negar ao outro o benefício de seu próprio direito à mesma coisa’ - T. HOBBS, *Leviatã*, I, p. 79). Contudo, ela não partilha da concepção referente a entrega do poder a uma única pessoa, como apregoa Hobbes, pois, para Arendt, “a soberania, (...) sempre é espúria quando reivindicada por uma entidade única e isolada” (CH, 256), defendendo a contínua participação individual no mundo público de sua responsabilidade pela manutenção desse: a “versão horizontal do contrato social é que esta reciprocidade [que] liga cada um dos membros a seus colegas cidadãos”, escreveu ela (CR, 78).

sociedade, portanto, como propriedade pertencente à humanidade” (idem, 162-163, p. 143). Segundo Arendt, “em virtude dessa idéia da humanidade presente em cada ser humano que os homens são humanos, e podem ser chamados de civilizados ou humanos à medida que essa idéia torna-se o princípio não apenas de seus juízos, mas de suas ações” (LK, 96). Há formas belas porque é possível um acordo entre as faculdades no juízo e aos homens entre si. Em Arendt (VE, 372), esse acordo inspira, por analogia, a esperança na solidariedade e na possibilidade de participação conjunta e responsável entre os cidadãos.

b) O *sensus communis* e a universalidade do juízo

O juízo, então, reconcilia o senso comum (o *sensus communis*, de Kant) e o pensar. O primeiro relaciona-se com o mundo e os seus habitantes, enquanto que o pensamento retira-se para o interior do ser humano para operar com os conteúdos. Lories²⁹⁶ explica que, em Arendt, o senso comum e o pensar estão em disputa constante: cada um pretende fazer o mundo e a realidade adaptar-se a ele. Por esse motivo, o homem comum prefere abandonar o mundo interno para evitar esse embate. Ambos, senso comum e pensamento, porém, precisam de um acordo, cabendo ao juízo essa tarefa. O juízo é uma faculdade reflexiva e representativa, mas sem qualquer valor objetivo, pois não visa o conhecimento, e por isso, é subjetivo, e enquanto tal, ele permite que o objeto seja discutível e passível de persuasão. O senso comum, então, não é um consenso empírico, uma imitação servil daquilo que os outros fazem ou pensam.

O senso comum é, também, o inverso do estar e do viver sozinho.²⁹⁷ Ele é o sentido do real que condiciona a possibilidade do indivíduo se reconduzir à realidade do mundo, na qual ele vive, de julgá-lo, de adaptar-se e modificá-lo, enfim, de “estar em casa”,

²⁹⁶ D. LORIES, op. cit.(EF), p. 80 e 84. Segundo R. BEINER (op. cit., p. 179), o julgamento limita os conceitos e os retifica, o que é mais do que ampliá-los, pois ele é rigoroso, sério. Dessa forma, ele “atrapalha” o pensamento que é pura atividade, ilimitado, e contínuo (uma analogia possível seria a de que o pensar brinca, enquanto que o julgar, trabalha).

²⁹⁷ Segundo P. RICOEUR (op. cit., 136), para Arendt “O *sensus communis* é um sentido da comunidade que as pessoas comuns partilham sem o apoio dos filósofos”. Ele não é um simples dado empírico, e pode distinguir e reconhecer a exemplaridade do particular. Pelo senso comum é possível partilhar o mundo não-subjetivo, um mundo cheio de objetos, com os outros humanos. Para Beiner (op. cit., p. 174-175), ele é “um sentimento comum, comunicável sem a mediação de um conceito: por meio do senso comum, o meu juízo é um exemplo (uma norma ideal que exige a adesão universal, um consenso ideal (cfe. KU, § 40)”. Esse autor (p. 151) afirma que a “fronesis” se enraíza no senso comum, e permite ao humano orientar-se no domínio público, no mundo comum. Sobre o *sensus communis*, vide, também, S. M. SCHIO, op. cit., p. 104-109.

internamente considerando. Mas há a necessidade do sentimento de realidade, o qual ocorre pela “comparação” entre aquilo que cada um sente com o que é captado pelos outros.²⁹⁸ Sem a realidade ocorre a clausura na vida interna e a doença. Por meio do senso comum é possível compartilhar o espaço. Esse senso não exige qualquer especialização para existir e atuar, mas ele é imprescindível à vida humana. O senso comum é algo não subjetivo naquilo que é sentido de forma privada e subjetiva, pois a “subjetividade do parece-me é remediada pelo fato de que o mesmo objeto também aparece para os outros”, entende Arendt (VE, 39). E a universalidade baseia-se na pressuposição que os outros possuem as mesmas faculdades e possibilidades do “eu”.²⁹⁹

Apesar de toda a subjetividade que envolve o julgar, ainda é possível buscar o ponto de vista mais acertado. O “correto” respeita o objeto, por um lado; por outro, é “capaz de compreender sem contradição a sua articulação com os demais pontos de vista”, entende Rohden³⁰⁰. A intersubjetividade, nesse viés, é possível “pela introdução do conceito de universalidade subjetiva”, continua ele (p. 58). Na *Crítica do juízo* (Obs, 152, p. 137), Kant escreveu que “estamos autorizados a pressupor universalmente em cada homem as mesmas condições subjetivas da faculdade de juízo que encontramos em nós, e ainda, que sob estas condições subsumimos corretamente o objeto dado”. O prazer subjetivo permite uma nova forma de mundo interno, mas não privado, pois permite a perspectiva de um mundo comum, público, isto é, o prazer e o gosto, que são comunicáveis e universalizáveis.

Ainda segundo Kant, a proporção necessária ao conhecimento, “que é requerida para o gosto, também é exigida para o *são e comum entendimento* que se pode pressupor em qualquer um” (KU, § 39, 155, p. 139, com grifo do autor). Assim, o julgamento pode ser esperado de qualquer ser humano, assim como considerado comunicável. A partir dessa base, Kant pode iniciar o § 40 conceituando o sentido. O “senso” é a reflexão que afeta como se fosse uma sensação, funcionando como uma espécie de escolha. “Sentido” é o juízo perceptível nos resultados. Para Rohden³⁰¹, “‘sentido’ quer dizer o efeito da reflexão

²⁹⁸ A realidade, aqui referida, é a externa, na qual o mundo comum é percebido com os seus acontecimentos como partilhado por todos e interpretado, apesar da variedade de nuances, como sendo o mesmo.

²⁹⁹ Cfe. V. ROHDEN, Aparências estéticas não enganam – sobre a relação entre o juízo gosto e conhecimento em Kant, R. DUARTE (org), *Belo, sublime e Kant*, p. 69.

³⁰⁰ Op. cit., p. 55. Também presente na p. 62.

³⁰¹ O sentido do termo “Gemüt” em Kant, *Analytica*, p. 74.

sobre o *Gemüt* (...); a reflexão torna o *Gemüt* comum”, pois o ânimo possui os mesmos elementos no ser humano.

O senso comum, então, é diferente do entendimento comum³⁰², pois este julga segundo conceitos, mas os princípios que o norteiam são obscuros, subjetivos e normalmente não explicitados. Além disso, no entendimento comum, o critério empírico que é utilizado para atingir a unanimidade é fraco e insuficiente para o acordo, mas pode apontar para um fundamento comum através de um modelo, chamado de “validade exemplar”. A validade exemplar é uma idéia (cfe. KU, § 17) entendida como “necessária” no juízo estético. O “exemplar”³⁰³ ocorre enquanto assentimento no juízo que é “exemplo de uma regra universal” (KU, § 18, 63, p. 82) que o particular contém. Essa necessidade de extração do universal no particular, entretanto, não é teórica, nem prática, assim como não é objetiva, pois não produz conhecimento. Ela não se deduz de nenhum conceito determinado, não é apodítica (evidente), não é oriunda de uma experiência generalizada e não é fundada em juízos empíricos (cfe. KU, § 18, 63, p. 82-83), apenas é sentida quando ocorre o juízo estético (cfe. KU, § 22). Em outros termos, o particular contém algo de universal que pode (e deve) ser extraído pelo juízo, isto é, pelo juízo reflexionante, que, ao voltar-se ao objeto, busca aquilo que funcionará como premissa maior para a dedução (cfe. Arendt, LK, 21- 22, 36).

O entendimento comum, ou “são entendimento”, é o mínimo de coerência lógica e de sistematização que o ser humano deve possuir ao pensar ou ao pronunciar-se. Segundo Kant, o senso comum é encontrado em toda parte, e não há mérito em possuí-lo (KU, § 40, 157, p. 139). O *sensus communis*, em contrapartida, é uma

idéia 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, como que para ater o seu juízo à inteira razão humana e assim escapar à ilusão que, a partir de condições privadas e subjetivas (...) teria influência prejudicial sobre o juízo (§ 40, 157, p. 140).

Em Arendt, pelo *sensus communis*, “a realidade que percebo é garantida por seu contexto mundano, que inclui os outros seres que percebem como eu; por outro lado, ela é

³⁰² Cfe LORIES, op. cit. (EF), p. 59. Na p. 63, ela explica que o bom senso está apto para captar a falta de lógica interna, mas ele é simplista. No Totalitarismo caracterizou-se pelo pensar utilitário, sendo uma opinião grosseira.

³⁰³ Cfe. S. SCHIO, *História e liberdade em Hannah Arendt*, da ação à reflexão, Cap. II – O mal e o pensamento, item 4, subitem 4.4.

percebida pelo trabalho conjunto de meus cinco sentidos” (VE, 39). Partilhando a realidade, o ser humano se sente seguro.³⁰⁴ Dessa forma, há um “caráter supra-sensível do conceito de humanidade fundante do juízo de gosto”, pois se pode discutir sobre ele, pretender a concordância dos outros, com a “esperança de chegar a um acordo sobre as partes”³⁰⁵ porque ele envolve uma base conceitual, ou seja, ele funciona “como se” fosse um conhecimento.

A sociabilidade relaciona-se estreitamente à humanidade devido ao sentimento universal de participação, e também pela possibilidade que a faculdade de comunicação, íntima e universal, permite, distinguindo-se mais uma vez do animal. Um ser humano isolado não tem condições de julgar um discurso, porque “julgar é relacionar o próprio pensamento aos objetos do senso comum”, explica Lories³⁰⁶. Isto é, há a necessidade do outro ser humano, mesmo que apenas virtualmente, para que cada um reencontre a própria unidade interna, e com isso a identidade, a humanidade *em* e *sobre* um planeta que é compartilhado. A unidade interna é a harmonia das faculdades, ou seja, o funcionamento coordenado entre a razão, o entendimento e a imaginação. A intersubjetividade permite ao humano “desfrutar” do mundo e partilhar isso com os outros, os semelhantes física e espiritualmente.

Kant entende que o juízo, associado ao sentido comunitário que ele permite, e tendo o *sensus communis* como um de seus componentes, possibilitam a ocorrência do “julgar alargado”. O julgar ampliado é aquele que permite a comparação entre juízos: os do sujeito julgante com os juízos dos outros, mesmo que não real, apenas suposto, pois a imaginação permite a “crítica”. A crítica é entendida como sendo aquela que inspeciona o pensamento dos outros, mesmo que apenas imaginativamente. Ou seja, o “pensar alargado” permite que a perspectiva do outro seja “visitada” (Cfe.VE, 371) através da imaginação: “ao julgar

³⁰⁴ Cfe. VE 373-377. O humano reclama a consideração do pensamento dos outros, pois a própria razão não é infalível (Cfe. A. DUARTE de Macedo, A dimensão política da filosofia kantiana segundo Hannah Arendt. ARENDT, H. *Lições sobre a filosofia política de Kant* (LK), 115. A publicidade e a imparcialidade tornam-se imprescindíveis para a depuração do julgamento pessoal (Cfe. LK, 56, 64, 77 e 89, e I. KANT, WA) e uma maior confiança nesses. A contraposição de pontos de vista, de opiniões, permite a mudança do modo de pensar e de agir. A publicidade, aliada à imparcialidade gerada pelo “desinteresse” que o juízo de gosto produz, e ainda à mentalidade alargada (LK, 93-94) fazem surgir a autonomia que não prescinde dos outros, ao contrário, os considera.

³⁰⁵ V. ROHDEN, Sociabilidade legal e uma ligação entre direito e humanidade na 3ª crítica de Kant, *Analytica*, p. 99. Ainda segundo ele (idem, p. 99), por meio da possibilidade de comunicar-se “o homem destaca-se da limitação animal”.

³⁰⁶ Op. cit. (EF), p. 57: “Juger c’est rapporter sa pensée aux objets du sens commun”. Também na p. 64.

imagina-se na situação do outro, de acordo com a idéia da maneira de pensar alargada, transmutando-se, por uma espécie de ficção estética, na pessoa do outro, ajuizando algo desde um ponto de vista que inclui os demais potenciais envolvidos”, explica Rohden³⁰⁷.

Considerar o ponto de vista do outro não supõe que o “pensar por si próprio” tenha sido abandonado, pelo contrário, eles são momentos distintos da atividade do espírito. O pensar autonomamente é a terceira máxima do “entendimento humano saudável”, é “a maneira de pensar *conseqüente*” (KU, § 40, 158, p. 141, com grifo do autor). Essa supõe as duas anteriores: o pensar por si próprio e o pensar alargado. Segundo essa máxima, o sujeito deve “pensar sempre em acordo consigo próprio” (idem, 159, p. 140). Ela exige o cumprimento do princípio de não-contradição, básico ao funcionamento do pensamento. As “máximas do entendimento humano comum”³⁰⁸ não pertencem ao juízo de gosto (Cfe. KU § 40, 158, p. 140), mas segundo Kant, servem para elucidar os princípios dessa faculdade de ajuizamento.

Para Arendt, essas afirmações são políticas, pois, com elas e a partir delas, a pluralidade é considerada, as diferenças não são esquecidas, mas podem ser temporariamente postas “de lado” devido a urgência de algum tema de interesse comum: “formo uma opinião considerando um dado tema de um ponto de vista, fazendo presentes em minha mente as posições dos que estão ausentes; isto é, eu os represento”, escreveu ela (EP, 299). Não se trata simplesmente de adotar as concepções dos outros, cegamente, nem de empatia, tampouco de seguir a maioria, mas sim de “ser e pensar em minha própria identidade onde efetivamente não me encontro”, continua Arendt (Idem, 299). E ainda, quanto mais pessoas puderem ser representadas nesta atividade mental, “mais forte será

³⁰⁷ V. ROHDEN, Aparências estéticas não enganam – sobre a relação entre o juízo de gosto e conhecimento em Kant, R. DUARTE (org), *Belo, sublime e Kant*, p. 55. O “levar o possível ponto de vista dos outros em consideração” é uma metáfora virtual que obriga o sujeito pensante a constatar a existência de uma diversidade de opiniões a abandonar o preconceito, pois se este estiver presente, não será possível averiguar um outro modo de conceber. Este ideal do Esclarecimento amplia o campo de movimento para o pensamento, permitindo-lhe mais flexibilidade, mais generalidade para, dedutivamente, pensar os particulares. O “pensar alargado” faz com que o sujeito abstraia das limitações que costumeiramente se juntam ao juízo, essas “limitações que acidentalmente aderem ao nosso próprio ajuizamento”, escreveu Kant (§ 40, 157, p. 140). Essas “limitações” nada mais são do que os interesses pessoais e egoísticos, ou os padrões pré-estabelecidos. Transpor-se para o lugar de qualquer ser humano, e abstrair, é uma operação do ânimo (*Gemiüt*) denominada de reflexão, produzindo prazer por meio da aprovação pelo ajuizar, e sendo, por fim, uma espécie de ponto de vista universal (cfe. KU § 40, 160, p. 141).

³⁰⁸ A primeira máxima, a de pensar por si mesmo, sem preconceito, pertence ao entendimento. O pensar alargado, em oposição a uma maneira estreita de pensar, é a segunda máxima, e concerne ao juízo. Quanto à terceira, a de pensar conseqüentemente, une as anteriores e é realizada pela razão.

minha capacidade de pensamento representativo e mais válidas minhas conclusões finais, minha opinião” (Idem, 299).³⁰⁹

c) a liberdade

O juízo de gosto puro é imprescindível para liberar o pensamento dos conceitos que o sistematizam e mecanizam, e que, por isso, impossibilitam a ocorrência de experiências “vivas”, isto é, diferentes do usual, e significativas para o sujeito. O juízo de gosto puro impede que o pensar fique rígido, cristalizado e automático quanto às vivências do sujeito.³¹⁰ E esse é o motivo da eleição de Kant e também de Arendt como imprescindível à vida do cidadão. O “enquadramento” do indivíduo em uma forma de vida, sem seu consentimento, é uma forma de violência, é uma “brutalidade” contra ele, com relação a sua humanidade, e que ele acaba por reproduzir em sua vida em sociedade. O conceito de humanidade surge, segundo Rohden, quando

o *Gemüt* é, enquanto faculdade geral, o ponto de convergência de todas as nossas faculdades, e se o seu princípio é coextensivo ao conceito de humanidade, então é possível um acordo de faculdades que funda o juízo de gosto é, ao mesmo tempo, um possível acordo dos homens entre si”.³¹¹

³⁰⁹ O julgar, sendo a atividade de uma faculdade reflexiva e representativa, está intimamente ligado ao pensar. O juízo retorna após o exercício desse, e a partir dos resultados pensados, e de certa forma, depurados, articula a vida ativa e a contemplativa. Ele libera o pensamento, pois o realiza. A reflexão é um re-pensar, um retorno aos conteúdos buscando neles um significado, aquilo que eles querem dizer e que precisa ser retido porque é importante, porque poderá tornar-se a base (a premissa maior para o julgar determinante) em algum momento futuro. Mas, diferente do pensamento, o julgar considera os outros, por meio da “mentalidade alargada” e do *sensus communis* (cfe. D. LORIES, op. cit., p. 82 e LK, 81, 82, 86, 87 e 93). Para decidir entre o “justo” e o “injusto”, a intersubjetividade é indispensável. E essa não é “uma abstração qualquer porque a sua intenção tem sempre um caráter político-moral”, entende Vetö (Coerência e terror: introdução à filosofia política de Hannah Arendt, *Filosofia Política* 5, p. 74): é um respeito ao outro, de seu modo de pensar, e a busca da aprovação desse. Nesse sentido, “o espectador não está envolvido no ato, mas está sempre envolvido com seus companheiros espectadores” (LK, 81, e cfe. LK, 84), escreveu Arendt, que têm em comum a faculdade de julgar. Por isso, “o ponto de vista ou perspectiva geral é [ou pode ser] ocupado pelo espectador” (LK, 75).

³¹⁰ Cfe. Th. ADORNO e M. HORKHEIMER, *A dialética do Esclarecimento*, p. 37. Se o “saber” se “apropria da existência enquanto esquema e a perpetua enquanto tal” (op. cit., p. 39), o ser humano se afasta de si próprio, isto é, de sua essência, assim como do inefável e do inexplicável que compõem sua vida. Com isso, ele acaba por abdicar da esperança. O saber, o conhecer, na cultura de massa, exige comportamentos normalizados, isto é, a obediência aos padrões impostos pelos gestores do sistema com o objetivo de prover, assim, a autoconservação, tanto do indivíduo quanto da situação vigente. Nesse estado de coisas, o ser do homem caracteriza-se pela assemelhação com os outros. Também na p. 50.

³¹¹ Aparências estéticas não enganam – sobre a relação entre o juízo de gosto e conhecimento em Kant, op. cit., p. 71. No juízo reflexionante, o princípio é extraído de si mesmo, pois ele não busca a verdade, mas uma

Nessa concordância a liberdade humana se mostra em sua forma mais fundamental, posto que “a sociabilidade pressupõe a liberdade.”³¹² O ânimo humano se sente livre quando ocorre a vivificação, e isso é um “prazer puro”, pois as faculdades funcionam em consonância, é isso é originário e essencial ao ser humano.

Nessa perspectiva, Rohden pode afirmar que “a liberdade é compreendida mediante leis racionais da sociabilidade, cuja violação tornaria a liberdade uma aberração, que suprimiria toda a sociedade”,³¹³ pois assim sendo, não haveria mais espaço para a esperança, nem para a criatividade ou para a espontaneidade. O senso comunitário, neste caso, seria substituído pela violência bruta (assaltos, latrocínios, por exemplo), pela corrupção, pela desconfiança, enfim, pelo desânimo e pelo medo. A esperança surge, em contrapartida, da possibilidade de um consenso entre aqueles que possuem as faculdades para tal, a partir da comunicação do sentimento que é pressuposto nos outros. Há, então, uma “tendência natural do homem à sociabilidade” (KU, § 9, 30, 162). Para Kant, a possibilidade de um acordo entre os seres humanos permite a existência de uma potencial confiança na convivência pacífica, ou seja, na pluralidade, utilizando um termo arendtiano.

Para que o julgar seja livre, ele precisa do desinteresse e do favor que esse produz, pois, com isso, o ânimo pode “jogar” com os conteúdos, através da imaginação. A base dessa concepção é exposta por Kant, quando afirma que o “favor <Gunst> é a única complacência livre” (KU § 5, 15, p. 55), pois a necessidade subjetiva é condicionada no juízo de gosto (cfe. KU, § 19). O fato de julgar, de escolher entre o “concordo” ou “não concordo”, leva ao prazer. Sem inclinação ou dever: o “juiz” é livre, pois pode ser isento em suas opiniões. A liberdade ocorre no ajuizar porque a beleza³¹⁴ funciona como se fosse um juízo lógico. O juízo lógico pode causar prazer, mas não um prazer desinteressado, o que ocorre somente no juízo reflexionante estético.

espécie de concordância. A possibilidade de um acordo é imprescindível para a vida humana em conjunto, com a manutenção da dignidade de cada um que a constitui.

³¹² V. ROHDEN, O sentido do termo “Gemüt” em Kant, *Analytica*, p. 75. E “a liberdade é declarada o único direito inato, inerente a todo homem graças à sua humanidade” (V. ROHDEN, Sociabilidade legal e uma ligação entre direito e humanidade na 3ª crítica de Kant, *Analytica*, p. 97). Segundo Arendt (LK, p. 23), a sociabilidade é o mais alto fim para o ser humano.

³¹³ V. ROHDEN, Sociabilidade legal e uma ligação entre direito e humanidade na 3ª crítica de Kant, *Analytica*, p. 102.

³¹⁴ Cfe KU, § 6: o belo representa sem conceito, mas com prazer universal, pois contém “um fundamento da complacência para qualquer um” (17, p. 56).

O “favor” (*Gunst*), oriundo do desinteresse, aliado ao acordo possível, isto é, à capacidade prévia de comunicar os sentimentos, permite que haja esperança. O favor pode ser entendido como uma visão secularizada da graça divina, como algo simbólico, quase com um dom real, mas também ideal, sendo ele imprescindível ao humano na beleza, na gratidão, na amizade. No “favor” do belo, por exemplo, algo ocorre internamente no sujeito, como se ele tivesse sido “tocado e abalado” em suas convicções, em seus modos de pensar, deixando-o livre.³¹⁵ O favor também pode ser descrito como um maravilhamento,³¹⁶ uma exaltação ou um entusiasmo, que se explicita em forma de “lucidez”³¹⁷. O lúcido, neste momento, não é aquele da clareza e distinção racional (“cartesiana”), mas aquele que pode causar alterações no sujeito,³¹⁸ mais profundas e difíceis de explicar que aquela ligada ao intelectual, apesar desta poder ocorrer em um segundo momento.

³¹⁵ Paralelamente ao respeito pela humanidade presente no outro, há aquele oriundo do sublime. É o sublime, e não o belo que produz o “respeito racional”. Nesse sentido, segundo Adorno (*Teoria estética*, p. 109), “nenhuma coisa sensível é sublime”, o que é explicitado por Kant: “o verdadeiro sublime não pode estar contido em nenhuma forma sensível” (KU § 23, 77, p. 91), ou seja, o sublime pertence às idéias da razão; ele não possui representação possível porque se “apresenta” sensivelmente ao sujeito. As formas que o suscitam avivam e evocam o ânimo humano, causando o respeito. O respeito, então, ocorre no sublime pela grandeza do objeto que se expõe ao sujeito, pois é um fenômeno e um “quanto” (Cfe. KU, § 25, 84, p. 95), mas não necessita e não tem um padrão de medida adequado para ele e fora dele, pois ele é grande por si mesmo. O sublime está nas idéias, pois pertence à razão, e para saber em qual delas, será preciso usar a dedução, escreveu ele (*idem*, 84, p. 96). Para Kant, então, a qualidade do prazer no sublime resulta da inadequação à razão que a imaginação percebe, levando ao respeito pelo objeto em si, em sua grandeza, e pela humanidade presente naquele que capta o sublime, pois esse percebe que a razão é superior à sensibilidade (*ibidem*, 97, 103). O sentimento gerado pelo objeto é de desprazer, devido à inadequação na imaginação, e de prazer na razão, porque a ativa, isto é, causa um “sentimento desta destinação supra-sensível [que] concorda com aquela lei” da razão (KU, § 27, 97-98, p. 103-104). Em outros termos, o sublime acarreta o sentimento de que o ser humano possui uma razão pura (*idem*, 99, p. 105), mas não o leva a qualquer alteração, apenas a uma comção interna. Também em K. Rosenfield, *Estética*, p. 35.

³¹⁶ Em Adorno (*Teoria estética*, p. 102-103) é denominado de “explosão”. Em Nietzsche é o “encanto”; para os primeiros filósofos era o “*thaumatzein*”.

³¹⁷ A lucidez, na estética, é um momento primeiro, mais primitivo e mais profundo, pois é um “deixar vir” que não exige uma decisão como sua consequência natural, mas que se retro-alimenta. No desinteresse, segundo Arendt, ocorre a “alegria” (*uninteressiertes Wohlgefallen*; em francês a expressão foi traduzida como “*joie désintéressée*”, p. 269) que só pode ocorrer quando o ser está satisfeito (biológica e socialmente, entre outros) e pode distanciar-se dos objetos “de tal molde que não usurpemos aquilo que admiramos, mas deixemo-lo ser tal como é, em sua aparência” (CC, 263), entende ela, pois o “gosto julga o mundo em sua aparência e temporalidade” (CC, 277).

³¹⁸ Há, no ser humano, a possibilidade de percepções de um tipo diverso, que lhe permitem ir além do alcance das noções, das normas e dos conceitos do cotidiano. Existem coisas que podem apenas ser entrevistas, pois apontam para uma sabedoria incomum, a qual é inquietante e maravilhosa. Essa “outra coisa” encanta e intriga, mas não pode ser discursivamente exposta, pois a linguagem normal não é suficiente, obrigando o ser humano a “relativizar” os conteúdos, sejam saberes ou crenças. Essa flexibilização dos temas é indispensável ao ser humano, pois ela permite a mudança de opinião, a possibilidade de buscar entender outros pontos de vista; ou ainda outras perspectivas para compreender e significar aquilo que compõe o entorno humano (Cfe. K. ROSENFELD, *Antígona*: de Sófocles a Hölderlin - por uma filosofia “trágica” da literatura, p. 167 e nota 224, na mesma página). Muitas vezes, o que tem realmente valor não pode ser possuído, quantificado, sequer

Segundo Rohden (op. cit., p. 74), pode-se concluir que “a liberdade, que é princípio do *Gemüt*, manifesta-se através do juízo como uma eleição de vida em comum, uma vida livre e comunicativa como forma máxima de vida do homem”. A partir do “jogo livre”, o ânimo (*Gemüt*) se vivifica: a “comunicabilidade intersubjetiva dos homens entre si, [e] o prazer pelo qual ele é vivificado é um prazer em sua liberdade (...), [quanto maior for a] atividade espontânea, maior é a consciência de vida (...) [e] a vida tem uma dinâmica essencial na alternância de prazer e desprazer”. E o ser humano precisa disso para sentir-se bem, não apenas biologicamente, mas enquanto ser racional. O prazer (*Wohlgefallen*) atua como um “meio termo” entre o dever e o conhecer, permitindo a permanência em um estado que é fim em si mesmo, e condição de comunicação do sentimento que surge (Cfe. KU, § 18).³¹⁹

3) A humanidade e a esperança a partir do gosto

A partir do juízo de gosto puro, a comunicabilidade e a universalidade do juízo são possíveis, não se relacionado ao objeto, mas à capacidade do sujeito, condição para que Kant, e também para que Arendt (Cfe. VE, 380-1), possa apelar à humanidade do ser julgante. O conceito de humanidade pode ser pensado como fundamento do juízo porque o belo remete constantemente a esse conceito, mesmo que de modo indeterminado. Quando Arendt relaciona o juízo com o conceito de humanidade, ela pensa na conjugação do ator e

comunicado com as “ferramentas” usuais, isto é, conceituais e discursivas, ou com a clareza e a nitidez que o conhecimento e a sociedade da informação reclamam. Elas precisam ser quase que “adivinhadas” (*Ahnung*), indo além do entendimento comum. Neste viés, há um saber de outra ordem, o qual junto à experiência sensível, leva ao acesso de coisas que são estranhas à cognição humana (Cfe. K. ROSENFELD, op. cit., p. 167 e 169). Há coisas que se situam entre o calculável, aquilo que pode ser conhecido, e o inefável, o inexplicável, carecendo de uma espécie de “adivinhação”, por exemplo, um gesto humano, ou um movimento na dança (Cfe. K. ROSENFELD, idem, nota 527, p. 394). Essa temática já fora tratada por Hölderlin em seus fragmentos: “Juízo e Ser” (*Urteil und sein*) e “Sobre a religião”, por exemplo, nos quais escreveu: “O juízo (distinção originária) é no sentido mais alto e estrito a clivagem originária do sujeito e do objeto que se encontram unidos na intuição intelectual”, e “aquelas relações mais infinitas e para além de necessárias da vida, embora também possam ser pensadas, não podem ser *meramente* pensadas. O pensamento não as esgota” (Sobre a religião, p. 1).

³¹⁹ O juízo de gosto pode levar à liberdade, mas também ao vazio, pois porta a capacidade de provocar o surgimento do “novo”. A conformidade a fins admite uma vontade organizada segundo a representação de uma certa regra, a qual torna possível a experiência para si próprio dessa possibilidade, apesar da causa da forma não estar, sequer depender, da vontade. Ao deduzir essa possibilidade de ordenação da vontade, a partir da representação de uma regra, a conformidade a fins pode ser sem fim. A conformidade a fins ocorre segundo a forma de uma finalidade, mesmo que uma finalidade específica não exista: a conformidade a fins ocorre por reflexão (cf. KU, § 10).

do espectador naquele que porta a capacidade de julgar, e que dialoga com os outros (Cfe. HS, 39 e 42). Nessa perspectiva, o espectador pensa e age como “cidadão do mundo”.³²⁰ Para Arendt, “Ser um cidadão significa, entre outras coisas, ter responsabilidades, obrigações e direitos que só fazem sentido quando territorialmente limitados. O cidadão do mundo de Kant era, de fato, um *Weltbetrachter*, um espectador do mundo” (LK, 58), momento em que a estética extravasa em ética.

A partir do ponto de vista de Kant, a estética é aquela do juízo de gosto puro, do juízo reflexionante, que no ser humano é o “coração vivo” dos interesses sensíveis e racionais pela beleza. Por meio do sentido estético, o autêntico, a esperança, o espontâneo, o contingente, podem ocorrer, e o espaço para a imaginação, para o bom senso, para a verdade e para o sentido são resguardados. Nessa temática, Kant,³²¹ em um escrito do chamado período pré-crítico (e com traços de pensamento aristotélico) escreveu que há um sentimento no ser humano que é

o sentimento de beleza e da dignidade humana. O primeiro é um fundamento da benevolência [estima] universal, o segundo do respeito universal, e se num coração humano tal sentimento se apresentasse na mais alta perfeição, esse homem também amaria e apreciaria a si mesmo, mas apenas na medida em que é um dentre aqueles aos quais se estende seu vasto e nobre sentimento.

A benevolência é entendida por ele da seguinte forma: “Ele é um homem, e o que acontece a um homem também me diz respeito” (BS, 37). A consideração pelo outro se fundamenta na acepção do “humano como criatura que merece respeito” (BS, 38).³²²

O ser humano pode manter-se no presente tendo esperança no futuro quando reflete sobre o caráter (extraordinário) da liberdade, ilustrada por momentos do passado. Aquele que julga demonstra um caráter de humanidade em geral que permite reunir, na percepção dos acontecimentos, a significação que se pode atribuir ao juízo reflexivo e o valor de sinal,

³²⁰ Cfe. A. D. de MACEDO, LK, p. 127. Para Ricoeur (op. cit., p. 135), a esperança de Kant baseia-se em um juízo prospectivo, em algo possível no futuro.

³²¹ BS, p. 33 (23-24, segundo a paginação original, explicada pelo Tradutor na p. 6). Nessa perspectiva, na p. 35 (27), ele escreveu: “Um íntimo sentimento para a beleza e a dignidade da natureza humana, além de autodomínio e vigor na mente como fundamento universal ao qual se refiram todas as ações”.

³²² É interessante notar que Beiner (op. cit., p. 178), quando trata da obra *Observações sobre o belo e o sublime* (BS) afirma que Kant apresenta a “ambição” como política e importante porque é uma motivação auxiliar, ao levar a pessoa a colocar-se no lugar do outro para julgar a própria conduta e a impressão que essa conduta causa no outro.

de sintoma, que se torna promessa para o futuro quando transforma a retrospectiva em expectativa. Ou seja, o estudo da História mostra que novos começos são possíveis, e que a esperança resta latente na própria natureza da ação humana, pois a reflexão histórica é sempre instrutiva: há fatos importantes e exemplares, o que porta perspectivas ao devir. A reflexão sobre o passado pode gerar prazer e desprazer, estabelecendo um contato com a realidade, e até justificar a ação humana no mundo, mas de qualquer forma, ela é retrospectiva e permite um distanciamento crítico, mostrando ser necessário unir a reflexão e a retrospectiva para que haja esperança. A única forma de reconciliar o passado e o futuro é pela exemplaridade (da arte e dos feitos históricos) que estabelece um ponto de apoio e de prova para a esperança: o espectador nada teria a admirar se não fosse a audácia do revolucionário, por exemplo.

4) O espectador

O aparente enfoque ao momento contemplativo da vida humana não demonstra que Arendt retorna à Filosofia tradicional, isto é, que ela volte a priorizar a vida do espírito em detrimento da vida ativa, questão central n' *A condição humana*, momento em que ela buscou demonstrar a equiparação entre ambas. Ou seja, ao tratar da faculdade de julgar ela não está comparando os dois tipos de vivência, ativa e contemplativa, nem retomando a distinção entre teoria e prática, mas pensando no momento em que o espírito se volta ao espaço interior para avaliar um conteúdo, e assim se tornar mais apto para agir no mundo externo, em especial no domínio público e político, pois o significado só aparece para o espectador (cf. VE, 110).

Ao preço de não participar dos acontecimentos, o indivíduo pode compreendê-los melhor do que aquele que está diretamente envolvido. O ator, ao agir, não é isento; em contraposição, o “espectador é imparcial por definição – nenhuma parte lhe é atribuída”, escreveu Arendt (LK, 72). O espectador pode considerar a ação em seu conjunto, e esse juízo é estético (LK, 69): “o que ele vê é o que mais conta; [pois] ele pode descobrir um sentido no curso tomado pelos eventos, um sentido ignorado pelos autores; e o fundamento existencial para o seu vislumbre é o desinteresse, sua não-participação, seu não-

envolvimento” (LK, 71),³²³ ou seja, ele pode ser autônomo (cfe. LK, 72). E o exemplo que Arendt utiliza é o da Revolução Francesa, pois para que os feitos que nela ocorreram sobrevivessem no tempo, compondo a História, foi necessário resguardar a “opinião” dos espectadores (cfe. LK, 84 e VE, 74).

Na contemplação, o espectador pode ser seu próprio “maître”,³²⁴ isto é, julgar por si próprio, enquanto que o ator depende da opinião dos outros.³²⁵ Ele percebe o significado dos eventos notáveis do passado, assim como a esperança que eles portam. Na retrospectiva³²⁶, o espectador não está comprometido com a produção do evento, podendo pensar publicamente sobre o que ocorre, e apesar dos possíveis inconvenientes (a censura, por exemplo), ele tem um interesse universal e desinteressado (“porque ele não muda nada”), apontando para uma humanidade em geral, possibilitando ações melhores no futuro. O juízo permite um prazer positivo na contingência do particular, em contraposição ao resultado da liberdade, a responsabilidade que é “pesada”, pois há coisas que parecem “cair” sobre os homens. Apesar disso, há prazer no agir livre.

A vida do espírito fica completa com o prazer desinteressado do historiador, do poeta e daquele que julga, pois o acontecimento (“o espetáculo”) acaba em algum momento, e, com isso, o ator não consegue conferir sentido aos acontecimentos. O ator precisa do espectador e do julgamento, isso porque a ação não resiste ao tempo. Há a

³²³ Concepções também presentes em VE, 73 (sobre o afastar-se do espetáculo para julgar, unido ao senso comum, buscando os significados possíveis; VE, 110, sobre o significado; e VE, 101 e 107, versando sobre a importância das aparências para o julgar, por exemplo. É nesse sentido, também, que Lories (EF, 82) pode afirmar que “l’image du spectateur convient éminemment à celui qui juge”, pela distância que ele necessita para avaliar.

³²⁴ Cfe. D. LORIES, op. cit. (EF), p. 82. Nos termos de Arendt (VE, 73), ele é o “senhor” de sua opinião, ele pode tornar-se “autônomo”.

³²⁵ Nesse sentido, há o primado do ponto de vista do espectador àquele do ator, que é análogo àquele do gosto em relação ao gênio: o primeiro discerne, o outro é criativo. Na produção da obra de arte, é necessário o gênio, o qual utiliza a imaginação produtiva associada com a originalidade para engendrá-la. O gênio ou artista faz vir ao mundo externo algo que estava em seu mundo interno: ele cria a obra. Para julgar, entretanto, é necessário o espectador, aquele que avalia a partir do gosto (Cfe. VE, 373). Para o juízo, então, o enfoque passa da criação da obra para aquele que a contempla. O espectador é mais importante do que o artista, pois ele, a partir da obra, se relaciona consigo, com o mundo externo, mas também se envolve com os outros espectadores: ele se encontra com eles e partilha a humanidade. O gênio, porém, não utiliza o juízo de gosto puro para construir a obra, mas sim o intelectualizado, pois esse contém na “base alguma idéia da razão segundo conceitos determinados” (KU § 17, 55, p. 78). Além disso, segundo Kant, parece que a natureza permitiu ao gênio desenvolver mais alguma faculdade (KU, nota 72, p. 81), o que o torna “diferente” dos outros, pois mais apto em um campo específico, seja do conhecer, do produzir, ou do agir.

³²⁶ Tanto Beiner quanto Ricoeur, nas obras citadas, insistem nessa polaridade: espectador contemplativo e retrospectivo, e ator, prospectivo. Por exemplo, apesar do “terror”, a Revolução Francesa deixou “lições” para os futuros atores, porque causou uma “simpatia” nos espectadores.

necessidade daquele que guarda o passado, por meio dos relatos (*stories*) que não permitem que o processo contínuo faça desaparecer o evento singular, nada deixando para ser julgado; e sequer permitindo que se possam extrair ensinamentos, a “validade exemplar” dos acontecimentos únicos. O julgar repousa em uma autêntica relação com o passado, cabendo ao espectador perceber as coisas da cultura e da política, com ênfase na pluralidade necessária ao julgar em oposição à solidão do pensar. O gosto é a atividade que discrimina, discerne e julga. O que emana do amor à beleza e da *cultura animi* é um espírito aperfeiçoado que pode velar e cuidar do mundo das aparências, no qual o critério é a beleza.³²⁷

Para Arendt, tanto na “boa sociedade”, quanto na sociedade de massa, ocorre a alienação de si (auto-alienação) que é também alienação do mundo (cfe. CC, 251). A alienação caracteriza-se pelo abandono, solidão, excitabilidade, falta de critérios, assim como pela atitude consumista, pela incapacidade de julgar e de distinguir, aliada ao egocentrismo.³²⁸ A questão que submerge refere-se aos limites entre o juízo de gosto puro³²⁹ e a alienação (não patológica) em um momento em que há conceitos que não são mais habituais, isto é, não estão mais “em moda”, como amar, estimar, apreciar, admirar, e até um simples “ter paciência”, por exemplo.

Há, então, a possibilidade de retorno à posição inicial, isto é, de descarte do juízo de gosto puro e do sentimento breve de prazer ou desprazer. O indivíduo pode desviar do diferente, daquilo que o tirou da normalidade. Esse sentimento pode causar medo, seja sobre o desconhecido (sobre ele próprio, sobre o mundo), pois nem sempre a novidade é entendida como profícua. Ele pode preferir manter seus sentimentos e juízos escondidos e

³²⁷ Segundo Beiner (op. cit., 202), “le jugement humain tend à être un jugement tragique”, pois a realidade que o confronto não pode ser controlada, mas ele pode, entretanto, se reconciliar com ela, momento em que o julgamento traz esperança para o homem em ação, permitindo-lhe superar o trágico. Tanto na História quanto no teatro, somente o juízo retrospectivo do homem pode reconciliá-lo com o trágico: a *catarsis* (aristotélica) purifica e purga o homem das paixões que o impedem de agir (Beiner, op. cit., p. 203 e EP, 323). Há prazer na reflexão sobre exemplos de excelência humana, e esse ocorre na contemplação.

³²⁸ De forma mais explicativa, n’A *condição humana*, os itens 35 e 39 (“A alienação do mundo”, p. 260-269 e “A introspecção e a perda do senso comum”, p. 293-297, respectivamente).

³²⁹ Por exemplo, o quadro de Rafael, *Transfiguração* (figura 10), poderia ser entendido como um momento em que os espectadores próximos não compreendem o que se passa com o rapaz retratado. Assim também se poderia questionar como um ouvinte poderia posicionar-se diante de um discurso de Hitler de uma forma que rompesse com a concordância e a adesão passiva e massificada, confrontando o ouvido com a realidade e também com a reação de aceitação daqueles que o cercavam.

intocados, por motivações sociais, econômicas, por exemplo. Mas há também a possibilidade da imaginação levar ao delírio, à alienação.

Na obra *Fenomenologia do Espírito* (FE), Hegel fornece argumentos interessantes para a explicitação da questão que Arendt expôs da seguinte forma: “a atitude básica do indivíduo moderno é sua alienação com relação ao mundo [no qual] só se consegue revelar verdadeiramente na privacidade e intimidade dos encontros frente a frente” (HS, 35), tendo como contraponto manter “as nossas obrigações para o mundo quando dele fomos expulsos ou dele nos retiramos”, sem fazer “o que toda gente fazia [durante o Nazismo] com suficiente reserva mental para salvar a consciência” (HS, 33). Para Hegel existem diferentes alienações, desde as mais básicas até as mais complexas, a da cultura, por exemplo. E o espírito porta a capacidade de abolir a alienação em que ele tomba, pois nele há um impulso interno que permite superar esse estado, ou perder-se a partir dele.

5) a alienação da consciência (Hegel)

Arendt concorda com Hegel sobre a existência de diferentes formas de alienação, ou seja, de distintos movimentos possíveis do espírito (em terminologia hegeliana), no qual um leva à alienação, o outro, à universalizações quando há o retorno para si. Isso, entretanto, só é decidido no movimento e depois dele. Essas “saídas” do espírito exigem ousadia, assim como a política, na qual ele se expõe ao exteriorizar-se (seja perante si mesmo, seja frente ao mundo). A alienação pode ser entendida em variados sentidos: social, mental, jurídico, econômico.³³⁰

Hegel utiliza o termo “alienação” para designar o movimento de posição de algo através do outro, gerando um “sair” de si. O retorno (ou não) dessa saída remetem à *Äusserung*, *Entäusserung* e *Entfremdung*, em especial, mas há também *Veräusserung* e *Erinnerung*. Esses termos não são utilizados a esmo, pois “a filosofia hegeliana opera uma

³³⁰ A alienação social relaciona-se tanto aos problemas políticos quanto aos econômicos. Nesse contexto, o sujeito se sente “desligado” desses problemas, e, portanto, não se interessa e não se preocupa, pois não se sente envolvido com e por eles. A alienação econômica, por seu turno, ocorre entre o sujeito, enquanto trabalhador e produtor, que se sente separado do objeto produzido, pois esse lhe parece independente dele no momento em que passa a compor o mercado consumidor. A alienação mental ocorre quando o indivíduo não consegue viver satisfatoriamente consigo mesmo e com os outros, podendo causar dano, seja a si próprio, seja aos próximos ou à sociedade.

apresentação das latentes vinculações intrínsecas presentes sob as tradicionais oposições conceituais plasmadas ao longo da tradição filosófica”, explica Pertille³³¹, isto é, os conceitos precisam ser contextualizados, pois demonstram movimentos lógicos ou fenomenológicos imprescindíveis à consciência. Por isso, “a extrema tecnicidade dos textos hegelianos, aliada à busca da precisão na determinação dos conceitos praticadas em aula pelo professor, fornecem todas as condições para a compreensão do movimento teórico próprio da filosofia hegeliana, e conseqüentemente sua afirmação como um sistema internamente aberto à contingência da história por exigência da própria necessidade da argumentação”, continua ele³³².

O termo “alienação”, em português corresponde ao *Entfremdung*, utilizado por Hegel, significando a inexistência de ligações no íntimo do ser humano, com caráter qualitativo. Quanto aos outros, *Äusserung* significa manifestação, expressão, e em um contexto filosófico, “externação”, tradução escolhida por Rosenfield,³³³ pois nesse movimento ocorre uma saída, seja do conceito, seja da consciência ou do ser do interior de si para um exterior. Ele exprime, com neutralidade, o momento de cisão do conceito inicial que, após, vai para o exterior de si, sem especificar se haverá um retorno e a reunificação ou não.³³⁴ Há também a possibilidade de utilizar o vocábulo “exteriorização”, escolhido por Meneses³³⁵, mas que o confundiria com *Entäusserung*.

Entäusserung é a substantivação de *entäussern*, significando desfazer-se de alguma coisa, renunciando a ela. É o despojar-se, desapossar-se de algo, e, portanto, mais utilizado com relação aos objetos em geral, materiais ou não, e empregado nas questões jurídicas, junto à *Veräusserung*³³⁶. Segundo Meneses,³³⁷ o termo origina-se de *ausser*, “fora”,

³³¹ *Faculdade do Espírito e riqueza material* – face e verso do conceito “Vermögen” na filosofia de Hegel, p. 37. O autor ainda esclarece que “a ciência e a filosofia, na especificidade de seus discursos, trazem à tona esse trabalho próprio da razão das coisas elas mesmas” (p. 40). Nesse sentido, “esse princípio geral da filosofia hegeliana tem seu fundamento no conceito do que é um desenvolvimento científico e filosófico”, pois os conceitos “precisam estar encadeados em uma forma que seja coerente com essa proposta, de tal maneira que o método no qual esse conteúdo conceitual se realiza é em si mesmo uma das condições de possibilidade para a realização desse conteúdo” (p. 39). Disso decorre que “a melhor leitura da filosofia de Hegel é aquela que trata de recuperar a lógica interna de seu discurso pela apreensão do sentido de seus conceitos” (p. 53).

³³² Op. cit., p. 56.

³³³ *Política e liberdade em Hegel*, nota 19, p. 280.

³³⁴ G. W. F. HEGEL, *Science de la logique*, p. 209.

³³⁵ *Abordagens hegelianas*, p. 49.

³³⁶ *Veräusserung* em francês “exaliéné”, entendida como cessão, venda, alienação, em especial sendo tratado, também, pelo Direito. O termo *Erinnerung*, por seu turno, é a recordação, a lembrança. Assim, *Erinnerung* é o termo que se relaciona ao recordar, a *re*-interiorização, o retorno à si (*Rückkeln*), por remeter a algo na

designando uma “ida para fora”, um “sair de si”, uma objetivação. Essa “saída” demanda uma “força”, por isso ele a traduz por “extrusão”, na qual o interior exterioriza-se, e após, “o sujeito se reconhece e retorna para si mesmo”.³³⁸ Segundo Vieillard-Baron, ele significa exteriorização, desapropriação, estranhamento. Hypollite o entende também enquanto “estranhação”.³³⁹ Rosenfield³⁴⁰ o traduziu por “exteriorização”, a qual será utilizada, juntamente com “externação” (*Äusserung*), por estas parecerem mais significativas na língua portuguesa.

O termo “*Entfremdung*”, então, é o afastamento, a alheação, a indiferença. Segundo Meneses,³⁴¹ a alienação ocorre quando a consciência sai de si, “abandonando-se” no mundo. Significa que, após a saída do interior de si, o espírito se afasta, desvia-se do caminho de retorno, permanece no exterior e não volta, perdendo-se porque não houve o encontro com a coisa para reconhecer-se. Isto é, para, a partir do encontro do eu consigo mesmo, ou do eu com o objeto, poder medir-se, auto-sustentar-se e retornar a si consciente e independente com relação ao outro “eu”, ou ao objeto que causou a cisão, retornando para si enriquecido, pois o objeto não lhe é mais estranho e ameaçador. Na estética, a volta a si ocorre pela beleza, pela emoção e pelo enigma estético captados no exterior, em algum objeto cultural. Nesse horizonte, a palavra “alienação” traduz tanto o conceito que Hegel lhe fornecera, como o de Arendt.

a) a alienação da consciência e o juízo

Na *Ciência da Lógica* (CL), a alienação em geral (a externação) ocorre em diversos momentos, mas é concebida positivamente, como um momento necessário para o conceito (ou consciência) apreender algo externo a ele. Um desses momentos é na reflexão,

memória, e assim, com correlação com o segundo (*Entäusserung*). É um relembrar: o espírito, após se perder, se recorda de si, e retorna. *Entfremdung* pode ser entendido, também, como o ter algo como estranho, desligado. Em Lefebvre (p. 533), a palavra “desapropriação” também lhe seria cabível, pois, em seu parecer, o termo significa literalmente, “fazer ou tornar estranho”, vindo do alemão *fremd*, a escolha recaiu no termo “estranhamento”.

³³⁷ Op. cit., p. 49-51.

³³⁸ Idem, p. 58.

³³⁹ Cfe “index” da *Phénoménologie de l'Esprit* (Ed. de 1807), Trad. de Jean-Pierre Lefebvre, verbete: “extranéation”.

³⁴⁰ D. ROSENFELD, op. cit., nota 19, p. 280.

³⁴¹ P. MENESES, op. cit., p. 56.

momento em que Hegel objetiva explicar o juízo, em duas perspectivas, a do juízo na reflexão exterior e na reflexão determinante, e pretendendo ir além de Kant. Esse conteúdo permite que se tracem liames entre a concepção de Kant quanto ao juízo estético, e que Arendt direciona à política. O outro ocorre quando ele aborda a questão da “identidade da grandeza extensiva e intensiva”, buscando mostrar que o conceito pode, e ultrapassa, as limitações do tempo e do espaço impostos por Kant como condicionantes do conhecimento.³⁴²

Mesmo que na temática sobre a reflexão exterior e da determinante, Hegel não utilize os termos referentes à “saída de si”, seja do conceito, seja da consciência, ele busca englobar o formal e o conteúdo que podem ser direcionados ao político de maneira que o pensado se torne efetuado (efetivo) na realidade, o que só será possível com liberdade, a partir de uma sociedade que funcione sob bases racionais. Tal fundamento é expresso pela Constituição promulgada a partir de vontades livres. Nesse sentido, as leis, os regramentos, devem sempre ser sugeridos e elaborados pela comunidade que o gerou como se cada indivíduo tivesse ele próprio constituído tais ordenamentos jurídicos, e se sentisse com a mesma propensão de organizar a comunidade e de mantê-la ordenada como no momento da criação da legislação.

Nesse contexto pode-se afirmar que a alienação, ou a saída do espírito de si, é positiva, pois busca apreender o que lhe é exterior e estranho. Quando esse conteúdo pertencer à consciência, pois foi interiorizado, a tornará mais próxima do absoluto. Pensada na questão no indivíduo, a partir da posse do conceito, ele se colocará sob a legislação por decisão própria, por vontade livre. Em contrapartida, em uma situação em que não haja retorno, ocorrerá a alienação, e o que pertencer ao mundo externo, como a lei ou os outros regramentos, não serão reconhecidos, podendo ser aleatoriamente obedecidos ou não, pois sem base racional, não permitindo ao indivíduo tornar-se um cidadão, um membro componente de um grupo político em um mundo público.

³⁴² Nesse sentido, Hegel (p. 209) escreveu “Äusserug”, o que levou os tradutores franceses Labarrière e Jarczyk (*Hegel: le malheur de la conscience ou l’access à la raison*, p. 209) a distinguirem os termos exteriorização (“extériorisation”) para *Ausserung*; exteriorização (“extériorisation”) para *Entäusserung*, e alienação (“aliénation”) para *Entfremdung*. O primeiro remete à saída do conceito inicial que se cindiu e se colocou ao exterior de si, de forma neutra, ou seja, sem precisar se ele retornará a si. No seguinte, *Entäusserung*, o conceito, após sua saída, retorna por ter completado a reflexão exterior. Na alienação, por seu turno, há uma perda sem retorno a si, no qual o conceito permanece na alteridade estranha a ele, ou seja, ele se fixa na reflexão exterior.

Para obedecer a um regramento, o indivíduo precisa, então, realizar um movimento em que a liberdade faz um trajeto de saída (exteriorização) e de volta a si com uma nova saída (externação), realizando a reflexão. Essas duas “alienações” parecem iguais, porém, os sentidos e os resultados de cada uma é diferente no processo dialético. Ou seja, nesse último momento é que ocorre a alienação que permite a obediência às normas jurídicas por meio da liberdade, da compreensão de que tais regramentos são necessários para uma vivência saudável no grupo humano. A liberdade, assim, exige a “externação” (*Aussäuerung*) designando o movimento através do qual a consciência inicial se divide, passa para o exterior de si, sem que se possa saber se tal cisão resultará ou não em uma autêntica determinação de si a partir da “exteriorização” (*Entäusserung*). Essa última é a resposta ao termo inicial indo até o fim da “reflexão determinante”, ou em uma perda sem volta na alteridade estrangeira (*Entfremdung*), a alienação que permanece fixa no momento da “reflexão exterior”.³⁴³

As duas alienações, a “externação” (*Äusserung*) e a “exteriorização” (*Entäusserung*) são necessárias à consciência. Porém, nesse processo, elas são positivas, tendo em vista que elas, segundo Hegel, gerarão um conceito que as unifica. Essas “saídas” se tornam “negativas” se o conceito não completar o ciclo dialético, isto é, se ele não retornar a si. No primeiro caso, se após a cisão, a consciência não volta para si, pois não realizou a necessária superação do conteúdo que a cindiu. No segundo, se ela permanecer exterior a si mesma, estranha, em confronto constante consigo própria devido a dualidade sujeito-objeto. Para superar a dualidade forma-conteúdo, a partir da lógica, Hegel utiliza a reflexão como sendo aquela que permitirá a interiorização (ou retorno a si), a subsunção do conteúdo particular, do conceito individual, ao conceito universal, momento em que ele não será mais estranho ao sujeito, pois fará parte dele.

Quando Hegel busca demonstrar que não há mais a dualidade sujeito-objeto, ele precisa de diversos momentos dialéticos. A dialética produz a unidade com a reflexão exterior (o ser-aí), tornando-se uma “determinação-de-reflexão”,³⁴⁴. Nesse sentido, a reflexão determinante torna-se “a unidade da reflexão *poente* [ou que se põe] e a reflexão

³⁴³ Cfe. D. ROSENFELD, op. cit., nota 19, p. 280, no item, a vontade e suas determinações, referindo-se à nota 99 da CL.

³⁴⁴ Cfe. CL, p. 30.

exterior” (CL, 29, com grifo do autor)³⁴⁵. Esse movimento visa a chegar ao ser-refletido em si e seu subsistir, com uma mudança de qualidade com relação ao início do processo, pois atinge a essência, o conceito. Então, a reflexão faz com que o sujeito não seja diferente, oposto ou compondo outra esfera com relação ao objeto, pois, pelo processo, o objeto passa a compor o ser do sujeito.³⁴⁶ O resultado é a mediação: o imediato transpõe a figura do ser da essência, e por isso é uma imediaticidade essencial, levando à coincidência entre a imediaticidade e a reflexão, ou seja, à reflexão determinante.

Esses momentos lógicos de “saída” da consciência tratam da reflexão absoluta que, segundo Hegel, “é a essência aparecendo para ela mesma” (CL, 24). O movimento entre a busca do infinito (o absoluto) e o finito dado (o real) resulta em uma reflexão imediata, que segundo ele é uma “reflexão imanente da imediaticidade” (CL, 26), ou seja, uma reflexão determinante, que em linguagem kantiana seria o juízo determinante. Nesse juízo, dado um geral, subsume-se o particular em questão. Apesar de ser um raciocínio redutivo, ele demonstra que o particular pertence à universalidade, ao configurar-se como modo de conhecer que mostra se há ou não relação entre o particular e o geral. Na dedução, nada é acrescido ao conhecido, mas pode apontar, por exemplo, ao agir, no caso de uma regra.³⁴⁷

Hegel aproxima o juízo kantiano (da *Crítica do Juízo*), como ele mesmo escreve na Observação (Remarque [*Anmerkung*], p. 26 e 27), da reflexão. A reflexão é o movimento da faculdade de julgar que ultrapassa uma representação imediata dada e procura por meio dela, ou a compara, com as determinações universais³⁴⁸. O juízo reflexivo é aquele que,

³⁴⁵ Note-se que, na nota 79 dessa mesma página (29), os tradutores utilizam o termo exteriorização (*exteriorization*) para explicar o movimento que Hegel quer demonstrar como sendo uma contraposição entre o conceito e o imediato, que em verdade é ainda o absoluto consigo próprio tido como outro, mas que não é ainda uma verdadeira reflexão, pois não houve a unidade do conceito com o absoluto.

³⁴⁶ Cfe CL, p. 29, 32-33.

³⁴⁷ Se Hegel consegue transpor logicamente a indução, tratada na reflexão imediata, assim como a dedução, na reflexão determinante, o novo, o resultado do juízo reflexionante kantiano não consegue ser englobado pelo conceito em sua unicidade. Como ele carece de uma reflexão que o considere como um singular ímpar, um outro que não pode se tornar estranho à consciência, ele precisa de um lugar nela para não ser desviado ou negado, se tornando o objeto de uma reflexão. No referencial arendtiano, é preciso abrir espaço (no espírito humano) que permita o surgimento de um pensamento, um juízo ou uma ação que não se conforme nem com a universalidade da dedução, sequer com a generalidade indutiva, o que, em certas situações, como as criadas pelos Regimes totalitários, assumiram conotações éticas e políticas, porque ligadas à vida.

³⁴⁸ Cfe. CL (*Remarque*), p. 26. Ou seja, no movimento ele pretende suplantar a forma representativa de conhecer pela conceitual. Assim, “a reflexão é igualmente o ultrapassar do imediato em direção ao universal” (CL, 27). Em outros termos, através da reflexão, o juízo reflexionante kantiano (“a busca do universal através do particular dado [conhecido]”, CL, 27) se torna válido, e, portanto, legítimo, “pois o universal, o princípio ou regra ou lei, sobre o qual ela [a reflexão absoluta] procede no seu determinar, vale como essência desse imediato” (CL, 27). Em termos kantianos, o particular possui o geral, subsumido, embutido, íntegro em seu

sendo dado um particular, busca o universal (verdadeiro, isto é, idêntico à essência) que funcione “como essência desse imediato” (CL, p. 27), segundo ele³⁴⁹. Ao mesmo tempo, Hegel pretende evitar a indução, e os problemas que ela causa.³⁵⁰ Ele está cômico de que a generalidade da indução também é dogmática, não deixando espaço para o novo ocorrer. Por isso ele busca maneiras de fazer com que o conceito possa abarcar também a novidade, qualquer que seja ela, como o fizeram Kant e Arendt.

b) a consciência e a alienação objetiva

Na *Fenomenologia do Espírito*, Hegel aborda a alienação (a saída, externalização) da consciência (*Bewusstsein*) com relação a si própria, ou seja, os momentos que a consciência precisa percorrer dialeticamente na busca da verdade e da unidade, tornando-se “Saber Absoluto”. Para tanto ela deve livrar-se da possibilidade de ser invalidada por algo estranho, alheio, aceitando que a aparência fique igual à essência para a consciência. Esse “vir-a-ser” da consciência não é imediato: inicialmente, ela desconhece a si mesma, pois não se reconhece como possível objeto de si, não se sente, e, portanto, não se sabe viva, por isso não consegue levar em consideração os outros objetos, como os existentes no mundo externo, e por isso, aliena-se. O movimento que ela faz em torno de si mesma, a faz permanecer em um vazio. Porém, impulsionada pelo desejo³⁵¹, ela supera este estágio. Mas a este se segue outro movimento, e ela volta a alienar-se: é a consciência infeliz, um aprofundamento da Dialética do senhor e do escravo, e que ocorre após as “figuras” do Estoicismo e do Ceticismo. A superação desses momentos leva à razão. Ocorre, ainda, um terceiro momento importante em que a consciência se aliena: aquele em que ela busca adentrar no mundo da cultura.

A primeira maneira de a consciência alienar-se ocorre quando ela nega que haja algo além dela mesma, um objeto cognoscível, pois “a substância viva é o ser, que na

interior, sendo denominado por Hegel de “essência”, mas que não leva a uma generalização, como ocorre no raciocínio indutivo.

³⁴⁹ Na nota 74, p. 27 da CL, afirma-se que Hegel, a partir de Kant, consegue ir além da dedução ou do juízo determinante, porém, percebe-se que o objetivo de Hegel é assimilar o juízo reflexionante ao conceito.

³⁵⁰ A indução traz conhecimentos novos ao fazer um “salto” do conhecido, do particular (singular) e generalizar na expectativa que os casos não conhecidos ou analisados mantenham a regularidade até então percebida.

³⁵¹ Cfe. S. M. SCHIO, Hegel e Arendt: possíveis aproximações a partir da questão da alteridade (ensaio), *Conjectura*, em especial as p. 40-41 sobre as “Dialéticas do desejo”.

verdade é sujeito (...) é o movimento do pôr-se-a-si-mesmo, ou a mediação consigo mesmo do tornar-se outro” (FE, § 19). Essa alienação pode ser chamada de “auto-ilusão” da consciência, pois nela a diversidade é negada porque é um “outro”. Há, entretanto, para a consciência, a exigência de unidade, que deve ser obtida pela reflexão. Na busca de coesão, ocorre o embate entre o “eu subjetivo” e o mundo, entre a consciência individual e o mundo externo enquanto objeto.³⁵² Porém, esse processo acontece internamente, ou seja, no interior da própria consciência.³⁵³

A “verdade subjetiva” do senso comum pode parecer “suficiente” para um indivíduo que, quando solicitado, utiliza clichês, frases-feitas, em seu viver cotidiano. A novidade, nesse sentido, não é bem-vinda, pois leva a um confronto (com o diferente ou estranho), o que a consciência ingênua evita. Assim, como ela esquiva-se dele, ela também não o engendra, pois teme o novo, e torna, por isso, a própria ação automática, mecânica e previsível: elimina-se, assim, qualquer espaço para a ocorrência do juízo, seja ele como simples apreciação, seja estético ou de gosto puro, afastando, por exemplo, qualquer opinião, imprescindível à política, nos termos arendtianos.

A externalização se torna negativa quando, na vida cotidiana, ocorrer a alienação chamada de “ilusão da consciência”, pois nessa a consciência tem, “em geral, por seu conteúdo, conhecimentos, experiências, sensações de coisas concretas, e também pensamentos, princípios – o que vale para ela como um dado ou então como ser ou essência fixos e estáveis” (FE, § 48). Isso ocorre pela “experiência” diária, pois “é justamente o nome desse movimento em que o imediato, o não-experimentado, ou seja, o abstrato – quer do ser sensível, quer do Simples apenas pensado – *se aliena e depois retorna a si dessa*

³⁵² Cf. J. HYPPOLITE, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, p. 71.

³⁵³ As coisas conhecidas, porque familiares, não são (bem) conhecidas, ou reconhecidas. Para Hegel, essa “auto-ilusão” é a mais simples, e que pode tornar-se também ilusão para os outros: “O bem-conhecido em geral, justamente por ser *bem-conhecido*, não é *reconhecido*. É o modo mais habitual de enganar-se e de enganar os outros: pressupor no conhecimento algo como já conhecido e deixá-lo tal como está” (FE, § 31, p. 43; XXXVII, no original, e com grifos dos autor). Esse “parece conhecer” ocorre pela proximidade entre sujeito e objeto, mas que é um relacionar algo apenas consigo mesmo (a consciência), mesmo que esse esteja ainda vazio. Se não ocorrer a etapa seguinte, o retorno para si mesma com a verdade do objeto, a consciência ficará tendo o que “ela acha” como conhecimento certo, e isso é a alienação, o sair em busca do objeto e não retornar. Como a consciência é simples, ela pode “se perder” no vazio de si mesma. A consciência, entretanto, pode negar-se a reconhecer que haja algo outro, externo à consciência, e que precisa ser conhecido e reconhecido como outro, como objeto. Nesse sentido, a existência (do objeto, mesmo que seja a própria consciência) confronta a consciência, e por isso ela a nega, pois a familiaridade consigo mesma (em nome de “si mesmo” universal, do interesse do pensar) lhe permite evitar o diferente, o estranho, assim como o próprio movimento.

*alienação*³⁵⁴]; e por isso, - como é também propriedade da consciência – somente então é exposto em sua efetividade e verdade” (FE, 46, com grifo do autor). Nessa perspectiva, a externalização é positiva: ela leva a um momento de auto-conhecimento, ou de reconhecimento da consciência. Para o autor, esse é o caminho “normal” a ser seguido pela consciência, mas ela pode não fazer esse percurso. O afastamento da consciência é solucionado pelo “trabalho do conceito” (FE, § 70): “para se ter qualquer ciência, arte, habilidade, ofício, prevalece a convicção da necessidade de um esforço complexo de aprender e de exercitar-se” (FE, § 67)³⁵⁵. Ou seja, não há uma solução “natural” da externalização, pois o processo dialético é indispensável.³⁵⁶

A consciência, ao deparar-se com a incerteza, com o estranho, o diferente, enfim, com o outro, fica angustiada. Segundo Hegel, “a angústia ante a verdade pode recuar e tentar salvar o que está ameaçada de perder” (FE, § 80), alienando-se, mas, segundo ele, não há descanso, pois o contrário desse estado é a inércia que a desassossega. O oposto é o sentimentalismo, isto é, o achar “*bom a seu modo*” (FE, § 80, com grifo do autor). A consciência, todavia, porta o seu contrário, isto é, a tendência de ir além do limitado. E isso é uma violência que ela se auto-impõe, pois “o espírito nunca está em repouso, mas sempre tomado por um movimento para a frente” (FE, § 11), para a busca do incondicionado, do verdadeiro, contido no objeto. Porém, um ser humano, em sua realidade, pode deter esse processo. Se o contexto externo auxiliar na manutenção de tal estado, por exemplo, a mídia, que não prioriza o pensar; ou uma situação em que as necessidades básicas não estejam satisfeitas; ou, ainda, em que a própria existência seja mais premente que a vida da mente, ele poderá estender-se por um longo período.

³⁵⁴ Sich entfremdet, und dann diesen Entfremdung zu sich zu rückgehen (no original, XLIV, 26 e 27, p. 29).

³⁵⁵ E o processo não finda até que o “rigor do conceito tiver penetrado na profundidade da Coisa” (FE, Pref., 4, p. 27). E a filosofia pode contribuir, porém, isso não ocorre pelo simples uso da filosofia, da “razão natural”, ou do exercício do senso comum, mas também cabe à “filosofia autêntica – esse longo caminho da cultura” (idem).

³⁵⁶ Nesse ponto, Hegel criticou Kant, com relação à *Crítica do Juízo*, §§ 39 e 40, nos quais esse valoriza o “bom senso” humano enquanto básico e imprescindível à vida humana, mas que, segundo ele, deve ser aperfeiçoado pelas “máximas do entendimento humano saudável”. Hegel, por sua vez, afirmou que “caso se indague por uma ‘via régia’ para a ciência, não seria possível indicar nenhuma mais cômoda que a de abandonar-se ao bom senso [“gesunden Menschenverstand”, no original, p. 48]” (FE, § 70). A crítica ao senso comum continua, afirmando que o bom senso torna-se uma “presa” fácil para as abstrações, tidas como verdadeiras, afastando o que as contraria, ficando ele próprio na “inverdade”. A maneira de obter esse bem-estar será por meio da diligência do conceito em superar as contradições que vai encontrando em seu percurso rumo ao Absoluto.

Na “ilusão da consciência”, há a tentativa de negar a necessidade de movimentos dialéticos, de enfrentamento. Segundo Hegel, ela ocorre quando algo na consciência adota o que ela tem como verdade, pois “a certeza não se apossa do verdadeiro” (FE, § 111), apesar de objetivar fazê-lo. Para fugir do “perigo” de defrontar-se com a verdade, com aquilo que contraria as crenças, há o apelo à “s sofistaria” no qual a consciência afirma que ela mesma é verdade. Ou seja,

A sofistaria da percepção procura salvar de sua contradição esses momentos e mantê-los por meio da diferenciação dos *pontos de vista*, por meio do *também* e do *enquanto*, assim como procura finalmente apreender o verdadeiro mediante a distinção entre o *inessencial* e uma *essência* que lhe é oposta. Só que tais expedientes, em vez de afastar a ilusão no [ato de] apreender, antes se revelam como nulos (FE, § 130, grifos do autor).³⁵⁷

Hegel entende esse momento pela via afirmativa, como sendo o processo no qual a consciência passa a saber como se constitui o próprio perceber, e refletindo, ela consegue manter o que o objeto tem de seu, a verdade dele (cfe. FE, § 118), pois o entendimento permite que o verdadeiro da consciência e do objeto se movam. Essa “ilusão” permite supor outros dois tipos. Uma psicológica, na qual advém um erro sem retorno, pois há a queda nas armadilhas do desejo (alienação); e uma estética, na qual a imaginação cria ficções que possibilitam um movimento qualificado da consciência, por exemplo, pela reflexão sobre o possível e o impossível; pelo exercício da “mentalidade alargada”.

O movimento da consciência continua na Dialética do senhor e do escravo: “há uma certa alienação do escravo que põe sua essência no Senhor”, entende Meneses³⁵⁸. Porém, ser livre não é ser mestre ou escravo, “é comportar-se nisso como ser pensante, quaisquer que sejam as circunstâncias” escreveu Hyppolite³⁵⁹. É pelo trabalho que o escravo “transforma a natureza, assenhora-se dela. (...) O trabalho, então, transforma e educa, pois afasta, ou ensina a conter o instinto”. Assim, ele se distancia do animal, pois age, e “a ação transforma o mundo hostil, através do projeto humano, em um espaço humanizado. Em

³⁵⁷ Diese Momente sucht die Sophisterei des Wahrnehmens von ihrem Widerspche zu retten, und duch die Unterscheidung der *Rücksichten*, durch das *Auch* und *Insofern* festzuhalten, so wie endlich durch die Unterscheidung des *unwesentlichen*, und eines ihm entgegengesetzten *Wesens*, das Wahre zu ergreifen (p. 79, com grifos do autor).

³⁵⁸ Op. cit., p. 54.

³⁵⁹ Op. cit., p. 174. C’est se comporter en être pensant quelles que soient les circonstances.

contrapartida, a ação também humaniza quem realiza o trabalho, ou seja, o escravo”.³⁶⁰ Ao perder o medo da morte³⁶¹, o escravo pode realizar um novo momento de enfrentamento com o senhor, que ficou na inatividade e acabou dependente do resultado do trabalho do escravo, e, portanto, sem liberdade (inessencial). O escravo, que é “livre”, precisa do reconhecimento³⁶², no qual ambas as consciências superem o medo e passem a considerar a outra com valor, momento em que a autoconsciência passa a ter a certeza objetiva.³⁶³ Em política, essa situação se relaciona com o encontro, no espaço público, de seres humanos que se concebem como iguais, pois o contrário inviabilizaria a discussão, a busca do consenso e a ação.

No entanto, para possuir a certeza de si, a consciência vai para fora de si, dirige-se ao mundo externo. As novas figuras, nesse momento são: a) a estóica, que é universal, privilegiando a universalidade abstrata do próprio ser; b) a cética³⁶⁴, que é singular, percebendo a abstração, mas ainda não se identificando com o ser; c) a consciência infeliz, que não experiencia a unidade. No terceiro caso, ela é a descoberta da própria insuficiência, pois a certeza é subjetiva, isto é, a subjetividade é considerada como certeza, mas isso não leva à unidade, por isso há “dor”, pois não há coincidência na reflexão. Por não vencer essa contradição, ela é infeliz.³⁶⁵ A consciência, quando indivisa, duplicada, intui uma consciência-de-si em outra que é ela mesma. A consciência, por ser uma unidade imediata

³⁶⁰ S. M. SCHIO, op. cit., p. 45.

³⁶¹ A morte não é uma alienação, mas “um esvaziamento ou devastação operada sobre o sujeito por uma potência mortífera, que lhe arranca a essência – que é a liberdade” (P. MENESES, op. cit., p. 55). Hegel trata desta questão em FE, § 32.

³⁶² Cfe. G. JARCZYK; J-P LABARRIÈRE, op. cit., p. 73-74.

³⁶³ Cfe. J. HYPPOLITE (op. cit., p. 176), após à dialética do senhor-escravo-trabalho, o importante é “l’egalité avec soi de la pensée”. Mas já há a liberdade da consciência, a qual é abstrata em pensamento, mas não viva e efetiva.

³⁶⁴ Cfe. Idem, p. 181. Isso porque a consciência cética é a própria experiência dialética (antes ela, a dialética, acontecia sem a consciência, mas agora, a dialética é obra da consciência). A consciência faz o outro desaparecer. Ela procura a certeza da própria liberdade. Só resta a certeza absoluta de si própria, porque ela negou todas as formas de ser. A consciência cética é negativa, destrói tudo, e também a si própria, tornando-se dual. Dual significa que ela está acima das vicissitudes do ser-aí, isto é, as diferenças não são essenciais.

³⁶⁵ Cfe. G. JARCZYK; P-J. LABARRIÈRE (op. cit., p. 153), O sentimento de nulidade é um “fazer nada”, é a infelicidade, pois a atividade e o gozo perderam o significado universal, ou seja, a consciência só se conhece como animal e isso se torna a principal preocupação, por isso ela se sente miserável. A pura consciência é imperfeita e com oposição, apesar de que, na consciência infeliz o puro pensar estóico já fora superado (isto é, que abstrai a singularidade geral, não a valorizando), assim como o inquieto ceticismo (que concebe uma única singularidade, levando a uma contradição sem consciência, e a um movimento da contradição). Ela é o momento em que o pensamento abstrato toca a singularidade da consciência enquanto singular, pois “a consciência infeliz ultrapassa esses momentos: ela reúne e mantém unidos o puro pensar e a singularidade” (FE, § 216).

(Cfe. FE, § 208), em que se opõem duas essências, não é para si uma essência una, e se sente miserável.³⁶⁶

Para a consciência ocorre um momento em que o mundo aparenta ser um “inimigo”, pois ela não se relaciona com seu objeto de maneira pensante e ainda não se reconciliou. Ela continua um singular que não é pensante, é fervor, e ainda não chegou ao conceito³⁶⁷, ou, o conceito ainda não é efetivo (Cfe FE, § 223): o objeto da consciência é puro pensar (devoção) e não é concebido, mas estranho. Quando ela conseguir renunciar à singularidade imutável, ela chegará à singularidade como verdade ou como universal (Cfe. FE, § 217). A consciência-de-si efetiva passa ao mundo efetivo, e vice-versa, por meio da exteriorização (*Entäusserung*, p. 265, no orig.) da substância espiritual que se ordena. Ela é pura consciência, isto é, Fé (*Glauben*, p. 265, no orig.), mas poderá ser seu oposto, a Ilustração, uma expansão da pura intelecção.

Neste ponto, a certeza da consciência sobre a realidade é imediata, e é uma compreensão conceitual que gera certezas também imediatas, sendo essas contrapostas a outras certezas imediatas. Para a consciência infeliz, o ser em si está além dela própria. O movimento, porém, a fez aceitar a singularidade (o extremo objeto). Essa etapa é capital para a consciência, mas deve ser transitória, pois nela é preciso começar a adquirir a noção de inserção da consciência no mundo, de seu valor nele, e do valor objetivo do próprio mundo externo, na comunidade humana, e com isso, da responsabilidade ética e política. Segundo Arendt, “o cuidado para com o mundo tem precedência, em política, sobre o cuidado para com o eu (...) [o que deveria ser expresso como:] amo o mundo e seu futuro mais do que minha vida ou meu eu” (CC, 65), por isso a desconsideração, ou o enfrentamento com o mundo precisa ser superado. Se uma perspectiva religiosa, ou de alguma forma de fé, é indispensável ao humano, ela não pode obliterar ou substituir as

³⁶⁶ Segundo J. HYPOLITE (op. cit., p. 184), o problema do mestre e do escravo é interiorizado.

³⁶⁷ O conceito é “le procès intelligible selon lequel l’ob-jet, dans sa différence même, est immédiatement rapporté à la conscience comme non-différent d’elle”. (G. JARCZYK; J-P LABARRIÈRE, op. cit., p. 76). O movimento ocorre na essência, e também nas coisas e graças ao qual a coisa não é somente representada, mas também conceitualmente compreendida. Nesse sentido, existe uma diferença entre a representação e o conceito. Apesar disso, ambos têm relação à objetividade do sendo (*étant*). O que os diferencia é a alteridade representativa da alteridade conceitual, ou seja, é a primeira dimensão objetiva, com conteúdo determinado. O movimento do conceito é imediato e altamente mediado: há unidade imediata como sendo determinada em sua própria diferença: o conceito contém na unidade (conceitual) o objeto (como “meu”), isto é, idêntico a “mim”. Na representação, a ligação é diferente: a consciência tem primeiro que lembrar-se de que a representação é dela mesma (Cfe. Idem, p. 77). Quando há o conceito há a “presença”. Nesse sentido, o conceito pode ser entendido como a expressão do movimento íntimo da alma.

outras esferas da vida humana: o cuidado para consigo (e nesta vida), com o grupo e com o entorno.

Se a consciência se fixar em um desses momentos, ela se torna “uma personalidade só restringida a si mesma e a seu agir mesquinho, recurvada sobre si, tão infeliz quanto miserável” (FE, § 225). A possibilidade da consciência se fixar nas funções animais existe porque ela é uma consciência singular e efetiva, na qual o objeto se torna o tema de preocupação e de importância, firmando-se nele e ficando detida. Nesse caso, ela estará poluída, vil e singular. Para Hegel, pelo movimento dialético, ela superará isso, mas se houver, uma demora nele, na superficialidade de suas questões, e se elas permanecerem, o sofrimento perdura. Talvez se possa pensar que essas funções animais (*thierischen Functionen*, p. 129, no orig.)³⁶⁸ estejam relacionadas com a parte física e natural do ser humano que precisam e devem ser satisfeitas, sem, porém, uma excessiva demora nelas; ou uma ocupação anormal, que deteria a consciência em seu percurso, deixando o próprio sujeito imerso em temas secundários. O consumismo, que Arendt antecipara,³⁶⁹ não ocorreria se *animal laborans* não se tornasse mais importante que o “ser humano”.

Em linguagem arendtiana, o labor não pode se tornar o foco central da atenção na vida humana, pois como necessidade biológica, ele não diferencia o homem dos demais seres vivos do planeta. O que carece ser retido é que uma consciência precisa passar pelos momentos de necessidade natural em uma seqüência regular de acontecimentos, espontaneamente, o que não considera as eventualidades como guerras, secas, desemprego, ou outro que prive o humano do básico para sobreviver. E mesmo essas, são passageiras.

Em Hegel, a tranquilidade acaba com o surgimento do conflito entre a fé e a inteligência do Aufklärung, e termina com a Revolução Francesa, entende Hyppolite³⁷⁰, tendo como resultado a reconciliação, e com isso o Espírito torna-se consciente dele próprio como espírito, pois ele é “sujeito” e assim entra na esfera do Estado, tornando-se um cidadão cômico de seus direitos e deveres. Antes disso, o que surge de afirmativo, nesse processo, é que a consciência se torna “ser por si”, certeza do próprio “eu”. Em outros termos, a consciência imediata é coisa para a própria consciência, levando a um

³⁶⁸ Hegel afirma que tais questões devam ser resolvidas “descontraidamente, como algo que é nulo em si e para si” (FE, § 225), não devendo, para o espírito, “alcançar nenhuma importância nem essencialidade” (idem) nesse ponto, enquanto “inimigo” que afronta, deve ser suplantado e ultrapassado.

³⁶⁹ Cf. CH, cap. 17, p. 138-148.

³⁷⁰ Op. cit., p. 75-76.

reconhecimento interno. O abandono da posse e do gozo, pela fé, não é negativo, e o universal que surge não é seu agir próprio, porém, ela não percebe que isso não é uma consciência, é um objeto, e o sente como sendo um mediador, como certeza rompida pela infelicidade. Mesmo que ela seja o inverso, um saber, e, portanto, uma atividade satisfatória em sua própria atividade, o oposto ocorre: ela torna-se uma atividade absoluta, e pelo conceito, uma atividade singular.

Para a consciência, essa atividade é miserável, pois transforma o gozo em dor; e a abolição disso (positivamente) é um “além”. Entretanto, resta ainda o lado objetivo da ação, seus resultados, mas a consciência repele a efetividade. O agir efetivo ainda é mesquinho; o gozo é ainda dor, e o suprassumido da dor é o além, a representação da razão, um conceito singular, em si (Cfe. FE, § 230), pois a realidade ainda continua abstrata e geral. À unidade da consciência com a consciência de si, Hegel denomina de razão. Por meio de um sacrifício efetivo a consciência poderá superar o engano que há no reconhecimento interior (e isso é mais do que ilusão da consciência). Porém, ainda há a necessidade de a consciência realizar a unidade com o imutável, formando uma unidade, o que ocorre pelo sacrifício.

A consciência-de-si, agora razão, não é mais negativa, pois ela encontrou a paz e passou a entender o mundo, livrando-se da verdade (subjativa), e tornando o mundo efetivo: “a consciência tem a certeza de que só a si experimenta no mundo” (FE, § 232), pois o “eu” passa a ser objeto para si mesmo. Segundo Hyppolite³⁷¹, com esse tema encerra-se a primeira parte da *Fenomenologia do Espírito*, aquela que trata da alienação no mundo objetivo. A segunda parte é abstrata, abordando “o indivíduo no mundo”, seguindo um determinado histórico (“figures d’un monde”), com o desenvolvimento do Espírito em três etapas, que iniciam pela razão (superando a consciência infeliz), momento em que a consciência não é mais uma substância imediata, mas ainda não a consciência-de-si efetiva.

c) a alienação na cultura

No item, “O Espírito alienado de si mesmo. A cultura” (*Der sich entfremdete Geist; die Bildung*), o ser só pode formar uma unidade consigo mediante a alienação. A

³⁷¹ Op. cit, p. 73-74. L’individu qui est un monde”.

consciência que estava em unidade imediata com sua essência, com seus costumes, tornou imprescindível uma alienação (*Entfremdung* – p. 264, no orig.) de si. Isso ocorre porque o mundo externo é o negativo da consciência-de-si, e ele é a essência espiritual e a interseção do ser e da individualidade. O ser-aí do mundo é “obra” da consciência-de-si, mas é também uma efetividade imediata e presente, assim como estranha (*fremde*, p. 264, no orig.), que não o reconhece. A consciência se desfaz de sua personalidade e se aliena para fazer um outro mundo, e conquistá-lo. Sem essa alienação da personalidade, o Si não terá substância, ele será um “joguete daqueles elementos tumultuosos”³⁷² (FE, § 484), um elemento importante quando se trata de uma alienação que afasta o próprio indivíduo de si mesmo e que lhe faz tornar-se instrumento (brinquedo; *Spiel*, p. 265, no orig.) de algum governo, da mídia consumista, ou de alguém, como Arendt explicou. Em Hegel, esse processo pertence ao momento em que a consciência precisa ampliar sua racionalidade: ela precisa alienar-se para trazer, de certa forma, o mundo externo (o mundo da cultura, em sentido amplo) para dentro de si, para que ele não lhe seja estranho.

A alienação, na cultura, gera dois mundos. O primeiro é o da efetividade, no qual o espírito constrói um mundo da pura consciência, subdividindo-se em político, por meio do Estado, e econômico, o espaço da riqueza que confere honras a quem a possui, configurando-se como uma alienação na alienação, com a conseqüente queda, permanência, e portando, perda no vazio. O segundo é o da distinção entre o bem e o mal, podendo ser baseado na razão (Iluminismo) ou na fé (religião). Essa alienação “produz o mundo cultural” por meio da alienação da personalidade, mas que não se reconhece, pois o mundo é algo estranho. Ela é a consciência que captou o conceito, sendo uma pura inteligência. Nesse sentido, o Si apreendeu o si mesmo, a cultura, e passa a conceituar tudo, suprimindo a objetividade e transformando o “em-si” em “para-si”, um abstrato exposto em forma de fé, ao que o Iluminismo se opõe (cf. FE, § 486). Na cultura, como ocorrem divergências, o conceito de si do espírito se opõe ao Espírito Efetivo. O resultado será o saber absoluto, por meio de uma filosofia com história dentro da História, pois é filosofia de tempos novos. Enquanto o espírito não for verdadeiro, substantivo e objetivo, sendo ainda uma visão

³⁷² Os “elementos tumultuosos” são aqueles oriundos da violência do direito e que desessencializam a consciência de si.

moral de mundo, ele está em uma situação que deverá ser superada através da eticidade, pois a dialética continua a se fazer presente.

Explicita-se, pelo exposto, que Hegel se posiciona contra o pensar representativo em prol da superação da dicotomia sujeito-objeto por meio do pensar conceitual: a *Ciência da lógica* e a *Fenomenologia do espírito* o evidenciam. Interessante também é realçar que o espírito não avança sem dor, sofrimento e sacrifício internos, que nem sempre vêm à luz de forma pura ao mundo externo, apenas por meio de suas conseqüências. A consciência pode, por medo, permanecer na alienação. Dentro dela mesma, porém, surge o impulso aos novos movimentos dialéticos. Pode-se enfatizar, inclusive, que ele aponta para a necessidade da busca de liberdade para o ser humano por meio da ação perpassada pela consciência que contém a si mesma e o mundo.

Quanto à alienação, em Hegel, ela é “normal” enquanto participante do processo de instauração do Espírito. Nesse sentido, a consciência se exterioriza, se defronta com o outro, suprassume o momento do “negativo”, reforçando-se e superando o momento anterior, sendo que, por meio dele, progride. Para Arendt, que prioriza a política, o indivíduo passa a ser o elemento central, não se envolvendo em temáticas que envolvam o desenvolvimento da Humanidade, em etapas.³⁷³ Em sentido político, há a necessidade de satisfação dos pré-requisitos para a participação do espaço público; da pluralidade para vencer o solipsismo e o individualismo; a preocupação com o mundo, construindo, assim, uma realidade humana compartilhada.

³⁷³ Arendt, segundo Ricoeur (op. cit., p. 135), desconsiderou a Filosofia da História porque os sujeitos não são os cidadãos, mas a espécie humana, ficando presa a uma filosofia da natureza orientada para o futuro da espécie humana. Além disso, sem essa tarefa, Arendt não precisa responder às Filosofias da História de Vico, Hegel e Marx.

IV – Considerações sobre a estética e a política

Embora tudo enquanto vive esteja sujeito à destruição do tempo, o processo de corrupção é ao mesmo tempo um processo de cristalização; de que no fundo do mar, onde se afunda e se dissolve o que outrora viveu, certas coisas sofrem uma transmutação e sobrevivem sob novas formas e configurações cristalizadas que permanecem inunes aos elementos, como se apenas esperassem pelo pescador de pérolas que um dia virá buscá-las para as devolver ao mundo dos vivos – como “fragmentos de pensamento”, como “insólitos tesouros”, e até como imperecíveis *Urphänomene* (HS, 238).³⁷⁴

Arendt privilegiou o juízo de gosto como possibilidade para aprimorar o juízo político, pois quando ela passou do mal banal para o pensamento, que é a base para o julgar, ela “começou a apresentar sua descrição de como o não-pensar evita o julgamento e bloqueia a capacidade que todos temos de dizer ‘isso está certo’ ou ‘isso está errado’”, afirma Young-Bruhel.³⁷⁵ E distinguir o certo do errado não demanda um juízo moral,³⁷⁶ de bem ou de mal, mas de apreciação. O juízo estético trata de particulares, por isso não é um juízo moral. O juízo moral é dedutivo e expede mandamentos: “Faça!”, “Não faça!”. O juízo estético, por seu turno, origina-se de uma satisfação (prazer) particular, por ser um juízo de gosto. O gosto é a capacidade para avaliar um sentimento do sujeito em relação a um objeto, podendo gerar, por isso, uma reflexão.³⁷⁷ E essa é indispensável para o julgar e para a liberdade³⁷⁸, condições para a política. Em outros termos, há um nexos entre o juízo e o belo: segundo Arendt (LK, 41), a felicidade (ou a harmonia entre corpo e alma) não é possível para os seres humanos, com exceção da beleza, que causa um prazer desinteressado, levando ao sentimento de dignidade humana (análogo à “lei moral dentro de mim”, de Kant).

³⁷⁴ *Urphänomene* é o fenômeno primeiro, tendo em vista que o prefixo “Ur” reporta ao primitivo, àquilo que remonta às origens. Em HS, 190, ela o traduz por “fenômeno arquetipo, uma coisa concreta descortinável no mundo das aparências, na qual a ‘significação’ (*Bedeutung*, a mais goetheana das palavras (...)) coincidiria com a aparência, a palavra com a coisa, a idéia com a experiência”.

³⁷⁵ E. YOUNG-BRUHEL, *Por Amor ao Mundo* - a vida e a obra de Hannah Arendt, p. 328.

³⁷⁶ Na KrP, o respeito origina-se da lei moral, e tem a liberdade como causalidade. A liberdade pertence ao sujeito enquanto supra-sensível. A determinação da vontade é deduzida da liberdade, mas não é um conhecimento (cfe. KU, § 12). A beleza serve como modelo para os juízos morais (KU, § 16).

³⁷⁷ Segundo Kant (KU, p. 55), o “gosto é a faculdade de ajuizamento de um objeto ou de um modo de representação mediante uma complacência ou descomplacência independente de todo interesse”.

³⁷⁸ A liberdade é considerada por ela como sendo o valor mais alto e universal (Cfe. CC, 273).

Para Arendt (LK, 13-14), é difícil tratar do tema sobre “Kant e a política”, pois a única obra em que ele tratou mais diretamente a questão foi *n’À paz perpétua*, e, mesmo assim, ele preferiu tratar da Filosofia da História (junto à Filosofia da Natureza) do que da Filosofia Política, o que ela não fará, pois, para ela, o sujeito da História é o cidadão e não a espécie humana. Por isso, ela buscou na “primeira parte da Crítica do Juízo, de Kant, que contém, enquanto ‘Crítica do Juízo Estético’, talvez o maior e mais original aspecto da Filosofia Política de Kant” (CC, 273)³⁷⁹, que ele não explicitou, mas que ela o fará, mesmo indo “além da interpretação de Kant, [mas] ainda permaneceremos no espírito (spirit) de Kant”, escreveu ela (LK, 46). Sua opção se baseia na concepção de que “o gosto julga o mundo em sua aparência e temporalidade” (CC, 277), como ocorre no juízo político.

A estética, aliando a sensibilidade com as faculdades da mente, participa do juízo, em especial do juízo político, acrescentando-lhe um componente qualitativamente distinto daqueles fornecidos pelos juízos lógicos, teóricos ou mesmo éticos. O gosto relaciona-se ao prazer, e o aprazimento mais completo é aquele que ocorre sem interesse pela posse do objeto, sendo expresso pela beleza. Para captar a beleza, é preciso que o ser humano detenha sua atenção ao objeto, observando-o, emitindo um parecer (“apraz”, “não apraz”), enfim, portando-se como espectador (cfe. CC, 267-8). Com isso, ele se torna “cultivado”, podendo distinguir, avaliar e expressar sua opinião sobre o mundo, seus produtos, seus assuntos. O contrário é o cuidado com a vida biológica e com o trabalho (Cfe. CC 272-273). A atividade do gosto discrimina, seleciona, organiza, obtendo assim, uma “consciência-de-qualidade” (CC, 278), pois decide entre categorias diversas. A sociedade de massa, por exemplo, é quantitativa, isto é, precisa saciar suas necessidades, por isso consome independente da qualidade, pois não discrimina, não demarca o melhor e o pior, apenas “gasta” aquilo que toca, exigindo a substituição imediata, e alterando o produto para agradar, para não se tornar monótono.

³⁷⁹ ARENDT prioriza o juízo de gosto puro ao juízo estético teleológico porque valoriza o instante *sui generis* que o primeiro causa. Para Macedo (LK, p. 118-119), ela enfatiza o desinteresse e a liberdade presentes no juízo de gosto puro com vistas à política. Arendt prefere a doutrina (política) não escrita de Kant, do que a escrita. Para Beiner (p. 196), Arendt não busca em Kant uma faculdade de julgar política (pois ela não existe), pois o julgar é um só, seja no crítico de arte, no artista, no historiador, por exemplo.

1) O juízo enquanto “mediador”

Para Arendt, o juízo estético possibilita uma “mediação” (LK, 49), tanto entre a teoria e a prática, como entre o mundo interno e o externo, pois em política, diferentemente da moral, a teoria relaciona-se à contemplação, e a prática, à ação (LK, 84). Quando a prática está ligada às máximas e ao comando, ela é moral.³⁸⁰ O juízo de gosto puro é estético, e permite a “quebra” de lógicas estabelecidas, com políticas culturais perversas que se estendem ao cotidiano. O juízo de gosto³⁸¹ expostos por Kant porta a possibilidade de suspender os conceitos, os desejos, permitindo uma alteração qualitativa na forma de sentir e de pensar o mundo e os seus elementos. No instante de ocorrência deste juízo abre-se a possibilidade do surgimento do novo, do diferente, pois o espontâneo sobrevém e deixa restos. O vestígio, deixado pelo gosto puro, permite a avaliação de qualquer tema sob as perspectivas mais variadas, mais amplas e mais inusitadas, e essa avaliação pode se voltar ao político.

O gosto ou gustação, enquanto sentido físico, permite que objeto afete o indivíduo direta, pessoal e interiormente, pois ele ocorre de forma completa e única, ao relacionar-se ao particular percebido. Ele, enquanto corporal, não gera disputa, pois cada um sente subjetivamente, e o resultado é satisfatório ou não para ele. O mesmo ocorre com o sentido empírico do olfato, que não se presta à representação, à recordação, entretanto, ele manifesta discernimento. O gosto, entendido como faculdade do espírito, tem um funcionamento análogo à gustação e ao olfato, pois versa sobre o particular, gerando uma disputa interna, e o faz através da imaginação³⁸², que apresenta o objeto às faculdades do

³⁸⁰ O juízo, em Arendt, não pertence à razão prática, cfe. LK, 22-23.

³⁸¹ O gosto puro, em Kant, é aquele independente da existência ou posse do objeto (“desinteresse”), assim como da elaboração de conceitos sobre ele, sendo, por isso, subjetivo, pois ocorre no sujeito e no momento da relação com o objeto, a partir do sentimento de beleza sentido pelo sujeito. Ou seja, o gosto liga a intuição sensível ao entendimento através da faculdade de imaginação, apenas ligado longinquamente à razão. K. Rosenfield (*Estética*, p. 33) afirma que, para Kant, a terceira crítica (KU) era a pedra que sustentava o arco que compreendia cada uma das outras críticas (KrV e KrP). Na p. 34, ela afirma que a faculdade de julgar é a “mediadora” entre o entendimento e a razão; na p. 30, ela relaciona o juízo com a liberdade; e nas p. 31-32, ela trata sobre a comunicação.

³⁸² No belo ocorre um prazer imediato que cultiva “certa liberalidade da maneira de pensar, isto é independência da complacência do simples gozo dos sentidos, ainda assim a liberdade é representada antes no *jogo* do que sob uma *ocupação* legal, a qual constitui o autêntico caráter da moralidade do homem” (KU, Obs. 116-117, p. 115, com grifo do autor). Na ocupação legal (e moral), a imaginação relaciona-se com a razão. No jogo, porém, a imaginação não é submissa nem à razão, nem ao entendimento. No juízo, a “conformidade a

espírito, resultando em uma aprovação ou desaprovação, e como isso não ocorre imediatamente, há a reflexão. Como o objeto não causa uma representação direta, como na visão, na audição e no tato, que são objetivos (cfe. LK, 84), a imaginação precisa torná-lo presente ao espírito, ocasionando a distância necessária para julgar reflexivamente, e com imparcialidade.

O gosto é um sentimento privado, subjetivo e não comunicável. Porém, a partir da imaginação e do *sensus communis*, duas operações do espírito, é possível a imparcialidade para julgar. A reflexão é um re-pensar, e seu critério é a comunicabilidade e a publicidade, e a regra é fornecida pelo senso comum (cfe. LK, 84 e 89). No gosto, o egoísmo é superado em nome dos outros, isto é, pela intersubjetividade: é preciso verificar a coerência do pensamento, com a finalidade lógica e ética de não se contradizer, o que ocorre pelo exame livre e aberto (Cfe. LK, 50 e 52). Em Kant, a publicidade é o critério para viver com os outros, mesmo que seja apenas virtualmente, representando os outros por meio da imaginação (“mentalidade alargada”). O contrário seria um “senso privado”, “fechado” na insanidade, na experiência privada, ou em seus interesses³⁸³, e sem comunicação com os outros. A publicidade é livre se há o uso público da razão, em um “palco”, o mundo, e se baseia em princípios políticos, o da pluralidade e o da igualdade.

A igualdade funda-se na cognição humana, em que os sentidos são valorizados (como na KrV de Kant), e na tarefa de avaliar, pois o prazer é possível ao homem comum, com bom senso e que reflita, entende Arendt (LK, 38-39). E como cada ser humano está apto (possui sensibilidade e as faculdades do espírito) para a vida pública, as questões estão “abertas” à discussão e ao debate, o que aproxima a estética e a política, pois uma decisão é tomada, e apesar da subjetividade do sujeito, o mundo é objetivo, é o mesmo para todos. A sociabilidade surge, então, da interdependência humana (a Terra é um globo, não é possível viver sozinho, havendo então uma comunidade), advindo a idéia de humanidade. Segundo Arendt (LK, 96), “é em virtude dessa idéia de humanidade presente em cada ser humano único que os homens são humanos, e podem ser chamados de civilizados ou humanos à

fins estética é a conformidade às leis da faculdade do juízo em sua liberdade” (idem, p. 117), e a imaginação desempenha um papel autônomo e em igualdade de importância em relação ao entendimento.

³⁸³ Por exemplo: “os maus pensamentos são secretos” (LK, 27); e as “máximas da conveniência política” (no caso de uma revolta) são ocultos, e perderiam seu objetivo se fossem divulgadas (LK, 64).

medida em que essa idéia torna-se o princípio não apenas de seus juízos, mas de suas ações”.

Como “só o homem pode *expressar* a alteridade e a individualidade, só ele pode se distinguir de si próprio e se comunicar a *si próprio*, e não somente comunicar qualquer coisa”, escreveu Arendt (EF, 21, com grifo da autora)³⁸⁴, a publicidade é possível. E em público, ocorre o louvor ou a vergonha, que podem ser comparados com a beleza e a repugnância.³⁸⁵ Com a necessidade de aparecer para os outros, ouvindo e falando, o gosto torna-se essencial, pois ele ensina os “limites” (Cfe. CC, 279), isto é, a controlar o amor ou o ódio imoderado, o desejo de posse, eliminando os excessos, distinguindo o essencial do acessório, expondo o caráter pessoal do indivíduo. Ou seja, em público aparece a cultura³⁸⁶ que a personalidade singular e única daquele que julga possui, distinguindo-o dos outros, e demonstrando o autêntico significado do humano. Sem a cultura haveria a simples satisfação animal (cfe. LK, 36).

Um espírito cultivado é indispensável à vivência política porque é uma atitude de preservar o humano e o seu entorno, admirando-o e cuidando-o. Também se pode entender esse “humanismo” como sendo o “árbitro” e o mediador entre a vida política e o trabalho. Além disso, ele permite elevar-se acima dos conflitos pessoais e grupais, pois a liberdade está acima das especialidades e do “filisteísmo”, o que é possível a partir do exercício do gosto. A pessoa culta é aquela que sabe escolher: o exemplo é a opção pelo pensamento platônico, pois ele é uma melhor companhia que seus opositores (cfe. CC, 281). Para eleger é necessário que haja limites, discriminação, avaliação, e liberdade. Quando há liberdade, qualquer um pode sobrepujar os interesses menores em prol dos maiores. A pessoa cultivada é distinta dos outros enquanto ser que pensa, quer, julga e age, mas o faz por si

³⁸⁴ Seul l’homme peut *exprimer* l’altérité et l’individualité, lui seul peut se distinguer lui-même et se communiquer *lui-même*, et pas seulement communiquer (com grifo da autora).

³⁸⁵ Para Arendt, o repugnante, e não o feio, é o contrário do belo (cfe. LK, 86-87). Segundo Beiner (p. 151), Arendt, a partir de Kant, percebera o caráter público da beleza e da pertinência da relação entre o público e as coisas belas.

³⁸⁶ Arendt, para tratar da política, precisa pensar no indivíduo que irá compor a esfera pública junto aos seus semelhantes. Em outros termos, o ser humano nasce com os atributos similares aos outros seres vivos, com iguais necessidades biológicas, pois essa é a natureza humana. Cabe à esfera pré-política da casa, da família, da escola, o cuidado, a proteção e o preparo para que ele possa adentrar no domínio público, compartilhado com os semelhantes. Um “preparo” (*Paidéia, Bildung*, formação) é imprescindível, tanto no tocante à história, à tradição de pensamento, à moralidade (regramentos) quanto ao posicionar-se no ambiente político (o portar-se, o ouvir, o falar) visando ao julgar, ao decidir e ao agir. Esse conjunto de aptidões ela chama de *cultura animi*.

próprio, por decisão consciente e responsável, respeitando o outro por ser possuidor das mesmas capacidades, e por isso pode se tornar exemplar. Arendt explica, ainda,³⁸⁷ que a *cultura animi* relaciona-se à *clementia* latina e à *philantropia* grega, e não à *gravitas* romana. Com isso ela mostra que a civilidade relaciona-se ao prazer não interessado, assim como com a calma, a despreocupação para com os temas imediatos (sobrevivência, finanças, por exemplo), e a liberdade. Esses elementos, na construção teórica da autora, são imprescindíveis à vida política.

Arendt afirmou que a “cultura e [a] política (...) pertencem à mesma categoria porque não é o conhecimento ou a verdade que está em jogo, mas sim o julgamento e a decisão” (CC, 277), apontando para uma estreita relação entre o juízo estético e o político, momento em que a opinião tem mais relevância do que a verdade. Além disso, a “cultura indica que arte e política não obstante seus conflitos e tensões, se inter-relacionam e até são dependentes (...) o que os liga é serem fenômenos do mundo público”, entende ela (CC, 272). Na esfera pública é preciso “aparecer”, mas também é preciso ouvir, falar, discutir e decidir: ela acredita que “em juízos estéticos, tanto quanto em juízos políticos, toma-se uma decisão (...)” (CC, 276), pois no cultural e no político há a preocupação com o mundo. A decisão, porém, exige o julgar, e esse obriga a entrar na questão do sentido para o humano. Cabe ao julgar a reconciliação com o mundo, com as coisas como elas são. O julgar preserva o particular, não como uma “tendência”, pois ele conserva sua particularidade.

Se, porém, a cultura receber um valor objetivo (monetário ou utilitário, por exemplo), ela se torna vulnerável às variações do mercado, das ideologias, enfim, ela perde os seus principais atributos: “testemunhar” o passado e “comover”³⁸⁸ os seres humanos. Se isso ocorrer, ela não mais portará a possibilidade de contribuir para o espírito em suas atividades. Arendt, nesta perspectiva, entende a estética enquanto independente da história, das ideologias, mas ligada aos sentidos, e às possibilidades geradas pelo sentir. Por

³⁸⁷ CC, nota 17, p. 279.

³⁸⁸ A comoção, em Kant, KU, § 13, relaciona-se ao sublime. Nesse sentido, a comoção é uma sensação produzida pela “inibição momentânea e subsequente efusão mais forte da força vital, [porém, ela] não pertence absolutamente à beleza” (KU, § 14, 43, p. 72). A sublimidade se liga à comoção, mas demanda um outro critério para ajuizar, diferente daquele do gosto. O juízo de gosto puro não possui atrativo, nem comoção, isto é, nenhuma sensação (Cfe. KU, § 14). A comoção, em Arendt, é um sentimento relacionado ao belo.

exemplo, a obra de arte podendo gerar mais impressão do que cálculo, como escreveu Hölderlin³⁸⁹, sendo que este sentir é imprescindível para o julgamento.

No artigo *A crise da cultura*, Arendt demonstra a sua crença na cultura (e a arte nela inclusa) e no sentimento estético dentro dos limites de um “fazer” político, de uma qualidade humana de engendrar relações, de saber agir e escolher, de passar ao ato, isto é, de limitar uma sensibilidade desmedida, e permitir um juízo e uma ação qualificada humanamente. Nesse viés, o indivíduo será um cidadão autônomo se conseguir fazer com que o movimento do espírito passe por ele e retorne porque ele sabe administrar e juntar estética, ética e política, no qual o gosto também pode ser entendido enquanto mediador do reconhecimento (usando uma linguagem hegeliana), pois “capacidade” comum a todos, assim como a racionalidade. A estética, a ética e a política baseiam-se no fato de que a natureza e a cultura, em política referem-se ao bem, que não pode ser individual, mas que exige um agir conjunto, e então, que exista algum tipo de reconhecimento entre os participantes.

Arendt, então, busca manter “vivo” o juízo estético, objetivando que a estética e a arte contribuam para evitar a alienação. Por exemplo, a alienação capitalista da arte, que a torna uma “mercadoria”; o Nazismo, um “instrumento”, o puritanismo, que retirou o desinteresse. A arte pode auxiliar a romper com o automático, pois ela pode mostrar algo de fundamental, mas sem cair em um hedonismo, ou na hiper-sensibilidade, e com a possibilidade de conectar o íntimo com o universal através dos movimentos do espírito. Essa harmonia leva ao sentimento de dignidade humana, que se relaciona à vida, à racionalidade, e também à participação em um espaço comum, assim como ao comunicar-se e ao entender-se.

O reconhecimento, em relação ao outro e ao mundo externo, é fundamental, seja para a apreciação do belo, seja para a vida política, pois somente é possível conversar e concordar com alguém considerado apto para tal, reconhecido como competente para o diálogo, para a discussão, e para um acordo. E a cultura colabora ao permitir uma “abertura de espírito” (cfe. TC, 172), possibilitando uma outra forma de sentir e de viver, e com isso, de pensar, julgar e agir. O humanista é uma espécie de “amigo” do homem, e a amizade

³⁸⁹ F. HÖLDERLIN, Observações sobre Édipo e Antígona; K. Rosenfield (trad.), *Antígona* – de Sófocles à Hölderlin, p. 385. Ainda para esse autor, a beleza e o favor inspiram uma gratidão que pode assemelhar-se à abertura que a amizade requer, e que em política torna-se importante.

permite o diálogo entre iguais, e a busca de concordância, que a política sequer. A condição para haver humanidade é o pertencimento a um grupo, e nele deve haver amizade (cfe. TC, 246-247). Segundo Arendt, as qualidades humanas imprescindíveis são a humanidade, os bons modos, a ausência de pré-juízos, a revolta contra a injustiça. O oposto é a “barbárie”, a inumanidade, a avareza, o servilismo e a ambição (cfe. TC, 167). É interessante notar que as qualidades, ou virtudes, não são sinônimos de sentimentos. Para Arendt,³⁹⁰ “os sentimentos são ameaçadores na vida política”, ao não permitirem o afastamento de si próprio em prol das causas em questão, por um lado, e por não abrir espaço para o outro ser humano, por outro. Os desejos pessoais apresentam o ser como individual e com preocupações egoístas, porque interiores e subjetivas, e não políticas. As questões políticas são aquelas que dizem respeito ao contexto em que todos vivem, o meio ambiente, a água, a violência, o saneamento, por exemplo, e não às querelas e questões pessoais, que podem e devem ser resolvidos no mundo privado.

A racionalidade, como fundamento da noção de humanidade, pode unir os homens e fazer com que eles se respeitem. A razão, enquanto capacidade inata, é o instrumento para o descobrimento do humano, entende Arendt (cfe. TC, 19). A razão permite ao ser humano ir além do seu ser natural, mas ele precisa de aprendizagens, de exercícios, ampliando as capacidades humanas, escreveu Kant (IHC, A 388-389). O humano precisa tornar-se um “valor-fonte”, e a formação deve estar ligada à tolerância, à autonomia da razão, ao incentivo de que os espíritos pensam por si mesmos, com liberdade para refletir, escreveu Arendt em *A tradição oculta*. A educação, por ela apregoada, não se limita àquela da educação formal, pois inclui a família, o esporte, a cultura, entre outros.

Arendt estava ciente de que uma supervalorização da razão, ou uma interpretação ingênua do Iluminismo, ou ainda uma importância exagerada na educação formal pode levar a uma ilusão sobre o poder e os limites racionais, com resultados de hiper-vazio, isto é, de impossibilidade de percepção da ficcionalidade do ficcional, o qual passa a ser considerado como sendo a realidade, como aconteceu no Nazismo. As pessoas não podem se tornar “presas fáceis” aos regimes de governo como os totalitários, e à prática do mal banal sob aparentes argumentos lógicos, e racionalmente coerentes. Ela confia na

³⁹⁰ TC, 169. Les sentiments sont dangereux dans la vie politique. Nessa temática, Hegel escreveu : “O anti-humano, o animalesco, consiste em ficar no estágio do sentimento, e em só comunicar-se através do sentimento” (FE, § 69, p. 68).

racionalidade quando aliada ao humanismo. E nesse ela inclui valores que foram eliminados (e até desprezados) pela sociedade de massa, como a amizade, a admiração, o silêncio, a escuta do corpo, mas que não podem ser relegados a um plano secundário da vida, ou tratados como uma atividade “alternativa”, pois eles proporcionam um retorno à harmonia entre o corpo e o espírito, indispensável para uma vida saudável.

A consideração para com o outro aceita que nele há dignidade, que ele merece respeito, pois é reconhecido por portar um valor que não tem preço. Essa possibilidade leva à esperança³⁹¹ de um mundo qualitativamente melhor, pois sem a perda de “certos traços de humanidade que se haviam extinguido na sociedade” (CC, 252), o ser humano pode vivenciar o presente, com vistas ao futuro, com expectativa de uma vida verdadeiramente humana. O contrário leva ao desespero, que pode ocasionar a desvalorização da própria existência, a apatia ou até a doença. Ou seja, a perda da esperança ocasiona a necessidade de fraternidade, que é apolítica, segundo Arendt (cfe. HS, 22), pois a igualdade provém de uma situação negativa que é compartilhada (o desabrigo por uma enchente, por exemplo). Em política, não deve haver fraternidade, mas amizade. A igualdade, associada à amizade, possibilita a obtenção de um acordo nas opiniões motivadas pelo respeito ao outro, sem submissão, mas por um ato livre, pela vontade de concordar e de conviver com o outro ser humano.

A liberdade, indispensável em política, surge, no estético, a partir do livre jogo da mente, sem funcionamento obrigatório ou mecânico, sem constrangimentos. Isto é, há a reunificação entre o corpo e o espírito a partir de um objeto do mundo sensível. A liberdade permite atingir o mútuo reconhecimento, e a idealização de uma “reconciliação social” pela possibilidade de mediar, harmonizar os conflitos por meio da razão ética.³⁹²

2) O juízo ético

Em princípio, pode-se afirmar que o juízo determinante, na moral (escrita ou não), parece não ser portador de problemas. E cotidianamente, a moral parece ser suficiente. É inegável que as leis positivas têm de ser respeitadas, pois “do ponto de vista da norma e do

³⁹¹ Cfe. K. ROSENFELD, *Antígona* – de Sófocles à Hölderlin, p. 123.

³⁹² Cf. CC, 73-75, 79 e 97.

conceito de liberdade, não há separação entre moral e direito”.³⁹³ E a sociabilidade, com base na racionalidade, demanda que haja regramentos, limites entre o que pode ser feito e o que deve ser evitado, e as punições que se fizerem necessárias. O gosto, todavia, complementa o conceito racional de obrigação, pois busca uma justificação fora de si próprio, na pluralidade e na comunidade, isto é, na efetivação do direito, baseado na potencial comunicação e concordância com os outros, pois no humano há uma predisposição moral para a vida em um “estado de direito”.³⁹⁴

Cada ser humano tem interesse em viver organizadamente, com normas que são obedecidas, e isso para o bem-estar comum. As leis que os seres humanos elaboram (positivas) precisam ser obedecidas pelo bem de todos. A sociabilidade, então, baseia-se na racionalidade, entendida como ponto de interseção, e base na obtenção da concordância. O gosto pode, então, complementar o conceito racional de obrigação, pois busca uma justificação objetiva que permite a superação das subjetividades pela participação em comum, no mundo. Individualmente, o cidadão precisa se colocar sob a legislação por decisão própria, por vontade livre. Em contrapartida, se ele estiver passivo, “anestesiado”, nos termos de Arendt se referindo a Eichmann, em uma situação em que ele não pensa sobre o que faz, há a alienação, e o que pertencer ao mundo externo, como os outros seres, a lei, não serão reconhecidos, não lhe permitindo tornar-se um cidadão, um membro componente de um grupo político em um mundo público. O “mundo do direito, logo da liberdade, constitui uma ‘segunda natureza’ ([CL]§ 4)”³⁹⁵ para o indivíduo, no qual há a liberdade política, com a compreensão de que tais regramentos são necessários para a boa convivência dos seres em sociedade.

Arendt, nessa perspectiva, assevera que o ser humano em sociedade tem deveres: de fazer e de obedecer as leis elaboradas pelos homens e não por algo alheio e incognoscível,

³⁹³ V. ROHDEN, Sociabilidade legal e uma ligação entre direito e humanidade na 3ª crítica de Kant, *Analytica* op. cit., p. 102.

³⁹⁴ Essa questão também é central, em Hegel. Para D. Rosenfield (*Política e liberdade em Hegel*, p. 33), “a questão que preocupa Hegel é a de apreender a lógica imanente de qualquer conteúdo político (...) [pois] o que está em questão é a produção de uma positividade reflexiva, onde a lógica formal do entendimento esteja de acordo com a racionalidade de seu conteúdo”. Ou seja, Hegel busca englobar o formal e o conteúdo do político de maneira que o pensado se torne efetuado (efetivo) na realidade, o que só será possível com liberdade, em uma sociedade que funciona com bases racionais eficazes. Nesse sentido, as leis, os regramentos, devem sempre ser sugeridos e elaborados pela comunidade que o gerou como se cada indivíduo tivesse ele próprio constituído tais ordenamentos jurídicos, e se sentisse com a mesma propensão de organizar a comunidade e de mantê-la ordenada como no momento da criação da legislação.

³⁹⁵ D. L. ROSENFELD, op. cit., p. 34.

tornando-se, assim, cidadão.³⁹⁶ Se assim não ocorrer, a sociedade, as leis, ou qualquer regramento, tornar-se-ão estranhos, parecendo como se o mundo prescindisse dos humanos, como se cada ser obedecesse apenas aos regramentos naturais, ou seja, que a normalidade ocorreria mesmo sem a existência dele. As ações humanas, assim, se tornariam “insanas” e destrutivas ao mundo humano (Cfe. TC, 113), tornando-o um “teatro de marionetes”. Com isso, a humanidade ficaria desumanizada: as pessoas interessadas em responsabilizar-se pelo mundo seriam transformadas em animais que, como tal, poderiam ser utilizados, pois, a existência de instituições que funcionam sem humanidade as torna “monstros”, devorando nações e países, tornando as autênticas ações em acontecimentos irracionais e contrários ao que é habitual e aceito, como ocorreu no Nazismo (Cfe. TC 128).

O ser humano não apenas é social, mas sociável, pois ele é capaz de impor-se regramentos pela razão, dentre elas, a de se conter para conviver melhor. A racionalidade é idêntica à sociabilidade: “pela capacidade de obrigar-se, responsabilizar-se, ser cidadão, o homem tem condições de vida coletiva”, afirma Rohden.³⁹⁷ Nesse sentido, viver conforme a moralidade (e o direito) significa possuir a capacidade de agir segundo regras e princípios de coexistência. O direito, então, passa a ser a condição de possibilidade da sociedade,³⁹⁸ com a veracidade como instrumento da sociabilidade. Essa veracidade é tanto interna, como coerência consigo mesmo, quanto externa, na manutenção de promessas e dos compromissos assumidos. O estético, nesse viés, leva ao ético porque ajuda a discernir e a limitar, ou seja, a superar a fixidez moral, e também a sobrepujá-la quando não satisfizer mais a exigência de humanidade.³⁹⁹

A moralidade, baseada apenas no juízo determinante, e atuando sozinho, abre espaços nos quais o mal banal, a mentira a si mesmo, por exemplo, podem ocorrer, mostrando-se insuficiente para que haja uma existência humana plena. O juízo determinante, no qual se subsume o particular ao geral conhecido (à regra, por exemplo), precisa associar-se à capacidade para pensar, para julgar e para agir. Em situações particulares, como as ocorridas no Nazismo, torna-se indispensável a flexibilização da

³⁹⁶ TC, 120. Nos termos de Arendt: e não por “puissances secrètes”. Em TC, 197, ela escreveu que o homem não é fruto da natureza, nem de deus, pois ele é homem, ele tem liberdade.

³⁹⁷ V. ROHDEN, Sociabilidade legal e uma ligação entre direito e humanidade na 3ª crítica de Kant, *Analytica*, p. 102. A temática continua na p. 103.

³⁹⁸ Arendt utiliza, para ilustrar o significado das leis, a figura do muro como “protetor”.

³⁹⁹ O tópico sobre a humanidade encontra-se também em LK, 192 e S. M. SCHIO, op. cit., p. 185, 211, 217, 222, 223, 166 e nota 258.

grade de interpretação vigente, julgando de forma ampliada. Dessa forma, “pensar a idéia de humanidade à base do juízo estético corresponde a uma vinculação entre estética e ética”, explica ainda Rohden,⁴⁰⁰ ou seja, o juízo de gosto puro e o juízo reflexivo ligados com a responsabilidade racional, se torna ético. A partir do juízo de gosto é possível discutir sobre ele e pretender a concordância dos outros, o que gera a esperança de chegar a um acordo entre as partes, pois ele envolve uma base conceitual ao ter o entendimento como faculdade que o sustenta.

Como em política o que está em questão é o mundo, a ética refere-se a ele, à responsabilidade de cada ser humano tem com relação ao espaço de convívio em comum. A política, então, demanda uma ética. A ética supera a moral.⁴⁰¹ Segundo Arendt, a moral kantiana exige a harmonia do eu consigo próprio. O princípio de legislação da razão, expresso pelo imperativo categórico, obriga o indivíduo a “pôr o pensamento racional em harmonia consigo mesmo” (CC, 274), afirma ela. Com a ênfase na “obrigação” ocorre um aparente afastamento do humanismo, o que não serve em política, regida pelo princípio de liberdade⁴⁰². Porém, o que ocorre é o contrário: a obrigação relaciona-se com a razão, que comanda, deixando espaço para o entendimento ligado ao conhecimento. O gosto, então, pode ser entendido como “uma faculdade de sensificação de idéias morais” que permite aliar o conceito de humanidade com o de ética a partir do “prazer declarado pelo gosto como válido para a humanidade em geral [e] deriva[do] dessa sensificação de idéias morais”.⁴⁰³ Em outros termos, ser ético causa satisfação.

Os “negócios humanos” (a outra denominação de Arendt para a política) fundam-se na necessidade de diálogo incessante para manter a humanidade,⁴⁰⁴ para resolver os problemas em comum, e para preservar o mundo. Motivo pelo qual “a idéia de moralidade pertence à cultura (...) e culmina na aparência moral que constitui a civilização (somos

⁴⁰⁰ Em V. ROHDEN, Aparências estéticas não enganam – sobre a relação entre o juízo de gosto e conhecimento em Kant, R. DUARTE, Rodrigo (org), *Belo, sublime e Kant*, p. 71.

⁴⁰¹ Em S. M. SCHIO (op. cit.), a distinção entre eticidade e moralidade encontra-se nas p. 217-225.

⁴⁰² A liberdade, na razão prática, é a “liberté comme faculté de se donner a soi même la loi, c’est-à-dire comme *autonomie*, ne fait nullement appel à la ‘mentalité élargie’” (M. R. D’ALLONES, *Le courage de juger*; ARENDT, Hannah. *Juger – sur la philosophie politique de Kant*, p. 229, com grifo da autora). Ou seja, o juízo não legisla, pois não emite ordens, como a vontade, mas indica a melhor escolha.

⁴⁰³ V. ROHDEN, Sociabilidade legal e uma ligação entre direito e humanidade na 3ª crítica de Kant, *Analytica*, p. 98.

⁴⁰⁴ Cfe. HS, 38 e 41

civilizados por toda espécie de boas maneiras e decência societal)”, explica o mesmo autor (idem, p. 106).

O ser humano, entendido como fim em si mesmo e jamais como meio, baliza a existência ética humana. Tanto a moral quanto a ética servem-se da lógica enquanto busca de coerência, mas precisam considerar outras possibilidades, momento em que “o ponto de vista fictício é um importante meio heurístico (...) [pois permite a] comparação com o pensamento dos outros [e] liga-se a todos os âmbitos de ações” (ibidem, p. 102). A tendência humana de vida compartilhada, junto ao “são entendimento”, exige o sentimento moral, pois há a disposição no homem para as idéias práticas (cfe. KU, § 112, p. 112). O dever, no juízo de gosto, é condicional, isto é, ele procura o assentimento de qualquer um porque possui um fundamento comum, a razão, sendo por isso, essencial que a regra seja bem empregada, exigindo a subsunção correta sob a máxima.

A ética, em Arendt, versa sobre a responsabilidade pelo mundo,⁴⁰⁵ em sua totalidade. Para tanto, o humano é um valor central, assim como a tolerância. A tolerância demonstra a aceitação do outro em suas diferenças, sejam religiosas, sejam raciais, ou outras, e está ligada a uma espécie de amizade, entendida essa como “abertura ao mundo”, “como verdadeiro amor à humanidade” (HS, p. 38), que precisa ser aliada com outras qualidades humanas, o bom-humor e à inteligência desinteressada. Isso ocorre porque, às vezes, em caso de conflito, é preciso abrir mão da verdade, ou da própria convicção, em prol da amizade. A amizade, mesmo sendo seletiva, é “o único [fenômeno] em que a verdadeira humanidade pode se evidenciar”, escreveu ela (HS, 22).

Se, entretanto, o humano aparecer em forma de “fraternidade”, isso demonstrará que há opressão. A fraternidade, segundo ela, aparece entre os “povos perseguidos e os grupos escravizados” (idem, 22), porque são iguados, ao possuírem algo em comum, a miséria, por exemplo. E a Revolução Francesa é o exemplo histórico que ela usa: “igualdade, fraternidade e liberdade”, momento em que a fraternidade passou à esfera política mesclada à liberdade e à igualdade (que são políticas) por causa das injustiças sociais, da exploração e da miséria (cfe. ibidem, 23). A tolerância, também, não se confunde com a compaixão. A compaixão é desvantajosa para a humanidade, segundo ela (HS, 24), pois supõe

⁴⁰⁵ Em S. M. SCHIO (op. cit.) esse item é tratado nas p. 225-229.

desigualdade, e, portanto, a inexistência de esfera pública e política. A tolerância, por seu turno é política porque admite as diferenças na igualdade do outro como ser humano.

A tolerância, em Arendt, é considerada uma “verdade eterna” (cfe. TC, 19, 20, 33) e diretamente relacionada com a dignidade humana e com a diversidade (cfe. TC, 28). Ela cita, também, como elemento, para a ética e a política, a paciência, que em política relaciona-se com a perseverança e a assiduidade (cfe. TC, 50). A cidadania, por seu turno, refere-se aos direitos, aos regramentos necessários para a vida em conjunto (TC, 51 e 53). Em ética e política os conceitos de humanidade, de racionalidade, de solidariedade humana, de julgamento livre estão entrelaçados de forma indissolúvel.

Os conceitos de humanidade e de tolerância aparecem juntos na medida em que exigem o desenvolvimento de todas as virtudes humanas, tendo a racionalidade como fundamento básico (cfe. TC, 12 e 20). Para Arendt,⁴⁰⁶ “todo o poder da razão é, de fato, o poder (total) do humano, da *humanitas*. É porque ele é humano que ele tem mais valor do que qualquer forma de ‘posse da verdade’”. E essa é a liberdade da razão, a liberdade de pensar por si próprio, oriunda de uma formação (cfe. TC, 21) integral do ser humano, sem obrigatoriamente ser o resultado de uma “educação” estética, pois apenas ela não é suficiente para a obtenção do espírito cultivado: é preciso uma cultura pluralista e diversificada que não permita a manipulação, de qualquer tipo (estatal, ideológica, ou mesmo cultural).

Se não houver, em ética e política, a igualdade, nada há para discutir, para convencer e persuadir, pois haverá mando e punição. Nesse horizonte, a igualdade entre os homens torna-se semelhante à possibilidade de existência da sociabilidade, e ambas baseiam-se em uma tendência natural do ser humano para viver com seus pares. Pela racionalidade, ele pode pensar, considerar o outro, comunicar-se, e obter o consenso. Nesse horizonte, pode-se afirmar que a “sociabilidade pressupõe liberdade – e este sentimento é prazer. Esta forma de vida originária, que é a vida do *Gemüt*, ele a realiza pela reflexão, em suas dimensões de liberdade e universalidade”.⁴⁰⁷ Isso porque o ser humano possui a inclinação para viver em sociedade, e assim, sentir-se mais humano (cfe. IHC, 25, 4ª. Tese),

⁴⁰⁶ TC, 12. La toute-puissance de la raison est en fait la toute-puissance de l’humain, de l’*humanitas*. C’est précisément parce qu’il est humain a plus de valeur que toute forme de “détention de la vérité”.

⁴⁰⁷ V. ROHDEN, O sentido do termo “Gemüt” em Kant, *Analytica*, p. 75. Esse tema estava presente no pensamento de Aristóteles: Re, p. 144-145: “le plaisir est un mouvement de l’âme, et sa disposition soudaine et sensible dans un état naturel”, assim como no livro I, X, XVIII, 1369 b.

escreveu Kant, apesar de possuir tendências também ao isolamento e ao egoísmo, que serão suplantados pelo humanismo, segundo a acepção arendtiana.

A igualdade entre os homens, e a possibilidade da sociabilidade, baseia-se em uma razão em atividade, em exercício, porém, não pragmática ou utilitária. Pela razão o homem pode passar da rudeza à humanidade; de guiado pelo instinto para a razão; do tutoramento da natureza para o da liberdade. A capacidade do ser humano de encontrar com seu semelhante e considerá-lo como um “igual” só ocorre na política, e inclui a “capacidade de o homem realizar, em sociedade com os outros, a sua própria humanidade, à qual ele é chamado pela sua liberdade”, explica Rohden.⁴⁰⁸ Em contrapartida, se o mundo for pensado em termos de eficiência, de utilidade, haverá aproximação com a fabricação, o que é contrário ao político.

O homem que fabrica pensa em termos de processo, de técnicas, de materiais, de meios e fins, de produtos acabados, o que tornaria o mundo sem significado, pois isso denotaria sua função de uso, e o critério para o julgá-lo seria baseado na utilidade ou na satisfação, como no caso de um objeto criado seja para o conforto, seja para o consumo (Cfe. CC, p. 171 e 169). A instrumentalidade do mundo seria substituída pela instrumentalização, o que contraria verticalmente os princípios da política (cfe. CC, 169-170). A primeira refere-se à possibilidade humana de interagir com o meio, modificando-o, por exemplo. A instrumentalização, ao contrário, se caracteriza pelo uso da natureza como objeto passível de domínio, de apropriação e até de destruição,⁴⁰⁹ o que se estende ao humano.

Na *Crítica do Juízo*, Kant enfatiza a diferença entre o belo e o bom (KU, § 4), sendo que o bom refere-se ao ético, ao moral, ao fim último, pressupondo a razão. O belo, por seu turno, baseia-se na sensação, agradando imediatamente e sem um fim último. O belo também é distinto do agradável. O agradável⁴¹⁰ é um deleite com interesse no objeto, isto é, na existência do objeto, e por isso gera uma inclinação, uma tendência em relação ao

⁴⁰⁸ Sociabilidade legal e uma ligação entre direito e humanidade na 3ª crítica de Kant, *Analytica*, p. 105.

⁴⁰⁹ Para Arendt, nos termos de Taminaux (cfe. HS, 38 e 41 [EF], p. 119), a fabricação demanda *techne*, a ação (*praxis*), valores.

⁴¹⁰ O agradável liga-se, então, à apetição, ao prazer oriundo dos estímulos externos e ligado ao objeto, por isso, deleita, relacionando-se com a inclinação. A inclinação não abre espaço para a liberdade. A liberdade provém da razão, sendo a lei moral um exemplo, decorrendo disso que não há escolha, pois ocorre um mandamento, produzindo uma obrigação, e não uma opção (cf. KU § 5, p. 55).

objeto, seja de posse, seja de uso ou de provimento alimentar, por exemplo. Ele também relaciona o moral com o sublime, oriundo esse da razão em confronto com a natureza.

No sublime a disposição de ânimo se assemelha à disposição para o sentimento moral (Cfe. KU, §116, p. 115), momento em que “a razão tem de fazer violência à sensibilidade” (idem, Obs, 117, p. 115), por meio da imaginação. O sublime é um juízo estético. A incapacidade da imaginação põe à mostra a faculdade ilimitada da razão. Em outros termos, quando o indivíduo percebe algo na natureza que gera uma contradição racional, uma oposição entre a beleza do acontecimento e a reação de oposição imediata que a razão expressa, como uma onda gigantesca; um ciclone, por exemplo, ocorre um sentimento de desprazer. Esse desprazer ativa o “sentimento de (...) destinação supra-sensível [do ser humano]” (ibidem, 98, p. 104), pois ocorre um desnível entre a sensibilidade e a razão, entre o dado da natureza e o fundamento racional. Aquilo que foi vivenciado é de uma amplitude que causa espanto e terror, mas sem qualquer conceito prévio. Após a ocorrência do sublime, a razão toma ciência das conseqüências de tal fato à vida humana, como causadora de mortes, de destruição, por exemplo. Em contrapartida, a razão desdobra esse fato percebendo que ela própria possui uma grandeza semelhante àquela da natureza. Ou seja, de tornar-se geradora de fatos ou objetos que ultrapassam o previsível e o mensurável (a bomba atômica, a exploração da lua, entre outros).

O sublime, então, move o ânimo, e o belo, não, pois o sublime causa um abalo pela atração e repulsão, e o gosto oferece ao ânimo uma disposição conforme a fins para a virtude, pois afasta os interesses que a bloqueiam, e desperta o sentimento de desinteresse, tornando-a propensa (“favorável”). Em outros termos, como o indivíduo passa a ter noção da própria capacidade racional (da “grandeza” interna que ele possui devido à razão), ele passa a ter ciência de que, pela razão, é possível agir como a natureza, e, portanto, de legislar, tanto interna quanto externamente, e por isso ele pode agir moralmente. Segundo a *Crítica do juízo*, é possível o agir moral a partir do “juízo determinante”, que, a partir da regra, subsume o particular em questão, e obtém a conclusão lógica, pois dedutiva, o que, para Arendt, é insuficiente quando de trata de questões públicas e políticas.

O juízo estético aponta para a ética, que trata das questões relativas ao humano e ao pertencimento à humanidade, e, portanto, política. Na política, o campo de escolhas é fluído, pois o humano faz parte do objeto em questão. A distinção entre sujeito e objeto

precisa ser suplantada pela preocupação com o conjunto, sua vida e sua preservação. Nesse sentido, ao invés de perguntar como o ser humano leva o objeto cognoscível para dentro de si, como ocorrera durante a Idade Moderna, a estética, e também Arendt, após os Totalitarismos, questiona as possibilidades de existência de um ser dotado de corpo físico, com sensibilidade e que se insere no contexto (mundo das aparências) como igual aos outros e ao mesmo tempo singular, isto é, como cidadão. No espaço público não há tempo suficiente para longas ou infinitas delimitações, para afastamentos intermináveis, para as demonstrações excessivamente lógicas e racionais: o cidadão tem que chegar apto para participar, para discutir, com o pensamento e o juízo ativos, pois os assuntos, em política, são prementes, demandando atitudes. A cultura e a política, nesse viés, possuem em comum, além do pertencimento e necessidade do espaço público, a possibilidade de ocorrência de situações imprevisíveis. Além disso, ambas permitem o surgimento de recursos espirituais (intuições, memórias, criatividade, por exemplo) inesperados devido a interação entre múltiplos fatores, e da participação de diversos e diferentes seres humanos, o que exclui qualquer conclusão prévia ou dedutiva de seus resultados.

O juízo estético é diferente do juízo moral. O juízo moral, atuando sozinho, gera um ser humano preso aos regramentos, “bitolado” às ordens recebidas, como Eichmann. Nos termos de Arendt (LK, 70):

estes vislumbres do juízo estético e reflexionante não têm conseqüências práticas para a ação. (...) mas essas máximas para a ação não anulam o juízo estético e reflexionante. Em outras palavras: muito embora Kant sempre agisse pela paz, ele conhecia e mantinha em mente o seu juízo. Se ele tivesse agido de acordo com o conhecimento adquirido como espectador, teria sido, em sua própria opinião, um criminoso. Se tivesse esquecido, por causa desse ‘dever moral’, seus vislumbres como espectador, teria se tornado aquilo que tantos homens bons, envolvidos e engajados nos assuntos públicos, tendem a ser – um tolo idealista.

Porém, se houver apenas o juízo estético e reflexionante, não ocorrerá algo, nada de prático será realizado no mundo externo: o juízo não comanda, pois isso é tarefa da vontade. Se o juízo não se externa, ele será “pensamento”, e não um juízo. Ao juízo cabe “ligar” o mundo interno ao externo por meio dos conteúdos ajuizados, isto é, averiguados, delimitados que apontam para soluções possíveis, possibilitando a escolha, enfim, auxiliando na deliberação. Para tanto, ele leva os outros em consideração, discute com eles. Após, o juízo carece do comando da vontade que se torna ação.

O espectador observa o todo e retira o sentido dos fatos, extraindo perspectivas para o futuro em forma de promessas para as gerações futuras, em especial de liberdade e de paz⁴¹¹. A Revolução Francesa (cfe LK, 71 e 73) e os jogos olímpicos (LK, 71) são os exemplos de observação atenta e ao mesmo tempo desinteressada, o que poderia apontar para uma primazia do juízo contemplativo (LK, 72). Mas, “em questões práticas, não é decisivo o juízo, mas a vontade, e essa vontade simplesmente segue as máximas da razão”, escreveu ainda ela (LK, 78), mostrando a necessidade de conciliar o julgamento com a decisão e a ação, por meio da comunicação, em que a imaginação, que permite a reflexão, pelo prazer e desprazer, aprimora a deliberação, e qualifica a ação, pois “em política, distintamente da moral, tudo depende da ‘conduta pública’”, afirmou ela (LK, 26).

Em público, a liberdade, além de indispensável, se torna manifesta pelo falar sem constrangimento, pelo agir conforme o deliberado. Como a liberdade surge no estético, a partir do livre jogo da mente, sem funcionamento obrigatório ou mecânico, sem limitações, como ocorre na ação moral comandada pela razão, há a possibilidade de reunificação do corpo com o espírito, a partir de um objeto do mundo sensível. A liberdade permite atingir o mútuo reconhecimento, e a idealização de uma “reconciliação social” pela possibilidade de mediar, de harmonizar os conflitos por meio da razão ética.⁴¹²

3) o juízo político

Arendt relaciona o estético e o político, baseando-se em Kant, porque a política carece dos parâmetros que a estética lhe fornece: o prazer desinteressado, livre e comunicável; os sentimentos que podem “cimentar” as relações sociais (como o favor que permite a abertura para a amizade e a tolerância); o preenchimento de lacunas sociais por meio da “mentalidade alargada”; a posição de espectador que permite uma distância, um espaço para uma apreciação. Não se pode, então, tratar do político sem passar pelo estético porque o juízo estético, em suma, amplia a experiência humana, expandindo as vivências

⁴¹¹ A concepção de paz, em Arendt, aproxima-se à de Kant: “a paz entre as nações, como condição para a unidade da raça humana” (LK, 76).

⁴¹² Cf. CC, 73-75, 79 e 97.

emocionais e morais; extrapolando a cultura imposta; permitindo a ocorrência do novo; expondo paradoxos⁴¹³, enfim, levando ao pensar livre, e com isso, mantendo o humano.

A estética, então, tem a potencialidade de, junto ao juízo e ao humanismo, aprimorar e ao mesmo tempo unificar o ser humano, o seu interior e o exterior. A estética embasa-se no indivíduo em seu contexto, que sobrevive (*labor*), que trabalha, mas que precisa de lazer, de uma ociosidade que seja “produtiva” para a vida da mente. Para Rohden,⁴¹⁴ “o juízo, não sendo interessado, é livre e universal (...) [e ele] funda sua condição de possibilidade na idéia de um sentido comunitário (...) [ele] é uma faculdade de julgamento social”. Isso não significa que a vida íntima não tenha valor, pois ela o tem no domínio privado.⁴¹⁵ Em Arendt, porém, a vida política tem prioridade sobre a vida individual porque é na pluralidade, no espaço da aparência, ouvindo e falando que o humano mantém sua humanidade.

Para ela, o “caminho” para uma vivência humana digna encontra-se na esfera pública e política. A elevação do humano à ética é condicionada pelas relações políticas que se estendem por toda a vida, pois se a vida pública desaparecer, segundo ela, a vida privada ficará sem sustentação, isto é, desprotegida e desregrada, mais próxima da subsistência meramente animal, e assim fadando o humano a desaparecer enquanto humano.

A sociedade técnica e comercial tentou, a partir do séc. XX, demonstrar que não necessita de alguns sentimentos, como o do belo, por exemplo. Para tanto, ela substituiu a contemplação religiosa pela visita (rápida) ao museu; a conversa pelo “papo furado”; o ócio pelo entretenimento; o prazer pela satisfação imediata. Em outros termos, valorizou o

⁴¹³ Um interessante paradoxo é o citado pela própria Arendt, em um texto de 1966 (*Auschwitz em julgamento*, RJ, p. 324-326): uma mulher foi de Miami a Frankfurt para ver o homem (Dr. Lucas) que havia matado sua mãe e seus dois irmãos, em Auschwitz, no ano de 1944: a mãe, pensando que a filha sobreviveria se parecesse mãe de um bebê, vestiu-a para tal. Ao vê-la, o Dr. tirou a criança da moça e devolveu à mãe. Em seguida, os três foram gaseados. Arendt conclui que ela saiu “da sala do tribunal, sem saber que ela, que tinha procurado o assassino de sua família, defrontara-se com o salvador de sua própria vida” (326).

⁴¹⁴ Op. cit., p. 75. Uma concepção similar se encontra em Hegel (FE, § 69), quando esse afirma que “a natureza da humanidade é tender ao consenso com outros, e sua existência reside apenas na comunidade instituída das consciências”. Para Rohden, ainda, “o que promove o sentimento de uma vida universal causa um prazer” (idem). A universalidade faz com que os sentimentos concordem entre si, e ele é a forma de um consenso (ibidem). Segundo Ricoeur (op. cit., p. 132), o gosto ordena os pensamentos para o consenso.

⁴¹⁵ O ser humano possui uma realidade interna, pessoal, a qual é sentida intensamente em alguns momentos, pois nestes, a realidade como que “cai” diretamente sobre o homem, “como algo inteiramente incalculável” (DP, 19). Como exemplos temos a doença, a morte, a culpa, o acaso, pois não podem ser evitados, sequer dissolvidos pelo pensamento ou por sua ausência. É o momento em que cada um toma consciência de sua dependência, dependência de si próprio, do seu próprio ser. Também D. LORIES, op. cit., p. 66-68, 71 e 79.

secundário e eliminou o indispensável. Uma vida autêntica demanda a retomada de conceitos e de práticas caídos em desuso na Modernidade, como o silêncio, a espera, a novidade, o diálogo, o bom-humor, a amizade, a coragem, em especial, mas que não significa um “retorno” ao passado, mas o resgate de experiências importantes para o humano *qua* humano.

a) a “condição humana”

O juízo estético, que não se funda no objeto, e que não acarreta um conhecimento, é um “jogo subjetivo das faculdades do ânimo (imaginação e razão)” (KU, § 99, p. 104). Ele permite o rompimento com um estado de coisas como o engendrado pelo Nazismo. E a cultura, ao ativar a sensibilidade, prepara o indivíduo para o belo e para o sublime, mas sem idéias morais (Cfe. idem, § 111, p. 111). Nesse sentido, não é a cultura que funda o belo ou o sublime no homem, mas a própria natureza humana que o dotou para tal, por meio da sensibilidade e da racionalidade (idem, p. 112). Entretanto, segundo Arendt,⁴¹⁶ é importante não confundir a possibilidade humana de ocorrência de juízos estéticos, natural no ser humano, e a necessidade dele de viver e compartilhar o espaço físico, de conversar, de aparecer para o outro, de ouvir, por exemplo, que deve ser iniciado no domínio privado e pré-político e aperfeiçoado no público, referindo-se, então, à condição humana.

Como a condição humana comporta o viver com os outros seres humanos nesse espaço, isto é, nesse planeta, a pluralidade não pode ser contornada: ela tem que ser vivida, administrada e efetivada, e de uma forma humana, com as semelhanças, as diferenças, os interesses e as discordâncias, e isso é a experiência política. Nesse viés, Arendt pensa na necessidade que o espírito humano tem de ser cultivado (cfe. CC, 265), como o solo, para poder discriminar, delimitar, decidir e atuar. Um espírito exercitado, segundo ela, passa a ter seu gosto expurgado da “barbárie”, ou seja, do ímpeto de resolver os problemas por meio da violência, da força bruta, sem o diálogo: ele é capaz de aproximar-se do outro e conversar, buscando um entendimento racional.

⁴¹⁶ Além de essa afirmação ser recorrente n’A *condição* humana, em TC, 197, Arendt afirma que quando um homem é mais que um simples produto da natureza ele será chamado para responder pelo que os homens fazem no mundo que eles mesmos ajudam a construir, isto é, ele será responsabilizado eticamente.

A natureza não dotou os seres humanos apenas com instintos para viver em grupos como ocorre com os animais, mas também com uma tendência ao convívio com os outros. Essa inclinação para a vida em grupo, entretanto, depende de uma elaboração, seja pela educação formal e informal, seja pelo aperfeiçoamento no convívio com os outros. Além de pertencer à natureza, segundo Arendt, há no homem a condição humana: a existência nesse planeta que leva os seres humanos a estarem próximos, e por isso, a vida na pluralidade é um fato, e geri-la, uma necessidade. Para tanto, é preciso de um espaço para o aparecimento para os outros, para ver e ser visto, falar e ouvir as opiniões, persuadir e aderir aos argumentos, para colocar-se no lugar do outro, o mudar de opinião. O viver em grupo comporta, também, seguir as regras e obedecer as leis, pois são os “mínimos” necessários para compartilhar o mundo. Porém, esses quesitos precisam resultar da própria liberdade⁴¹⁷ humana. Rohden⁴¹⁸ afirma, que “a liberdade, que é princípio do *Gemüt*, manifesta-se através do juízo como uma eleição de vida em comum, uma vida livre e comunicativa como forma máxima de vida do homem”. Para D’Allones,⁴¹⁹ a liberdade supõe a atividade da imaginação, que recebe uma conotação política, em Arendt, devido ao pensar alargado que ela permite.

No mundo externo, público, compartilhado com os outros seres humanos, deve-se buscar a liberdade enquanto política⁴²⁰. Ou nos termos da autora, significa “chamar à existência o que antes não existia, o que não foi dado nem mesmo como um objeto de cognição ou de imaginação e que não poderia, portanto, estritamente falando, ser conhecido” (EP, 198). A liberdade propicia a ampliação da vida comunitária, isto é, política, por meio de experiências tipicamente humanas: o convívio, a conversa, o pensar

⁴¹⁷ O conceito de liberdade, na cotidianidade, abrange um conjunto amplo de definições. Essas incluem as de senso comum, relacionado à libertinagem, à limitação pelo direito do outro; passando pelas formas abstratas de liberdade, como a liberdade de pensamento e de imaginação (“liberdade até no cárcere”); de distinções de ocorrência no mundo interno e não ao mundo externo; a liberdade de escolha (livre arbítrio), até a liberdade política, apregoada por Arendt. Para uma maior explanação sobre o tema, consulte-se S. M. SCHIO, op. cit, p. 114-129 (cap. III, item 2).

⁴¹⁸ O sentido do termo “*Gemüt*” em Kant, *Analytica*, p. 74.

⁴¹⁹ P. 228 e 233. Há uma leitura política do papel da imaginação porque ela desfaz o império das regras, dos códigos (Eichmann, então, não fazia uso da imaginação), mas retendo a coerência formal e a segurança que elas fornecem (p. 234). E, “les hommes sont des êtres politiques parce qu’ils sont au pluriel”

⁴²⁰ Arendt percebeu que o simples estar junto a outras subjetividades não gera a política: “Obviamente nem toda forma de inter-relacionamento humano e nem toda espécie de comunidade se caracteriza pela liberdade. Onde os homens convivem, mas não constituem um organismo político - como, por exemplo, nas comunidades tribais ou na intimidade do lar -, o fator que rege suas ações e sua conduta não é a liberdade, mas as necessidades da vida e a preocupação com sua preservação” (EP, 194-5), porém, ela não se detém nessas questões e centrou-se em seu argumento principal.

alargado, a amizade levando à superação do egocentrismo, e criando “adesão”. A adesão (*pathos*) ocorre por meio da concordância que resulta do falar, sendo uma ampliação do consenso, pois os argumentos discutidos mostraram-se relevantes, possibilitando a decisão e a consecução daquilo que foi conjuntamente acertado. A ação, nesse sentido, jamais poderá resultar da violência, somente de vontades livres: a vida ativa ocorre apenas quando cada membro do conjunto avaliza as deliberações e se compromete com a execução daquilo que foi acertado, e, assim, se responsabiliza.

Para que haja liberdade política, deve haver o espaço público, a liberação das atividades do labor e do trabalho, a pluralidade com igualdade, a comunicação, pois a “liberdade sempre implica em liberdade de divergir”, escreveu Arendt (CR, 190); ou segundo Kant: “tudo o que se pode chamar de liberdade, a saber, a de fazer um *uso público* da razão” (WA, A 483). Para a existência da esfera política são necessários seres humanos livres, racionais e iguais, e o espaço público para o encontro, o diálogo e a ação. E isso diz respeito a cada um, pois “a violação do direito num lugar na Terra se sente em todos os outros”, escreveu Kant, na obra *A Paz Perpétua* (B 46).

Os seres humanos vivem com seus companheiros não apenas por necessidades biológicas, mas porque precisam deles para sentir-se humanos, porque não conseguem viver sozinhos: a Terra é um globo, e não há como viver inteiramente isolado. Além, disso, o “mundo é belo”, e o ser humano porta a capacidade para senti-lo, por isso ele é adequado para a vida humana. O mundo não é uma penitenciária, um lugar para purificar-se, ou para servir de asilo no exílio (cfe. LK, 42). Se as circunstâncias levam as pessoas ao desespero e à desolação, a melhor solução é a resistência, e o meio para isso é o julgar, entende D’Allones⁴²¹.

Viver com os outros é viver na diversidade, o que implica um conceito de humanidade, de pessoas que vivem em uma comunidade, e que possuem o senso comum (*sensus communis*), o sentimento comunitário que é discriminador, e que, sem ele, ocorre o *sensus privatus* (cfe. LK, 82). O senso comum é o sentido que adapta o ser humano para viver com os outros, o que implica a comunicabilidade, o ouvir e o falar, com aptidão para

⁴²¹ p. 226. Ou, nos termos da autora, “*Juger c’est résister à la désolition de l’homme qui a perdu tout à la fois le moi et le monde, la faculté de penser et celle d’éprouver*” (com grifo dela), pois “*la faculté de juger considérée como faculté de l’esprit humain à traiter du particulier, la sociabilité qui n’est pas simplement dépendence à l’égard de nos semblables mais condition même de l’exercice du jugement*” (op. cit., p. 225).

expor os argumentos (*lexis*) que sustentam a opinião. A comunicabilidade é como o gosto (LK, 80-81): o juízo do espectador cria o espaço para o aparecer, o domínio público, onde há críticos e espectadores, subsistindo no ator e no fabricante (cfe. LK, 80-81). O ator e o artista precisam se fazer entender pelos espectadores, o que ocorre na pluralidade, e com o exercício do senso comum. O ator, o espectador e o crítico têm em comum o mundo e a faculdade de julgar. Arendt consegue, valorizando o aparecer e não os fins, ligar o juízo estético ao político, afirmando que há afinidades importantes entre ambos.

b) o “mundo das aparências”

A cultura é feita pelos humanos e para os humanos. Nesse sentido, seus objetos precisam de espaço, seja para aparecer em um mundo comum, seja para permitir a comunicação entre as gerações, ou aos espectadores momentâneos. Então, tanto a cultura quanto a política são fenômenos do mundo público, podendo apenas ser vivenciados por pessoas livres, isto é, por aqueles que têm tempo para dedicar-se a elas.⁴²² Para o convívio que a cultura e a política exigem, é preciso discriminar, limitar-se, julgar e agir, o que interliga a política, a sabedoria e a beleza, em uma espécie de “fronesis”, um “discernimento que julga” (CC, 275) no momento de “compartilhar-o-mundo” (CC, 276). Em outros termos, é necessária uma atitude de “preservar, admirar e cuidar das coisas do mundo” (CC, 280), e para tal é preciso “humanidade”.

A pluralidade baseia-se na comunicabilidade, que é guiada pelo gosto ou pelo julgamento. A comunicabilidade, em Arendt, oscila entre a empiria e a universalidade, pois o assentimento universal é apenas uma idéia: muitas vezes há somente a virtualidade de um mundo comum e dialógico, e a oportunidade uma experiência possível. O julgar, em atividade, não separa o empírico e o *a priori* porque a imaginação os presentifica no espírito. Segundo Arendt,⁴²³ os gregos chamavam a faculdade julgar de *fronesis*, a “perspicácia judicante”, a virtude principal ao homem de estado, em contraposição à

⁴²² Em P. Boyancé (op. cit., p. 126), comentado o humanismo em Cícero, aparece a relação que Arendt também estabeleceu: “leur *otium* et leur *dignitas* dans le service des intérêts publics que sont l’*otium* et la *dignitas* de la cité, chers à tous les bons citoyens”.

⁴²³ E m CC, 275 e nota 14, da mesma p. Também em M. R. D’Allones (p. cit., p. 229-233 e 237). “La faculté de juger – ce qu’ils appelaient l’*phronesis* – n’était pas sans rapport avec l’expérience politique”; e “perspicacité jugeante”. Ainda em D’Allones (nota 41, p. 243), a fronesis possui um sentido intelectual, afetivo e moral. Essa concepção também está presente em R. Beiner (op. cit., p. 151).

sabedoria do filósofo (que busca a verdade), e que lhe permite o aperfeiçoamento da razão prática e do conhecimento de universais, visando à política. A *fronesis* transcende a subjetividade privada, por isso relaciona-se com a persuasão que regula as relações entre os cidadãos, ao possuir um sentido intelectual, afetivo e moral, o que demonstra o viés aristotélico presente nas considerações políticas arendtianas.

A ação política não existe sem a palavra (cfe. EF, 121), pois o contrário é o operar pelo medo da punição, por um impulso externo; ou seja, o poder do agir em conjunto é o oposto da violência. A violência não requer palavras, mas instrumentos, as armas de fogo ou a tortura, por exemplo, e, com ela, ocorre a perda do mundo, isto é, a barbárie.⁴²⁴ Um mundo inumano caracteriza-se pela ausência da conversa e de um espaço comum. A conversa, na vida privada versa sobre os estados subjetivos, sobre preocupações pessoais, e não sobre o mundo, sobre as questões de interesse da comunidade. As questões políticas podem ser expostas, em termos kantianos, da seguinte forma: “ele é um homem, e o que acontece a um homem também me diz respeito” (BS, 38)⁴²⁵. O ambiente humano implica falar do mundo e de si, não enquanto “eu subjetivo, psicológico”, mas enquanto um ser que compartilha o mundo, e que aprende a ouvir, a mudar de concepção, enfim, a ser humano e a considerar o “homem como criatura que merece respeito” (idem). O respeito, de que trata Kant, não é aquele da hierarquia, da obediência cega, mas daquele da humanidade, do ser humano que valoriza o outro porque o concebe como semelhante, independente de posses, cargos ou capacidades.

Como o julgar pode reconciliar o pensamento e o senso comum, o indivíduo e a comunidade, ele é imprescindível. O pensar é o elemento principal na compreensão do mundo político; o julgar, por seu turno, demonstra o pertencimento ao mundo humano como “cidadão do mundo”: “o julgamento supõe um espectador não isolado, mas no meio

⁴²⁴ HS, 23, 36 e 38.

⁴²⁵ Segundo Rohden (Sociabilidade legal e uma ligação entre direito e humanidade na 3ª crítica de Kant, *Analytica*, nota 1, p. 98), Kant foi um humanista à romana, pois o povo romano, ao ser bilíngüe “ampliou” as faculdades do espírito. Por meio da língua eles se ligavam ao modo de pensar dos gregos, e por meio do cultivo do espírito adentravam na *humanitas*. Pelo humanismo, eles aperfeiçoavam a vida política ao acrescer o dever de participação nas coisas do homem no grupo social, que mais tarde denominou-se de “sociabilidade” como obrigação universal, como cosmopolitismo, enquanto uma virtude propriamente humana. Em Kant, isso é expresso de diversas formas. Como exemplo, pode-se citar a preocupação com as gerações vindouras: “uma época não pode coligar-se e conjurar para colocar a seguinte num estado que se deve tornar impossível a ampliação dos seus conhecimentos (sobretudo os mais urgentes), a purificação dos erros e, em geral, o avanço progressivo da ilustração. Isto seria um crime contra a natureza humana” (WA, A 487).

do público, se abastecendo com a opinião dos outros espectadores”, entende Lories.⁴²⁶ O juízo pode, então, ser imparcial e comunicável entre os seres que julgam. Arendt o utiliza para fundamentar a política a partir da necessidade de uma estética, de uma sensibilidade ligada à vida do espírito.

c) o discurso: *lexis, logos, pathos e ethos*

O discurso político porta uma mensagem com intenção deliberada de significar, mas com sentido limitado, pois a linguagem é equívoca. A comunicação dirige-se ao destinatário, e espera dele uma reação e uma ação. O discurso porta a possibilidade de reforçar o impulso à ação. Para tanto, é necessário que ocorra a adesão ao exposto. Se ocorrer o contrário, não haverá ação, apenas um comportamento mecânico, supondo uma razão estratégica, de meios e fins; ou uma obediência com o objetivo de evitar as penalidades, por exemplo; ou ainda, uma atuação visando a um benefício pré-definido.

Uma importante característica da política é a busca de eficiência, ou seja, após a discussão, a deliberação e a decisão deve se seguir a ação, o cumprimento do que fora determinado. Depois de iniciado o agir, ele é ilimitado, indeterminado, irreversível. Os próprios atores não conseguem delimitar os desdobramentos das atitudes em curso, sequer seus resultados. Apesar disso, a responsabilidade pelo agir cabe ao agente (ou agentes), por isso ele precisa atuar por decisão própria, por estar persuadido de que a opção foi posta em curso era a melhor, a mais adequada. Depois de agir, não há como retroceder no tempo (os únicos “remédios” para a ação, segundo Arendt, é o perdão ou a vingança)⁴²⁷.

Nesse sentido, convencer é diferente de persuadir: quem convence dirige o intelecto do outro para um determinado foco, e visando a um fim específico, que nem sempre é claro ao ouvinte. Na persuasão, ao contrário, o indivíduo é levado a observar o tema por diversos ângulos, e fornecer sua aquiescência quando acredita que os argumentos são suficientes para tal. Eles têm em comum a base em argumentos pretensamente racionais, e utilizam uma espécie de descrição que leva a um tipo de visualização da questão por meio da razão argumentativa porque comunicativa. O descrito forma um panorama, ou serve como um

⁴²⁶ Op. cit. (EF), p. 85. Le jugement suppose un spectateur non pas isole mais dans le public, se souciant de l'opinion des autres spectateurs.

⁴²⁷ Cfe. CH, cap. V (A ação), itens 32 e 33 e S. M. SCHIO, op. cit., p. 156-181.

exemplo. Porém, as palavras e as imagens são diferentes. A imagem não consegue ser um signo completo. Ela mostra algo, porém, sem apontar exatamente ao “o quê”, tarefa que cabe ao discurso esclarecer e complementar.

A política demanda um acordo nas ações, e não apenas nas opiniões, pois em Aristóteles (Re, XXXVI), a título de modelo, a realidade é mais relevante do que a opinião, por isso a discussão precisa se tornar efetivação por meio de atitudes. Mas, para que a ação ocorra é necessário buscar um ponto de interseção, de compatibilidade entre a pluralidade humana e a singularidade pessoal, as necessidades imediatas e suas conseqüências futuras. Assim sendo, é preciso algo que faça a mediação entre as diferenças, que una, mesmo que momentaneamente, os cidadãos, em vista da ação. Arendt, nesse sentido, confia na estética sob dois enfoques. No primeiro, o da a cultura que media a vida contemplativa e a ativa, qualificando a ambas, porém por meio de formas laicas, com a opção pelo ócio⁴²⁸. O ócio permite, segundo ela, o pensar de variadas formas, de inventar, de inverter, de modificar, enfim, de experienciar diversamente, e com prazer (ou não), sem preocupação utilitária ou vital (elaborando um *logos*). Na vida ativa, esse exercício ocorre na fala (*lexis*) e na ação (*praxis*), expondo o ser enquanto verdadeiramente humano, sua singularidade, suas características, seu juízo e seu valor. Nesse espaço há lugar para o novo, para o juízo reflexivo, para a ocorrência do juízo de gosto puro, enfim, para a comunicação e o acordo.

No segundo enfoque, pelo discurso político que atinja e mova as emoções dos ouvintes (engendrando um *pathos*). As emoções (por exemplo: a piedade, o medo e a admiração) convêm à preleção porque portam a capacidade de demover os ouvintes, levando-os à adesão ao tema, ou ao seu repúdio. Em outros termos, o juízo estético funciona como um “adesivo social”, que liga estruturas antes distantes: o corpo e a mente; a vida ativa e a contemplativa; a esfera privada e a pública, permitindo um trânsito entre elas que as intensifica e solidifica. Arendt⁴²⁹ o expressou afirmando que ela não acreditava que “pudesse haver qualquer processo de pensar que ocorresse sem uma experiência pessoal”, oriunda da experiência interna (do raciocínio, da memória, por exemplo), ou externa que é

⁴²⁸ O exemplo de ócio, e citado por Arendt, é o do colecionador, baseado em W. Benjamin (Figura 11). Atualmente, no Brasil, a ação voluntária tem se tornado um importante exemplo de ócio produtivo.

⁴²⁹ Arendt afirmou, em entrevista à Gaus: “Je ne crois pas qu’il puisse y avoir quelque processus de pensée que ce soit sans expérience personnelle” (TC, 251).

interiorizada (algo que “toca” porque atinge o humano nela, a pedofilia, o estupro, um desastre natural, entre outros, demonstrando um *ethos*).

A cultura, então, prepara o orador, assim como o auditório, dotando-os de um *logos*, isto é, por tratar de um assunto de conhecimento comum, o orador atrai a atenção e mantém as pessoas interessadas no assunto.⁴³⁰ Nesse horizonte, cada ser humano poderá tornar-se apto para receber uma noção suficiente de conhecimento (cfe. Re, I, 1, XI, 135 a, p. 79), tendo em vista que para deliberar é preciso conhecer o tema amplamente, em especial nas questões que dizem respeito a muitos: nas “deliberações políticas é necessário conhecer os escritos de historiadores, mas tudo isso é de fato da política, mais do que da retórica”, escreveu Aristóteles.⁴³¹ Nessa direção, o debate, para ser útil, não deverá versar sobre a finalidade visada, mas sobre os meios que conduzem a ela, tendo em vista que o “bem”, em sentido amplo, visado pelas ações, deverá ser buscado por ele mesmo.

Com o surgimento de um *pathos*, há a condução da ação política visando a vida ética (*ethos*), que se funda também na conduta ética (*ethos*) do orador, isto é, na confiabilidade que ele transmite pelo seu caráter. Ou seja, o *logos* atua na fala (*lexis*), pois é necessário conhecer o tema, com alguma profundidade para expô-lo e compreendê-lo. O público precisa saber o assunto que está sendo tratado para poder participar da discussão, por isso o tema precisa ser de importância para o grupo, e com isso, intensifica-se ou não a eficácia da dissuasão, pois é preciso saber e compartilhar o contexto da digressão. O *pathos* ocorre quando se estabelece uma ligação entre o falante e o ouvinte, o que permite a adesão dos espectadores.

O *ethos* é necessário para que o objetivo que a mensagem porte tenha valor para os presentes, falante e ouvintes. Para que o discurso seja eficaz, é preciso que o orador angarie a confiança dos ouvintes pelas qualidades que ele parece possuir: o mérito, a honra, a sinceridade, a honestidade. O melhor meio de persuadir é, após a observação dos valores

⁴³⁰ A retórica, segundo Aristóteles, se apóia em fatos que são colocados em deliberação, pois requerem uma discussão racional (Cfe. Re I, II, XII, 1356 b, p. 86-87), mas sem solução técnica, isto é, prévia ou automática, contendo várias soluções possíveis, e passíveis de escolha (idem, I, II, XII, 1357 a, p. 87; e XIII), porque contingentes (idem, XIV). O orador deve obter a disposição do auditório, pelo próprio discurso (ibidem, I, II, III, 1356 a, p. 83), o que será obtido por meio das explicações. Nesse sentido, “la rhétorique est la faculté de considérer, pour chaque question, ce qui peut être propre à persuader” (ibidem, livro I, cap. II, I, 1355 b, p. 83).

⁴³¹ livro I, cap. IV, XIII, 1360 a. Les délibérations politiques, il est utile de connaître les écrits des historiens; mais tout cela est le fait de la politique, plutôt que de la rhétorique”.

morais da comunidade, adaptar a linguagem para que os argumentos sejam compreendidos e a cultura em que se inserem seja respeitada (cfe. Re, livro I, cap. VIII, VI, 1366 a). São os valores que irão embasar e revelar os princípios que guiaram a ação. Em política, a idéia central deve “encarnar-se” intimamente em cada cidadão, como algo “concreto”, pois ela carrega consigo o elo de união entre o interior e o exterior do ser humano.⁴³² Em síntese, a ação “trata do *inter-esse* [“interesse” derivado do estar “entre seres”] de cada um, imprevisível, plural, comunicativo”, escreveu Taminioux⁴³³ (EF, 117, com grifo do autor), não podendo ser um privilégio de um grupo ou de profissionais, mas atinente a cada ser humano.

d) a *doxa*, em política

Em Arendt, a política enquanto ação é acompanhada de interlocução, pois é preciso “humanizar o mundo através de um contínuo e incessante diálogo”, escreveu ela (HS, 42). O *sensus communis* é o sentido comunitário aberto à comunicação, e que permite a sociabilidade. Hipoteticamente, a sociabilidade é a meta da civilização. A comunicabilidade depende da mentalidade alargada, que tem um caráter representativo para o pensamento político. Para tanto é preciso usar o próprio espírito, com a imaginação livre, como se ele estivesse em público, podendo, assim, mostrar a situação por vários ângulos e por todas as perspectivas possíveis, até que ela seja compreensível. Colocando-se no lugar do outro é possível pensar coisas que sozinho não seria possível, assim como escolher exemplos, o que não significa “conformar” o pensamento com o do outro, apenas averiguar as várias opiniões e opções possíveis.

A partir da comunicação, é “como se” houvesse um pacto original do gênero humano para a humanidade: a “idéia de humanidade presente em cada ser humano único

⁴³² Cfe. Lories, (EF), p. 85. Le jugement suppose un spectateur non pas isole mais dans le public, se souciant de l’opinion des autres spectateurs. A. D. de MACEDO (Hannah Arendt e a biopolítica: a fixação do homem como *animal laborans* e o problema da violência, *Hannah Arendt e a condição humana*, p. 147) escreveu que “a política radicalmente democrática, [é] considerada em termos da participação coletiva e do discurso persuasivo entre uma pluralidade de agentes.” A violência é seu oposto, pois ela é o fenômeno que destrói a liberdade e o mundo público. Aristóteles (Re, I, 1, XII, 1355 a, p. 80) afirmou que a “parole [é a] ressource encore plus propre à être humain que le usage des membres”.

⁴³³ Op. cit., p. 117 : “Concerne l’*inter-esse* de chacun, imprévisible, plural, locutoire” (com grifo do autor). E ainda, na p. 118 : “L’activité proprement politique commence lorsque la sauvegarde de ce *inter-esse* lui-même, avec toutes ces caractéristiques, est prise au but”.

que os homens são humanos, e podem ser chamados de civilizados ou humanos à medida que essa idéia torna-se o princípio não apenas de seus juízos, mas de suas ações”, escreveu Arendt (LK, 96). Há, então, a idéia de finalidade (as únicas exceções são os objetos estéticos e o homem), e essa idéia regula as reflexões. À idéia de finalidade associa-se a de validade exemplar, permitindo que o “melhor” possa ser buscado (o exemplo da autora é a coragem de Aquiles, cfe. LK, 97), fazendo do julgamento e da opinião os elementos mestres da razão política. Segundo Beiner⁴³⁴, Arendt concentra sua atenção sobre o julgamento para valorizar a opinião: o julgamento repõe o valor da opinião, pois essa fora desvalorizada pela tradição de pensamento. Se a opinião torna-se importante, então a política e seu ator também recebem maior estima.

Na política há o aparecer, pois é fenomenalidade, e os poetas, os artistas, os historiadores e os pensadores a preservam e a tornam visível. A arte e a política são fenômenos do mundo público. Para tanto é preciso distância e imparcialidade para observar e avaliar, momento em que a própria realidade é resguardada. Nos termos de Arendt

nem a própria força de fugir e de resistir na fuga pode materializar-se quando a realidade é contornada ou esquecida – como quando um indivíduo se considera demasiado bom e nobre para se opor a semelhante mundo [nos tempos sombrios], ou quando não é capaz de encarar a “negatividade” absoluta das condições existentes do mundo em dado momento (HS, 34).

O diálogo é uma forma de conservar, e ao mesmo tempo atualizar, a realidade por meio da “troca” de opiniões. A ética pressupõe a existência dos outros seres humanos e a interação entre eles. A comunicação, e não um simples falar ou uma troca de informações, requer um novo conceito de interação humana. Em Arendt: “o conceito de comunicação implica, mesmo que não plenamente desenvolvido, um novo conceito de humanidade, como condição para a existência do homem”.⁴³⁵ Isto é, supõe um ser humano político. O egoísmo seria, então, a “separação radical de todos os seus semelhantes”, e empecilho para a experiência política.

⁴³⁴ Beiner, op. cit, p. 156-157. Segundo D’Allones (op. cit. [LK], p. 224), para Arendt, as palavras e os atos precisam ser colocados em comum no mundo das aparências.

⁴³⁵ J. Taminiaux (op. cit. [EF], p. 112 e 113). Le concept de communication se trouve impliqué, quoique non pleinement développé, un nouveau concept d’humanité, en tant que condition pour la existence de l’homme; [e] Séparation radicale de tous les semblables.

Ser digno e ser respeitado traduz a essência do humano, em todos os momentos e segmentos da vida. Na política, em especial, as diferenças (sociais, econômicas, por exemplo) devem ser superadas em prol do bem comum (o voto universal, no Brasil, é um demonstrativo desse ideal). No espaço público e político é preciso ser autônomo, isto é, pensar por si próprio, sendo conseqüente, não se contradizendo (cfe. KU § 40), não se posicionando seja como “senhor”, seja como subalterno ou dependente (cfe. VE, 73); é preciso autocomandar-se pela razão, com base na liberdade. A hierarquia e o mando são típicos da esfera pré-política, da família, da escola e do trabalho, e na qual não há liberdade, segundo Arendt, mas necessidade.

A preservação do humano permite que haja o respeito aos outros seres, pelo princípio da coerência racional. O homem, enquanto habitante desse planeta, é um “animal social” que vive entre seres, entende Arendt (cfe. TC, 53). Em contrapartida, a discriminação é uma forma de “matar” sem que o sangue seja derramado, continua ela (idem, p. 74). Quando o humano é excluído da humanidade, isto é, quando ele não é mais considerado um cidadão com direitos, é como se ele tivesse “morrido” para a comunidade humana (ibidem, p. 75). Cada ser humano porta a necessidade de ser aceito, de possuir um espaço para habitar. Ele precisa partilhar a vida com os outros, e no meio em que vive. Extrair-lhe essas características seria torná-lo um “pária social”⁴³⁶. Nesse sentido, a arte pode ser utilizada como uma barreira que separa os cultos dos incultos (cfe. TC, 80-81), motivo pelo qual Arendt aponta para a cultura (em geral) como a portadora da possibilidade de flexibilização do julgamento.

O conviver com os outros, e a consideração da presença deles, mesmo que imaginativamente, não possui um valor objetivo (não expõe verdades), mas permite a comunicação e a persuasão: “a eficácia do juízo repousa em uma concórdia potencial com o outrem” (CC, 274), escreveu Arendt. Ou seja, no momento de julgar, de deliberar, quanto mais conteúdo, ou seja, mais opiniões ou possibilidades se apresentarem, maior será a oportunidade de realizar a “melhor” escolha. Para tanto, o próprio indivíduo, unindo o pensar, o querer, o rememorar, não é suficiente, pois ele necessita dos outros, de variadas alternativas, outros pareceres para julgar, e assim poderá distinguir e escolher melhor.

⁴³⁶ O termo “pária” designa, originariamente, a casta mais baixa existente no sistema hindu de castas, constituída pelos indivíduos privados de todos os direitos religiosos ou sociais, quer pelo seu nascimento, quer pela sua exclusão da sociedade bramânica. Arendt o utiliza para designar aquele que foi privado da cidadania.

Segundo Lories⁴³⁷, “o julgar repousa na idéia de humanidade presente em cada indivíduo”, e a coerência para viver consigo próprio é transposta para o exterior, para o mundo público, permitindo a participação no grupo humano como cidadão.

e) o cidadão e o apátrida

Pode-se afirmar que, em Arendt, a razão fornece as qualidades necessárias para que o ser humano se torne um cidadão. Nesse viés,

o cidadão é o ser humano atento e em contato com o mundo, interessado por ele e pelos seus assuntos. É alguém que vive na realidade, na pluralidade. Ser cidadão é estar no mundo entre homens, e em igualdade política, pensando de forma autêntica, não se retirando do mundo e do tempo, e não fazendo do mundo uma “fachada”, atrás da qual se esconder.⁴³⁸

O oposto do cidadão seria “um homem desligado do mundo, des-inter-essado”⁴³⁹, alienado e anestesiado. Na concepção de Arendt, uma das qualidades que recebe conotação política é a coragem. Assim, a coragem denota a capacidade de colocar a própria vida em risco pelo objetivo de preservar a comunidade, e o seu resultado é a esperança. A comunidade precisa de sujeitos que se empenhem por ela, de cidadãos que se preocupam com o que realmente importa, isto é, com o mundo, com seus seres e seu entorno. Os cidadãos que agem corajosamente em favor da comunidade demonstram que nem todas as atitudes são utilitaristas e interesseiras, e que existem cidadãos responsáveis e confiáveis.

A esperança e a confiança conferem credibilidade e segurança para cada cidadão no espaço público, pois são como “promessas” de que a humanidade pode ter um futuro. Os “negócios humanos” e o espaço público são abstratos e pouco tangíveis. Eles são mantidos pelos seres humanos quando há o cidadão, quando há a busca de entendimento com os semelhantes de forma “discursiva”,⁴⁴⁰ com liberdade e respeito. O cidadão, então, possui a

⁴³⁷ D. LORIES, op. cit (EF), p. 90. Le jugement repose finalement sur “l’idée de l’humanité présente em tout individu”.

⁴³⁸ S. M. SCHIO, op. cit., p. 155-156.

⁴³⁹ J.C. ESLIN, op. cit., p. 9. Un homme, détaché du monde, des-inter-essé”. “Desinteressado” tanto no sentido de não se importar com a política e suas questões, como no sentido mais específico de não estar com seus semelhantes, isto é, “não estar entre seres”.

⁴⁴⁰ Em lugar de “discursiva” poder-se-ia chamar de “democrática”. Contudo, segundo Lefort (*Pensamento político: ensaios sobre democracia, revolução e liberdade*, p. 75), Arendt “jamais mostra interesse pela democracia enquanto tal – a democracia moderna”. Talvez porque o estado moderno manipula a democracia, fazendo-a uma forma de legitimação de seu poder, pois ao agregar ao estado a expressão democrático, a

capacidade de agir, de criar, de dialogar, de se colocar no lugar do outro visando ao interesse comum. Esta forma de viver é um exercício de atualização do homem enquanto ser que convive com outros seres iguais a ele, apesar das diferenças raciais, culturais, econômicas em um grupo igualmente heterogêneo.

Segundo Arendt,⁴⁴¹ os direitos básicos de um ser humano são: possuir uma pátria, um trabalho, uma família e a cidadania. Os chamados “direito humanos” estendem esses requisitos. Ela, porém, os amplia sob outros aspectos, acrescentando o direito de ser útil, e o de viver junto aos outros humanos, pois “excluído da participação na gerência dos negócios públicos que envolvem todos os cidadãos, o indivíduo perde tanto o lugar a que tem direito na sociedade quanto a conexão natural com os semelhantes”, escreveu ela (OT, p. 170). Quando lhe for usurpada a cidadania, pela retirada dos direitos, e negado o pertencimento à “família humana”, surge o “pária”. Para perseguir alguém, isolá-lo e exterminá-lo é preciso considerá-lo um pária, um ser “inumano”, supérfluo, e, portanto, passível de ser tratado como um objeto.

Arendt exemplifica a figura do pária com o personagem de Charles Chaplin, o mendigo:⁴⁴² um “homenzinho contra os detentores da lei e da ordem, os representantes da sociedade”.⁴⁴³ Apesar da inferioridade do pária, de seu papel de ser humano excluído da sociedade, sua desesperança e medo, oriundo de sua marginalidade, ele consegue manter “traços” de humanidade. Esses vestígios de humano, esses “certos traços de humanidade que se haviam extinguido na sociedade” (CC, 252) constituída, fazem falta tanto ao burguês como ao homem de massa. O apátrida consegue pensar sem “amarras” (terra, país) porque ele é um “sem-lar”, mas não um “sem-mundo”: a cidadania é-lhe negada, mas ele ainda pensa como sendo um ser humano. Por exemplo, um dos atributos que ele conserva (cfe. TC, 188), é a alegria porque ele tem uma “sabedoria” que os outros desconhecem: as

democracia tornou-se um simples adjetivo, perdendo seu sentido original de “governo do povo” ou de “governo da maioria” (Cf. D. L. ROSENFELD, *O que é Democracia*, p. 7, 12-13).

⁴⁴¹ TC, 24, 212, 214-216.

⁴⁴² Em TC, 198. O mendigar é uma forma de perder a dignidade, pois aquele que mendiga o faz para aqueles que ele deveria combater, e acaba por contribuir com aquilo que ele deveria opor-se. O mendigo acaba se tornando um pilar na sociedade que o exclui, acabando por fortalecer a dominação. Além disso, em TC, 220, Arendt escreveu que no séc. XX não há mais escapatória individual, “car c’est seulement au sein d’un peuple qu’un homme peut vivre en tant qu’homme parmi des hommes, s’il ne veut pas mourir d’épuisement. Et seul un peuple peut contribuer à établir sur la terre habitée par nous un monde des hommes créé et contrôlé en commun par nous tous”. (Figura 12)

⁴⁴³ Cfe. TC, p. 200. Le “petit homme avec les tenants de la loi et de l’ordre, les représentants de la société”.

canções deles demonstram a preservação de um “fundo de realidade natural” (“fond de réalité naturelle”) do ser humano, que a esperteza calculadora não conseguiu atingir e alterar (idem, p. 211). Apesar disso, a liberdade do pária é apenas aparente, pois ela não tem um sentido, nenhuma meta, algo a realizar de relevante para a humanidade, sequer para a própria vida (ibidem, p. 216): se sua ação não ocorrer em público e com um objetivo político, ela será nula e restrita ao mundo privado.

O apátrida, normalmente é tido como aquele que está fora da comunidade e perturba a “paz”, pois ele mesmo não tem paz, e que não julga com o outro. Porém, o “pária social” é diferente do “pária político”. Há indivíduos excluídos da sociedade que buscam sua inserção pela via econômica. Isto é, eles buscam adentrar no político por meio de alguma forma de trabalho.⁴⁴⁴ Mas há aqueles que se excluem da sociedade, da responsabilidade política, passando a requerer seus direitos quando ela lhes cobra algo. Esse é o caso daqueles que realizam furtos (ou até o tráfico de drogas), explorando e “danificando” a sociedade. Porém, quando são presos, utilizam-se da legislação, que é prerrogativa da sociedade a qual eles se contrapunham, visando utilizar a proteção legal e legítima do cidadão, o que eles não são. Nesse sentido, para Arendt (cfe. HS, 21), a política não pode ser reduzida aos interesses vitais e de liberdade pessoal, como se tem vivenciado.

Em Arendt, esses problemas são (todos) políticos. Em outros termos, para que haja assimilação (ou inserção) e emancipação, se torna necessário transformar essas questões em problemas políticos (cfe. TC, 159). Pode-se retrucar que, quando ela vivenciou a situação de pária, essa era diferente da atual, e normalmente aqueles que estavam a frente de tais movimentos eram cultivados, educados e tolerantes, e que se relacionavam com pessoas iguais a eles. Para haver cidadania, no tempo dela, era necessário abolir os prejuízos e se refinar. Atualmente, é a associação (em cooperativas, em parcerias, em ONGs, por exemplo) que podem fornecer os fundamentos indispensáveis à “entrada” e ao pertencimento na sociedade organizada.

Ainda segundo ela, resistir à opressão, por exemplo, é uma obrigação do ser humano, da própria humanidade presente nele, pois ele precisa sentir-se co-responsável,

⁴⁴⁴ Um exemplo atual, e brasileiro, é o daqueles que trabalham com o lixo seletivo que eles mesmos recolhem, selecionam e vendem: eles adentram na vida pública e política quando conseguem sobreviver, e então passam a reivindicar seus direitos, iniciando pelo da cidadania (a educação, o saneamento, a participação nas decisões que lhes são próximas). (Figura 13)

mesmo com relação àquilo que a sociedade faz dele (um mendigo, por exemplo), do contrário, ele será cúmplice pela própria opressão (cfe. TC, 196). Esse é o paradoxo que Legros (cfe. EF, 38) cita como sendo o “paradoxo social” ligado ao “paradoxo político”: em política, a perda da cidadania é a perda da humanidade, que se reporta ao social, no qual para ser humano é preciso estar na sociedade (saindo da animalidade), mas quando nela, o cidadão perde os atributos de humano, pois a sociedade o reduz e acomoda, retornando ao cidadão a tarefa de não permitir a concordância e a permanência nessa situação. Os “instrumentos” para tal são a cidadania e a ação política, no espaço público e com liberdade.

f) a política é uma utopia?

A relação entre a estética e a política (e não seu inverso), possui vários pontos de interseção. Um deles reside no campo das analogias: a organização do corpo físico e a de um grupo social. Ou seja, como o corpo tem uma organização interna, seja anatômica, seja fisiológica, o mesmo ocorre no espaço físico, e externo. A observância às leis e aos regramentos internos corresponde àquilo que é necessário para a manutenção do mundo externo. A importância do “aparecer” para si mesmo é transposta para o aparecer para os outros: cada ser humano forma uma imagem de si mesmo, assim como das pessoas com as quais entra em contato, e espera o mesmo delas. Isso ocorre também com a necessidade de coerência e constância interna (a não-contradição). As experiências interiores determinam uma configuração mental que irá direcionar os pensamentos e as atitudes desse indivíduo no decorrer de sua existência, assim como as relações que vai travar. As tensões vividas no mundo externo também se assemelham aos conflitos no gerenciamento do mundo público.

A perspectiva da mentalidade alargada permite a postura de espectador e de cidadão do mundo, o que pode inspirar esperança (cfe. LK, 61 e 66): como o observador “visita” o pensar e as opiniões alheias, o cidadão também pode ter acesso aos diferentes lugares do Globo (isto é, ele tem o direito de transitar pelo mundo, e de ser recebido e hospedado dignamente, como um ser humano que merece respeito). A reflexão sobre os fatos abre horizontes para o futuro, trazendo esperança de liberdade e paz (idem, p. 73 e 76). Como a política é a manifestação do fenômeno do convívio humano, o julgamento distingue e

avalia o que aparece. O perigo, nesse caso, é o de não estar aberto à riqueza fenomênica das novidades para o julgar, pois esse é o momento mais importante, e ocasião para a estética fornecer o elemento que poderá qualificar o julgamento.

O julgamento é um processo mental que projeta, em uma situação imaginária, uma reflexão desinteressada (pois não há atuação) que assegura a realidade para si próprio, mas que precisa ser validada pelos interlocutores potenciais. Isto é, para garantir que o particular foi adequadamente julgado, os outros seres humanos se tornam imprescindíveis. A exigência de publicidade só ocorre em uma comunidade de cidadãos do mundo enquanto horizonte supremo, com cidadãos preocupados com a manutenção e a preservação do mundo humano. Nesse sentido, em Kant, o juízo estético, e em Arendt, o político, caracteriza-se pela comunicabilidade, pela universalidade e pelo desinteresse, ou seja, pelos mesmos critérios do juízo de gosto, em vista do espectador, e daí a importância para a história, para o lembrar os fatos importantes, exemplares, que sem registro, se perdem. Porém, após a tarefa do julgar, a figura preponderante volta a ser a do agente.

O mundo é o fundamento em política, e os seres humanos podem habitá-lo porque os sentidos e as aptidões lho permitem, e habitar o mesmo planeta é como um princípio *a priori*. Mesmo que isso possa não ser considerado ainda como filosofia política, é a condição *sine qua non* para que ela possa ocorrer. A política relaciona-se ao viver em conjunto: o juízo partilhado, a comunidade de gosto, a persuasão, o que não nega o interesse, o governo, o poder, mas esses são derivados do viver juntos, e seu gerenciamento é um problema a ser tratado em nível político. Para Arendt, em questões políticas há a necessidade de uma retração para refletir, para ajuizar, seja de forma estética, moral ou legal, por exemplo. A política, nesse sentido, é entendida como virtuosidade e performance, com ênfase na diversidade necessária ao julgar em oposição à solidão do pensar.

A conjunção desses fatores assinala para a aposta em uma “comunidade ideal de julgamento”, afirma Beiner⁴⁴⁵, portando esperança. A esperança baseia-se na reflexão sobre os fatos e os exemplos do passado (por meio da memória e da imaginação), o que é retrospectivo. O distanciamento crítico mostra a necessidade de unir a reflexão e a retrospectão, juntamente à imaginação e à mentalidade alargada, podendo gerar esperança no futuro pela promessa da possibilidade de diálogo e de consenso entre os seres

⁴⁴⁵ Op. cit., p. 163. Communauté jugeante idéale.

humanos.⁴⁴⁶ Nesse sentido, pode-se ter expectativa que a paz é possível, assim como a preservação do planeta, com a minimização das desigualdades e com a inclusão de todos os seres humanos em uma comunidade humana, pois a busca do “bem”⁴⁴⁷ é possível.

O bem, como meta, é presumível pelas características humanas, sejam elas internas, como a coragem, a temperança, a magnanimidade, a capacidade para aprender e para falar; sejam externas, a saúde, a beleza, a riqueza, a amizade, as honras, entre outras (cfe. Re I, VI, VIII-XV, 1362 b). Cabe ao sujeito da política, ao cidadão⁴⁴⁸ atuar. Mas ele não pode ser entendido como geral e abstrato, pois assim estará privado das capacidades necessárias para adentrar no mundo público e assumir seu lugar (de cidadão) e sua responsabilidade. Do contrário, ele se tornará um “colaborador”. Segundo Arendt, em *Responsabilidade e Julgamento* (p. 80), parecerá que em uma situação “não se pode resistir a qualquer tipo de convicção, de que não se podia confiar em nenhum de nós, nem sequer esperar que resistíssemos no momento crítico, de que ser tentado e ser forçado é quase a mesma coisa”. Nesse momento, a passividade e a crença de que ninguém é realmente livre e responsável se apossaria da vida, e acabaria com qualquer possibilidade de mudança.

Sem cidadania não há direitos humanos, nem vida pública, ou política, nos termos arendtianos: o humano tem “obrigações” para com o mundo; do contrário, esse mundo se torna inumano. As coisas do mundo somente se tornam humanas quando são discutidas, pois essa é a forma humanizada de partilhar o mundo. Nesse sentido, “tanto a filosofia como a política dizem respeito a toda a gente. É isso que ambas têm em comum; é esse o motivo porque pertencem ao domínio público, onde o que conta é a pessoa humana e sua capacidade para se manifestar”, afirmou Arendt (HS, 91, referido-se a Jaspers).

A excelência no agir, por exemplo, demanda saberes, e esses se baseiam em princípios, tanto internos quanto externos, necessitando de tempo, de dedicação, e não

⁴⁴⁶ P. RICOEUR, op. cit., p. 135 e 141, a partir de Arendt, baseada no pensamento kantiano.

⁴⁴⁷ Aristóteles, Re, livro I, cap. VII, III, 1363 b, p. 115: “le bien est la chose que nous devons adopter pour elle-même et non en vue d’une autre chose, et encore à quoi tendent tous les êtres, et ce que pourraient adopter tous les être doués d’intelligence et de sens”. E “le bien ce que choisiraient tous les êtres qui seraient doués de sens. Il est donc évident que le mieux aussi sera ce que le bon sens déclarera préférable” (idem, livro I, cap. VII, XXI, 1364 b, p. 120).

⁴⁴⁸ Como demonstra R. LEGROS (EF, 35): “les droits de l’homme supposent par principe la citoyenneté”, e na cidadania estão implícitos os direitos humanos, levando a uma circularidade que é essencial. Os direitos humanos referem-se às “facultés proprement et éminemment humaines: la capacité de commencer, d’agir, de parler, de communiquer les uns avec les autres, de dialoguer, de se singulariser, de se manifester en tant qu’individu, de juger. Privé de la possibilité d’exercer ces facultés, l’homme est privé des droits plus proprement humains” (idem, p. 52).

prometem uma satisfação imediata e fácil, pois qualificam a ação. O agir bem demanda esmero, seja no falar oportuno, seja no portar-se convenientemente. A liberdade política rompe processos, pois se relaciona com a capacidade de começar ligada à natalidade, ao nascimento de novos seres que nascem “novos” em um mundo “velho”, e que merecem respeito porque humanos. Nesse sentido, a pluralidade resiste à socialização que torna os seres indiscerníveis.

Segundo D’Allones (p. 243), a concepção de Arendt não aponta nem para um ser inumano, sequer super-humano, apenas humano dentro das possibilidades, isto é, exercitando o julgamento, o que lhe permitiria restaurar sua dignidade e humanizar o mundo. A ausência de laços que unem os membros de um grupo que vive próximo, porém isolado, segundo Arendt (TC, 189), os afasta da humanidade, pois não há diálogo. Por exemplo, o conceito de progresso, aliado ao de sucesso, independente dos meios e das conseqüências, precisa ser questionado, pois se o planeta e seus seres tornam-se instrumentos e material para algo, e esse algo é indefinido ou serve para o consumo, há um deslocamento de valores básicos (de liberdade, de racionalidade, de humanidade) com uma orientação para o difuso, e, portanto dispensável. No domínio político, a liberdade é oposta à interioridade e ao subjetivismo, e calcada em valores (honra, excelência, igualdade) destituídos de relevância na sociedade moderna. Sua ausência, porém, ressurgiu sob a forma de agressividade, de depressão, de mal-estar, hodiernamente bastante presente.

Com vistas a expor o conceito de “humano” que a política requer, Arendt retorna a Cícero, o que a leva à Aristóteles, com relação aos conteúdos d’A Retórica.⁴⁴⁹ Cícero,⁴⁵⁰ na obra A crise da cultura, é uma referência para a política unida à argumentação e ao humanismo, porque trata do discernimento e da escolha, seja dos exemplos, seja dos “amigos”. O humanismo faz a mediação entre as coisas úteis e as belas; entre o essencial e o secundário, enfim, ele permite o julgamento porque amplia a atividade do espírito, questionando os preconceitos, as preferências, ou os mecanicismos. Quando o humanista

⁴⁴⁹ Isso ocorre porque Cícero (por exemplo, nas Tusculanas V, 7), cita Aristóteles. Cícero transformou a exposição argumentativa da retórica aristotélica em um ornamento do discurso, segundo B. TIMMERMANS (A propos de la reception de la Rhétorique d’Aristote, *Rhétorique*, p. 384-385), mas, mesmo assim, o diálogo e a amizade e a *cultura animi* receberam uma conotação política, motivo pelo qual Arendt retorna ao seu pensamento.

⁴⁵⁰ Apesar de Cícero apresentar uma concepção ampla de *humanitas*, segundo P. BOYACÉ (*Études sur l’humanisme cicéronien*, p. 6), mesmo assim ele influenciou amplamente o pensamento a partir do Renascimento, por exemplo, em Lessing (ligado à razão e à tolerância) e no Iluminismo, com Kant, chegando até Arendt.

julga, ele leva os outros em consideração, e com isso ele se aperfeiçoa enquanto ser humano. Além disso, quando os outros são considerados, eles são tidos como seres com valor. Sua importância reside na humanidade que é partilhada por aqueles que o circundam, e a racionalidade passa a ser considerada como traço em comum entre os seres humanos. A possibilidade de discutir, de persuadir, de concordar supõe que cada um, em sua singularidade, porta e utiliza a própria racionalidade, o que o torna digno,⁴⁵¹ e lhe permite experiências imprescindíveis, por meio da imaginação.

⁴⁵¹ Sobre a dignidade, Arendt escreveu, Em *Verdade e política* (EP, p. 285): “indagar se a vida ainda seria digna de ser vivida em um mundo destituído de noções tais como justiça e liberdade” são questões que apenas um ser racional pode colocar-se, e tendo por base um conceito prévio de “dignidade”. Segundo V. ROHDEN (Sociabilidade legal e uma ligação entre direito e humanidade na 3ª crítica de Kant, *Analytica*, nota 1, p. 97), Arendt desinteressou-se pelo conceito de “sociabilidade legal”. Em contrapartida, pode-se afirmar que ela utilizou os conceitos kantianos a esse respeito. Por exemplo, o conceito de humanidade relacionado à dignidade (motivando o respeito, que é “obrigação” dos homens entre si); à liberdade (que é inerente a todo homem graças à sua humanidade); e ao respeito (que significa o reconhecimento de um valor que não tem preço), presentes na obra *La tradition cachée* de forma explícita.

Considerações Finais

Existe uma atividade específica do gênero humano: é a ela que se ordena a incontável humanidade [: a política] (...) a virtude suprema do homem não consiste em existir pura e simplesmente (...) mas sim em receber as formas inteligíveis dos outros seres em um intelecto possível (...) [pois] [ele] carece da pluralidade existente no ser humano: só por ela a potência intelectual se realiza.⁴⁵²

Arendt adentra na questão da cultura com o objetivo de relacionar a estética e a política, visando ao cidadão. O caso Eichmann foi um componente importante para as reflexões dela porque complementou as preocupações com o humano (n'A *tradição oculta*); a busca de compreensão dos Totalitarismos (tratado *n'As origens do Totalitarismo*); e os motivos da desvalorização da ação, distinta do fazer e do contemplar (tema d'A *condição humana*). O elemento “novo” que o julgamento de Jerusalém agregou foi o de que pessoas normais podem cometer o mal sem terem intenções ou objetivos maus. Ela percebeu que tais ações não necessitam de fundamentos religiosos, ideológicos, sequer pessoais, de preconceitos, por exemplo. As questões hermenêuticas que surgem dessa construção teórica são várias. As duas que sobressaem, e que fundamentaram esse estudo, foram a de como “evitar” de cometer o mal banal, e o aprofundamento disso, um problema sempre atual e importante: como “parar” de agir mal, percebendo que as próprias atitudes em curso se configuram como más.

Tendo em vista que o pensamento, atuando sozinho, é insuficiente para evitar o mal, torna-se necessário, junto com Arendt, perguntar-se como não sucumbir a uma atmosfera em que a aparente ordem é uma desordem, que a regra é não haver regras fixas, que a extinção da tradição (com seus exemplos, normas de convivência, legislação, enfim os fundamentos que orientavam o pensar o julgar e o agir) foram substituídos por critérios emanados da vontade de alguém, o Führer, por exemplo. Além disso, com a imposição de uma “grade” para compreender a realidade, foram invertidos valores fundamentais do ser

⁴⁵² D. ALIGHIERI, *Monarquia* (livro I, cap. III); *Seleção de textos*, p. 194-195.

humano: o “não matarás”, o “não mentirás”, a “vida é um valor supremo”, por exemplo, o que, somando-se à criação de novos conceitos, a ficção chamada de “povo”; a crença na onipotência no conhecimento científico; a supervalorização do trabalho, assim como de sua organização (horários, metas a cumprir, por exemplo), resultaram em uma mentalidade individualista, competitiva e utilitarista, presente também nos dias atuais. Esses temas, devido a sua importância social e política, precisam ser (re)discutidos constantemente. As questões que concernem à vida das pessoas e do próprio planeta, e uma vivência humana digna, autenticamente humana, tornam-se problemas públicos e políticos.

Mas não foi apenas o Nazismo que mostrou a Arendt os limites do pensamento humano: a participação de Heidegger como simpatizante e colaborador do regime, associou-se a de Eichmann, o funcionário que não era “estúpido”, e que sequer odiava os judeus e os outros povos, mas que enviou milhares de pessoas ao extermínio. O filósofo solitário e o agente do “mal banal”, junto a outros eventos da II Guerra Mundial (as experiências com seres humanos, a mentira organizada, a bomba atômica, entre outros) mostraram, para ela e para os demais habitantes do planeta, que a racionalidade pode ser pervertida; a coerência lógica pode tornar o legal em ilegítimo; o processo e a eficiência podem produzir “cadáveres”. Nesse viés, a hipótese aqui desenvolvida buscou demonstrar que a política associada à sensibilidade e ao humanismo pode evitar que fatos como aqueles dos Totalitarismos não se repitam porque os indivíduos podem se tornar cidadãos e resistir ao mal, não sendo cooptados para tais práticas, e agindo ou detendo-se por meio de escolhas e decisões autônomas.

Essa proposta esbarra em uma sociedade massificada, que é composta por pessoas solitárias, egoístas, em que a fabricação e o consumo estão no centro das preocupações, pois nela se produz incessantemente e se consome tudo o que se toca, mesmo os objetos culturais. A transformação da cultura em mercadoria modifica seu estatuto: ou ela serve para distinguir cultos dos incultos, na boa sociedade, ou ela é usada para a diversão e o entretenimento, na sociedade de massa. O sucesso obtido na mudança da mentalidade pode ser teorizado de diversas formas, seja pela filosofia, seja pelas ciências (história, sociologia, psicologia, por exemplo). As explicações teóricas apontam para a retirada de algo fundamental ao ser humano, com a posterior tentativa de encobrimento dos vestígios que restaram.

A supremacia das capacidades racionais para produzir conhecimento, ou voltadas à tecnologia ou à fabricação de produtos, encobriu a parte instintiva, rítmica e profunda do ser humano, oriunda de seu corpo em contato com sua mente em um ambiente compartilhado com outros seres vivos, racionais ou não. Isso não quer dizer que a sociedade atual nega que o corpo tenha necessidades, de alimento, de sono, de diversão, por exemplo, porque não é o que ocorre: o que é negado ao indivíduo é a necessidade de experiências estéticas, como o ócio, a quietude, a conversa, que permitem “paradas”, momentos de interrupção das atividades, espaços para mudanças, para as novidades, ou seja, de considerar que o ser humano não é como a natureza, cíclica e repetitiva, pois ele possui, além do ciclo biológico partilhado com a natureza, um tempo humano, retilíneo que possui um movimento próprio e que precisa ser respeitado. A alteração dele, tornando-o como o labor ou como o trabalho, o danificam e os resultados ficam nítidos nos acontecimentos atuais (corrupção, violência, por exemplo).

A sociedade, também, por meio da manipulação midiática, pelo uso da mensagem subliminar, das ideologias, alterou o imaginário humano, reduzindo a capacidade de pensar, de lembrar, de imaginar, enfatizando apenas o “adaptar-se” e o vencer, isto é, o agrupar montante financeiro ou atingir posição social privilegiada. Embora certas motivações sejam importantes para a vida humana, fornecendo incentivos para a criação, para a renovação, ou mesmo para o trabalho, quando se configuram como na atualidade, o essencial se perde. E os resultados são vivenciados no cotidiano: o afastamento do homem de si mesmo, de seu interior, o tédio, o desânimo, estendendo-se, inclusive, ao exterior, pois a qualidade das relações humanas foi alterada e redirecionada aos ensejos da sociedade, de sua manutenção.

A exclusão econômica que o sistema impõe, gera o desemprego, a corrupção, e uma competitividade desigual, levando à marginalidade, ao roubo, à extorsão, ao tráfico ilegal de produtos (drogas, objetos). Associa-se a isso a ocultação, com o aparente desaparecimento do fisiológico, dos cheiros, dos detritos, em prol da limpeza e do conforto, como se a doença, a velhice, o luto, a tristeza, não compusessem a realidade humana. O resultado, visível em qualquer país do mundo atual, é a agressividade da massa, que nem sempre pode ser contida. E exemplos não faltam: o trânsito, os estádios de futebol, com uma violência difícil de ser compreendida pelos moldes que a sociedade fornece, mas que

carece de ser enfrentada, e o é pelo uso da força repressiva, do cárcere ou da exclusão social.

Isso ocorre porque o ser humano tem a necessidade de vivenciar o tempo em sua completude: momentos para a satisfação biológica, para o trabalho, para o estudo, mas com um espaço de “sobra”, para a dedicação à cultura, ao esporte, ao convívio com os outros, entre outras formas de lazer. E isso tem sido substituído pelo divertimento, pelo entretenimento, que acabam sendo repetitivos e enfadonhos. A alegria, o bom humor, a amizade são raros, ou somente privados, ou seja, não aparecem no mundo público e político. Desaparecendo esses traços de humanidade, devido à competição e à pressa dos “tempos modernos”, ou até pela impossibilidade de encontrar com os outros, seja pelo medo, seja pela ausência de uma motivação interesseira, o cenário para a consecução de qualquer tipo de ação é possível.

Como a ocorrência de atos maus não carece de grandes inclinações ou motivos, podendo ocorrer em qualquer lugar do mundo e com dimensões pequenas (o “boato” sobre a vida privada), ou grandes (o extermínio de muçulmanos, na ex-Iugoslávia), subjaz, mais uma vez, a pergunta sobre, junto ao como não cometer o mal, como conseguir aperceber-se da situação em voga e não se alinhar entre os cooptados, detendo as próprias ações indignas que estejam sendo realizadas, e mudar. Arendt encontrou em Kant, na *Crítica da faculdade de julgar*, associada ao pensamento de Cícero e de Aristóteles, entre outros, os conteúdos para a elaboração de conjecturas essenciais para a reflexão em nível de Filosofia Política.

A reaproximação da sensibilidade com as faculdades da mente (entendimento, razão e imaginação, em especial) fomenta a receptividade da mente. A imaginação “recolhe” as intuições sensíveis e as desmaterializa para que elas possam ser “trabalhadas” pelo espírito. A vida do espírito, a partir do material fornecido pela imaginação, conhece, pensa e julga. Porém, os fatos demonstram (em especial, os do séc. XX) que algumas dessas tarefas do espírito podem ser mecanizadas, podendo tornar-se automáticas. Em termos kantianos, poderá ocorrer apenas o juízo determinante: quando surge um particular para ser apreciado, o julgamento busca na sociedade a premissa maior, a regra, lei ou similar para operar a dedução, extraindo o modo habitual de atuar. Esse é o comportamento socialmente aceito e valorizado.

O juízo determinante é neutro, mesmo em política, isto é, ele não é bom ou mau por si, e seu uso é necessário na vida humana. Entretanto, há momentos, como os Totalitarismos demonstraram, e que foram abordados ao longo desse trabalho, que é preciso agir sem uma regra prévia. Há situações em que a única forma do humano ser preservado é julgando e agindo sem que a sociedade, a história ou mesmo a tradição determine o modo. E a maneira de fazer isso é ativando o juízo estético, aquele que ocorre na relação entre o sujeito e o objeto, e que gera algo no sujeito, sejam sentimentos, emoções ou se tornando conhecimento, imperativos éticos ou demonstrações lógicas. Esse juízo estético é de “gosto” porque, como o fazem os sentidos físicos do paladar e do olfato, eles apreciam, distinguem e decidem, baseados em algo particular, gerando aprovação ou desaprovação. Se, após a ocorrência do gosto houver um retorno sobre o apreciado e ocasionando prazer ou desprazer, esse juízo é denominado de juízo reflexivo (ou reflexionante).

O juízo reflexivo é importante porque permite um apreciar retrospectivo. Ele possibilita a posição de observador, de expectador, que não mais diretamente envolvido com o objeto (fato, cena, pessoa), avalia, distingue, analisa. Essa operação é importante para a política que, ao visar à ação, necessita de conteúdos depurados, avaliados, compreendidos para, assim, discuti-los e decidir, isto é, escolher entre as alternativas possíveis. Para escolher ainda é preciso valorizar os pontos de vista dos outros, presentes ou não, por meio da “mentalidade alargada”, aliada ao senso comum, o sentimento de comunidade, de pertencimento conjunto no mundo, e do humanismo, a valorização do humano presente em si e no outro. Esses elementos, nessa construção teórica, são imprescindíveis à política.

No espaço público, em que a singularidade de cada um fica exposta aos demais membros do grupo, estar “preparado” é indispensável para a vivência da cidadania plena. A experiência estética contribui ao manter a tensão entre o estético e o político, e a ensinar a atuar nesse contexto, em que há conflitos pessoais, de interesse, de perspectivas, flexibilizando a própria opinião em contato com a dos outros, articulando as possibilidades, obtendo a adesão aos argumentos, dirimindo dissensões, enfim, utilizando a *fronésis* aristotélica. O objetivo maior da política é o de, gerenciando os negócios humanos, os temas de interesse comum, preservar o mundo, no presente e para o futuro (um *amor mundi*), oriundo de uma preparação (*cultura animi*).

A experiência estética demanda tempo livre, satisfação das necessidades básicas, ócio. No Brasil atual há exemplos de ócio (positivo, criativo): o esporte, a prática da dança, do teatro, da música. A prática desportiva, por exemplo, aponta para a possibilidade de entendimento por meio de uma atividade não utilitária e que integra grupos heterogêneos por meio de um ambiente de competição amistosa, que poderia funcionar como um exercício prévio para a vivência política. Todas essas práticas requerem treino, dedicação, amor e sacrifício. A política, com as necessárias ressalvas, também. Se essas atividades, que normalmente não têm a comunicação, a discussão e o entendimento como básicos para sua ocorrência são possíveis, o convívio público e plural deveria sê-lo em maior proporção. A política exige conhecimento e convicção para engendrá-la. E o autêntico cidadão alia o juízo político ao ímpeto de agir em prol de idéias que ele delimitou e escolheu como prioritárias, as quais ele adere e pode obter o consentimento e a ajuda dos outros: esse é o sentido político apregoado por Arendt e enfatizado nessa investigação.

Sem a vivência de certos tipos de experiência (como as que a encenação teatral, a leitura de uma poesia, uma música, a dança, por exemplo, permitem) não há o humano, não ocorre a interação entre o ser consigo próprio e com os outros. Sem a experiência estética não ocorre o aprendizado para suportar o conflito e buscar administrá-lo; percebendo as circunstâncias, e discernir, delimitar, decidir e agir, pois as situações demandam atitudes efetivas. A amizade, a conversa, a contemplação, a paciência, de “artigos fora de moda”, precisam retornar à vida humana e ao convívio público e político.

Se há uma “anestesia” no pensar, no julgar e no agir, com a impossibilidade de um sentir que não seja regrado, ou pré-estabelecido pela sociedade, a vida passa a não ter sentido, o futuro torna-se opaco e desinteressante, sem esperança. A possibilidade de regresso ao humano, que a cultura pode propiciar, é solapado pela indústria do divertimento e pelos meios de comunicação de massa, que cerceiam qualquer tentativa espontânea, criativa ou inovadora. Apesar disso, o humano possui as faculdades que possibilitam a alteração do estado interno e externo de inércia ou de cooperação: a sensibilidade, a imaginação, o entendimento. Em outros termos, a possibilidade de ocorrência do juízo de gosto puro e do juízo estético reflexivo está sempre presente, independente dos regimes de governo, da mídia ou da pressão social.

Próximo a Arendt, pode-se (re)afirmar que uma cultura pluralista, que respeite a diversidade de raça, de religião, de localização geográfica, propicia que o indivíduo singular viva experiências estéticas. A partir delas, ele pode entrar no mundo público e político, do aparecer, e participar, responsabilizando-se. A cultura, então, tem a potencialidade de oportunizar experiências “vivas”, que “movam” o ânimo, ativando a vida da mente e permitindo que algo novo surja.

O prazer estético é fundamental para o ser humano. Ele permite que o entendimento e a imaginação entrem em um “jogo harmonioso” em que o especificamente humano se efetive, pois surgem diversas perspectivas, múltiplas possibilidades de pensar, de ver, de sentir. O humano, assim revigorado, busca seus semelhantes para partilhar de suas opiniões, de suas expectativas e experiências. A comunicabilidade do juízo não se fundamenta apenas na racionalidade, mas também na noção de que o outro ser humano possui sensibilidade e faculdades da mente análogas ao “eu”, podendo, então, compartilhar as sensações, o prazer ou o desprazer. Além disso, o juízo estético, oriundo da relação entre o sujeito e o objeto, porém sentido pelo sujeito, permite a consideração da opinião, dos pareceres do outro, mesmo que esses não se façam presentes. A imaginação permite a ficção de colocar-se na perspectiva do outro e apreciar, e com isso, alterar as próprias concepções: é o “poder” da publicidade.

O pensar por si mesmo, de forma coerente, unido ao juízo estético (que possibilita a comunicação intersubjetiva e a amizade), com o pensar “tolerante” (nos termos de Arendt, ou sem preconceito, na linguagem kantiana), que é um humanismo, são os pilares básicos à política. A vida da mente ativa, a partir do juízo de gosto, mais especificamente do prazer ou desprazer sentidos, expõe a liberdade que o ser humano pode usufruir. A liberdade é possível a partir do livre jogo entre a imaginação e o entendimento, que, em nível moral, leva ao agir por dever, momento em que atuam a razão e a imaginação. A possibilidade de conviver e de “se entender” com os outros, de elaborar laços e mantê-los sem interesses utilitários ou egoísticos, de solidarizar-se, de agir conjuntamente em prol de causas de interesse comum, como as referentes à bioética, possibilita que haja esperança, tanto no humano quanto no futuro.

Como não há espaço público sem o cidadão que compareça, que fale, ouça, observe, enfim, que julgue, ele precisa ser constituído e preservado, pois é um lugar que não deve

ser ocupado por funcionários especializados ou por técnicos em política. Mas não há cidadão, sequer pessoa humana se ele é “massa”, indiscernível e substituível. Não cabe apenas ao Estado, à escola, à família tornar o indivíduo em cidadão, pois esses podem ser manipulados e pervertidos. A cultura porta a possibilidade de causar o juízo de gosto puro, o qual permite o rompimento das estruturas (mentais e sociais) fixas e predeterminadas. A aposta nessa promessa se assenta no próprio humano, pois cada ser tem em si a capacidade de romper com circuitos fechados e infundáveis a partir da ligação entre o corpo, a sensibilidade, e o espírito, a vida da mente, isto é, na relação entre o juízo estético e o político.

A cultura, o juízo estético, o juízo de gosto puro, ao romper com o conceito de subjetividade criado na Modernidade, e apregoando a necessidade da retomada de conceitos da *polis*, como a distinção entre o público e o privado, da importância da fala, dos valores (dignidade, auto-aperfeiçoamento, por exemplo), da *frónesis* como essencial ao convívio humano, à política que leva ao agir, pede pelo questionamento sobre sua efetivação. Na situação implantada pelo sistema vigente que, por um lado não admite que hajam soluções, porque não lhe convém; e que continua tentando “maquiar” os verdadeiros problemas e as saídas para superá-los, por outro, pode-se apontar para uma argumentação nova: a da valorização da natalidade, da igualdade, da singularidade na pluralidade, da cidadania, do humanismo. A prioridade no político com suas questões; a preservação da comunidade pela compatibilidade dos interesses humanos; a ênfase na necessidade do agir conjunto pelo consenso, são proposições a ser ensaiadas. A factibilidade dessa proposta ancora-se na racionalidade e na sensibilidade humana, a qual não pode ser negada, podendo, por isso, manifestar-se a qualquer momento e iniciar algo de novo.

Se a aposta no juízo estético voltado à política pode ser entendida como uma utopia, uma possibilidade que a imaginação ocasiona, e que pode contribuir nas experiências internas e externas do cidadão, ela se torna uma promessa para o futuro. Em outros termos, se a experiência estética pode contribuir para a política é na aceitação dessa possibilidade de vivência, de aprendizagem que conjuga o juízo estético, a *frónesis*, o amor e o respeito para consigo, para com os outros e com o planeta, com as tensões que são comuns à vida humana, o que de uma ficção poderia se tornar um ensaio prático, uma experiência “rica” para o cotidiano.

Referências Bibliográficas

- ABRANCHES, Antônio. *Uma herança sem testamento*. In: ARENDT, Hannah. *A dignidade da política*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993. p. 7-14.
- ADEODATO, J. M. Leitão. *O problema da legitimidade no rastro do pensamento de Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1989.
- ADORNO, Theodor. HORKHEIMER, Max. *A dialética do Esclarecimento*. RJ: Jorge Zahar Ed, 1985.
- _____. *Teoria estética*. São Paulo: Martins Fontes, s/data.
- AGAMBEN, Giorgio. *Estado de exceção*, SP: Boitempo, 2004.
- AGUIAR, Odílio Alves. *Filosofia e política no pensamento de Hannah Arendt*, Fortaleza: EDUFC, 2001.
- ALIGHIERI, Dante; et al. *Monarquia; Seleção de textos* (Col. Os Pensadores), SP: Abril Cultural, 1973. (191-232)
- AQUINO, Rubim Santos Leão de; FRANCO, Denize de Azevedo; LOPES, Oscar Guilherme Pahl Campos. *História das sociedades – das comunidades primitivas às sociedades medievais*, RJ: ao Livro Técnico, 1984.
- ARENDT, Hannah. *Lições sobre a filosofia política de Kant*. Trad. de André Duarte de Macedo. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.
- _____. *A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará/UFRJ, 1991; *The life of the mind*. New York: Harcourt Brace & Company, 1981.
- _____. *Travail, oeuvre, action, Études phénoménologiques*, Louvain: Ousia, tome I, n. 2, p. 3-26, 1985. (3-26)
- _____. *Sobre a violência*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.
- _____. *A condição humana*. 5 ed. rev. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1991; *The human condition*. Chicago & London: The University of Chicago Press, 1989.

_____. *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Taurus, 1974; *The origins of totalitarianism*. New York: Harcourt Brace & Company, 1972.

_____. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Nova Perspectiva, 1992.

_____. *A dignidade da política*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.

_____. *Crises da República*. São Paulo: Perspectiva, 1973.

_____. *Eichmann à Jérusalem: rapport sur la banalité du mal*. Paris: Gallimard, 1991; *Eichmann in Jerusalem: A report on the banality of evil*. New York: Penguin Books, 1992.

_____. *Homens em tempos sombrios*. Lisboa: Relógio D'Água, 1991.

_____. *Rahel Varnhagen: a vida de uma judia alemã na época do Romantismo*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

_____. *De la historia a la acción*. Barcelona: Ediciones Paidós, 1995.

_____. *Seule demeure la langue maternelle*. *Esprit*. Paris, n. 42, p.19-38, juin 1980.

_____. *La tradition cachée*, Paris: Christian Bourgois Éditeur, 1996.

ARENDDT, Hannah ; HEIDEGGER, Martin. *Correspondência (1925-1975)*, RJ : Relume-Dumará, 2001.

ARISTOTE. *La Métaphysique: nouvelle édition entièrement refondue, avec commentaire par J. Tricot*. Paris: J. Vrin, 1953.

_____. *Rhétorique*, Paris: Librairie Générale Française, 1991.

_____. *Ética a Nicômacos e Poética*. São Paulo: Abril Cultural, 1973 (Col. Os Pensadores). *La Poétique*, texte, traduction e notes par Roselyne Dupont-Roc et Jean Lallot, Paris: Éditions du Seuil, 1980. *Éthique à Nicomaque*. Traduit par J. Tricot (avec introduction, notes e index), Paris: Vrin, 1997.

Arte : a) arte degenerada:

<http://voosubterraneo.blogspot.com/2006/09/arte-degenerada.html>;

http://pt.wikipedia.org/wiki/Arte_degenerada;

b) arte nazista:

<http://www.hitler.org/art/>.

AUBENQUE, Pierre. *La prudence chez Aristote*, Paris: Presses Universitaire de France, 1976.

- ASSY, Bethânia. Sensus communis: exercício da condição humana – para uma concepção da sensibilidade civilizadora, *Hannah Arendt e a condição humana*, Salvador: Quarteto, 2006. (315-330)
- BARBOSA, Ricardo. *Schiller e a cultura estética* (Col. Passo-a-passo, 42), RJ: Jorge Zahar Ed., 2004.
- BECKERT, Cristina. Mal radical e má fé. *Religião história e razão da Aufklärung ao romantismo*. (Colóquio comemorativo dos 200 anos da publicação de *A religião nos limites da simples razão de Immanuel Kant*). Lisboa: Edições Colibri, 1994. (35-48)
- BEINER, Ronald. Hannah Arendt et la faculté de juger. ARENDT, Hannah. *Juger – sur la philosophie politique de Kant*, Paris : Seuil, 2003. (131-221)
- BENJAMIN, Walter. *L'oeuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité technique*, Paris : Éd. Allia, 2004.
- BERTEN, André. Kant, sens commun et psychologique populaire. *Verdade, conhecimento e ação*. São Paulo: Loyola, 1999. p. 25-45.
- BESNIER, Bernard. A distinção entre práxis e poiêsis em Aristóteles. *Analytica*, vol. 1, número 3, p.127-163, 1996.
- BLANCHÉ, Robert. *Des catégories esthétiques*, Paris: Vrin, 1979.
- BOEIRA, Nelson. *Nietzsche* (Col. Passo-a-passo, 2), RJ : Jorge Zahar Ed., 2002.
- BOYANCÉ, Pierre. *Études sur l'humanisme cicéronian*, Bruxelles: Latomus, 1970.
- BRIGHTMAN, Carol (Org.). *Entre amigas: a correspondência de Hannah Arendt e Mary McCarthy*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995.
- BRUDNY, Michelle-Irène. Prolongements d'une pensée: the Life of the Mind. *Esprit*, Paris, n. 42, p. 92-97, juin 1980.
- BURNS, Edward M. *História da civilização ocidental*, vol. 2, 25 ed., Porto Alegre/RJ: Ed. Globo, 1983.
- CANOVAN, Margaret. *Hannah Arendt: a reinterpretation of her political thought*. New York: Cambridge University Press, 1992.
- CAROUX, Jacques. Quel monde pour l'homme de masse? *Esprit*, Paris, n. 42, p. 80-87, juin 1980.
- CICERO, Marcus Tullius. *De re publica; de Legibus* (trad. De Clinton Walker Keyes), London/Massachusetts: William Heinemann Ltd/Harward University Press, 1959.

_____. O orador, *A pintura* – textos essenciais, apud J. Lichtenstein, vol 4 (o belo), SP: Ed. 34, 2004. (23-25)

_____. *Tusculanes* (III-V), Paris: Société d'Édition “Les Belles Lettres”, 1960.

_____. *Tusculanes* (I-II). Paris: Soc. d'Éd. Les “Belles Lettres”, 1964.

_____. Des biens et des maux, *Les Stoïciens*, Paris: Gallimard, 2004.

CORREIA, Adriano. *Hannah Arendt* (Col. Passo-a-passo, 73), RJ: Jorge Zahar Ed., 2007.

D'ALLONES, Myriam Revault. Vers une politique de la responsabilité: une lecture de Hannah Arendt. *Esprit*, n. 206, nov. 1994. (Les Équivoques de la Responsabilité).

_____. *Le courage de juger* ; ARENDT, Hannah. *Juger* – sur la philosophie politique de Kant, Paris : Seuil, 2003. (222-244)

D'ARCAIS, Paolo Flores. *Hannah Arendt: existencia y libertad*. Madrid: Editorial Tecnos, 1995.

DERRIDA, Jacques. *A Farmácia de Platão* (Trad. de Rogério da Costa), SP, Iluminuras, 1991.

DERWENT, May. *Hannah Arendt: uma biografia*. Rio de Janeiro: Casa Maria Editorial/LTC, 1988.

DOTTI, Jorge E. Acción, decisión y espacio público: Kant y Hannah Arendt. In: ROHDEN, Valério (Coord.). *Racionalidade e ação*. Porto Alegre: Goethe-ICBA/ Editora da UFRGS, 1992. p. 104-113.

DUARTE de Macedo, André. A dimensão política da filosofia kantiana segundo Hannah Arendt. ARENDT, H. *Lições sobre a filosofia política de Kant*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.

_____. Hannah Arendt e a apropriação política de Heidegger. OLIVEIRA, Nythamar F. de; SOUZA, Ricardo T. de, *Fenomenologia hoje II* (Col. Filosofia no. 149), Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002 (103-117).

_____. Heidegger, a essência da técnica e as fábricas da morte: notas sobre uma questão controversa. OLIVEIRA, Nythamar F. de; SOUZA, Ricardo T. de, *Fenomenologia hoje: existência, ser e sentido no limiar do séc. XXI*. (Col. Filosofia no. 129), Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001 (37-65).

_____. Hannah Arendt e a biopolítica: a fixação do homem como *animal laborans* e o problema da violência, Adriano Correia (org.), *Hannah Arendt e a condição humana*, Salvador: Quarteto, 2006. (147-161)

_____. Hannah Arendt e a exemplaridade subversiva: por uma ética pós-metafísica; *Cadernos de Filosofia Alemã*, n. 9, jan-jun/2007, SP. (27-48)

DUARTE, Rodrigo (org). *Belo, sublime e Kant*, Belo Horizonte, Editora UFMG, 1998.

DUMONT, Louis. *Essais sur l'individualisme: une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*. Paris: Éditions du Seuil, 1983.

_____. *Homo aequalis: Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*. Paris: Éditions Gallimard, 1977.

_____. *Homo aequalis, II: L'idéologie allemande*. Paris: Éditions Gallimard, 1991.

ENEGRÉN, André. Révolution et fondation. *Esprit*, Paris, n. 42, p. 46-65, juin 1980.

ESLIN, Jean-Claude. L'événement de penser. *Esprit*, n. 42, Paris, 1980. (7-18)

ETTINGER, Elzbieta. *Hannah Arendt/Martin Heidegger*. Trad. de Mario Pontes, Rio de Janeiro: J. Zahar, 1996.

FREUD, Sigmund. *O Mal-estar na Civilização*, RJ: Imago, 2002, p. 41-2.

_____. *Leonardo Da Vinci e uma lembrança de sua infância/O Moisés de Michelângelo*, RJ: Imago, 2001.

_____. *Totem e tabu*, RJ: Imago, 1999.

_____. *Três ensaios sobre a Teoria da Sexualidade*, RJ: Imago, 2002.

FREUD, S.; EINSTEIN, Albert. *Warun Krieg?*, Diogenes Verlag Ed, s/d.

GIES, Miep; GOLD, Alison Leslie. *Anne Frank: o outro lado do diário*. SP: Best Seller, 1987.

GIORDANI, M. C. *História de Roma – Antigüidade Clássica II*, Petrópolis: Vozes, 1983.

GODDARD, Jean-Christophe. *Hegel et l'hegelianisme*, Paris: SESJM/ Armand Colin, 1998.

GUMBRECHT, Hans Ulrich. Crocodilos no Paul – o que perdemos no desencantamento?, *Estética e arte contemporânea: entre a crise e a crítica*, n. 28 e 29, Santa Maria: UFSM, 2004. (45-51)

HABERMAS, Jürgen. O conceito de poder de Hannah Arendt. In: HABERMAS, J. *Sociologia*.

Trad. e org. B. FREITAG e S. P. ROUANET. São Paulo: Ática, 1980. v. 15 (Coleção Grandes Cientistas Sociais).

HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*. (Trad. de Paulo Meneses), Petrópolis: Vozes/USF, 2002; . *Phénoménologie de l'Esprit* (Ed. De 1807), Trad. De Jean-Pierre Lefebvre, Paris: Aubier, 1991. (Prefácio, XXXVI; § 56 – 58; § 129 – 170; § 614; § 360; § 435 436; § 611 – 488; § 604); *Phänomenologie des geistes*, Düsseldorf: Felix Meiner Verlag Hamburg, 1980

_____. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Trad. de José Gaos. Madrid: Alianza Editorial, 1982.

_____. *Principes de la philosophie du droit* (trad. Jean-François Kervégan), Paris: Quadrige/ PUF, 2003.

_____. *Science de la logique*, Trad., apres. e notas J-P Labarrière e G. Jarczyk, Paris: Aubier/Montaigne, 1976/1982.

_____. *Estética*. SP: Martins Fontes, 1996.

HEIDDEGER, Martin. *A origem da obra de arte*, Lisboa: Edições 70, 2000.

_____. *Introdução à metafísica*, Lisboa; Instituto Piaget, 1987.

_____. *Ser e tempo*, trad. de Márcia de Sá Cavalcanti, Petrópolis: Vozes, 2006.

_____. Hölderlin y la esencia de la poesía. *Arte et poesía* (tradução e prólogo de Samuel Ramos), México: Fondo de Cultura Económica, 2001.

HÉSIODE. *La théogonie/Les travaux et les jours, et autres poèmes*, trad. De Philippe Brunet, Paris : Librairie Générale Française, 1999.

HOBBS, Thomas. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. São Paulo: Nova Cultural, 1988.

HÖLDERLIN, F. Observações sobre Antígona, K. ROSENFELD, *Antígona*: de Sófocles a Hölderlin (por uma filosofia “trágica” da literatura), Porto Alegre: L&PM, 2000. (395-408)

HYPPOLITE, Jean. *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel* (I), Paris: Aubier/Éd. Montaigne, 1964.

JARCZYK, Gwendoline; LABARRIÈRE, Pierre-Jean. *Hegel: le malheur de la conscience ou le accès à la raison*. Paris: Aubier-Montaigne, 1989.

JOLY, Henry. *Le Renversement Platonicien – logos, episteme, polis*. Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 1985.

JAEGER, Werner. *Paidéia – a formação do homem grego*, SP: Martins Fontes, 2003.

KAFKA, Franz. *O castelo*, São Paulo: Cia das Letras, 2000.

_____. *O processo*, São Paulo: Cia das Letras, 2001.

KANT, Immanuel. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Trad. de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1988.

_____. *Crítica da razão pura*. Trad. de Valério Rohden e Udo B. Moosburger. São Paulo: Nova Cultural, 1988. 2 v.

_____. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Trad. de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 1991.

_____. *Crítica da razão prática*. Trad. de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1989.

_____. *Crítica da faculdade do juízo*. Trad. de Valério Rohden e António Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1993. *Kritik der Urteilschaft*, Hamburg: Meiner, 1990. *Critique de la faculte de Juger*, Paris: Vrin, 1993.

_____. *Observações sobre o belo e o sublime; Ensaio sobre as doenças mentais*, 2 ed., Campinas: Papirus, 2000.

_____. *Duas introduções à crítica do juízo*, Ricardo Terra (org.), SP: Iluminuras, 1995.

LABARRIÈRE, Pierre-Jean; JARCZYK, Gwendoline. *Hegel: le malheur de la conscience ou l'access à la raison (texte et commentaire)*, Paris: Aubier-Montaigne, 1989.

LAFER, Celso. *Hannah Arendt: pensamento, persuasão e poder*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

_____. *A reconstrução dos direitos humanos: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

LEFORT, Claude. *Pensamento político: ensaios sobre democracia, revolução e liberdade*. São Paulo: Paz e Terra, 1991.

LEGROS, Robert. *Hannah Arendt: une compréhension phénoménologique des droits de l'homme. Études phénoménologiques*, Louvain: Ousia, tome I, n. 2, p. 27-53, 1985.

LESSING, Gotthold Ephraim. *L'Éducation du genre humain* (trad. Marc de Launay), Paris: Ed. Findakly, s/data.

- _____. Nathan le Sage, Paris: GF Flammarion, 1997.
- LORIES, Danielle. Sentir en commun et juger par soi-même. *Études phénoménologiques*, Louvain: Ousia, tome I, n. 2, p. 55-91, 1985.
- LYRA, Edgar. Arendt e Heidegger – pensamento e juízo. MORAES, E. J. BIGNOTTO, N. *Hannah Arendt – Diálogos, reflexões, memórias*, Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2001.
- MAC INTYRE, Alasdair. *Après la vertu – Étude de la théorie morale*, Paris : PUF, 1997.
- MALETTA, Sante. Hannah Arendt: uma filosofia della cultura. ARENDT, Hannah, *Che cos'è la filosofia dell'esistenza?* Milão: Jaca Book, 1998. (9-41)
- MATTEI, Jean-François. A arte da insignificância ou a morte da arte. *Entre a estética e a arte contemporânea: entre a crise e a crítica*, (Trad. De Lawrence Flores Pereira), Letras, n. 28 e 29, Santa Maria: UFSM, 2004. (p. 13-23)
- MENESES, Paulo. *Abordagens hegelianas*, Rio de Janeiro: Vieira & Lent, 2006.
- MERLEAU-PONTY, M. *L'oeil et l'esprit*. Paris, Éditions Gallimard, 2003.
- MICHAUD, Yves. *La crise de l'art contemporain*, Paris: PUF, 1999.
- _____. L'État cultural minimal. *L'art aujourd'hui*, Paris: Éd. Du Félin, 1993. (89-95)
- MONGIN, Olivier. Du politique a l'esthétique. *Esprit*, Paris, n. 42, p. 98-108, juin 1980.
- MUSIL, ROBERT. *Essays – conférences – critique – aphorismes et réflexions*, Paris: Éd. du Seuil, 1997.
- _____. Juízo e Ser (*Urteil und sein*), trad. de K. Rosenfield, manuscrito, s/data.
- _____. *Sobre a religião*, trad. de K. Rosenfield, manuscrito, s/data.
- NEUMANN, Franz. *Behemoth: the structure and practice of National Socialism, 1933-1944*. New York and Evanston: Harper Torchbooks, 1966.
- NIETZSCHE, Friedrich. *O nascimento da tragédia* (ou helenismo e pessimismo), São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- _____. *Humain, trop humain II*, Paris: Gallimard, 1988.
- _____. *A visão dionisíaca do mundo*, SP: Martins Fontes, 2005.
- _____. *Genealogia da Moral – uma polemica*, São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

- PERINE, Marcelo. “Phronesis”, um conceito inoportuno?, *Nas Origens da Ética Ocidental: a Ética a Nicômaco*, *Revista Síntese*, n. 25, vol X, 1982.
- PERTILLE, J. P. *Faculdade do Espírito e riqueza material – face e verso do conceito “Vermögen” na filosofia de Hegel*, Tese de Doutorado, UFRGS, 2005. (275 p.)
- PLATON. *Le politique, Cratyle, La République, Ion* (Oeuvres complètes I), Paris : Gallimard, 1999.
- _____. *Théétète* (Oeuvres complètes II), Paris : Gallimard, 1999.
- RICOEUR, Paul, Juízo estético e juízo político segundo Hannah Arendt; *O justo ou a essência da justiça*, Lisboa: Instituto Piaget, 1997. (125-141); *Le juste I*, Jugement esthétique et jugement politique selon Hannah Arendt, Paris: Éd. Esprit, 1995. (143-161)
- ROHDEN, Valério. Aparências estéticas não enganam – sobre a relação entre o juízo gosto e conhecimento em Kant, apud DUARTE, Rodrigo (org). *Belo, sublime e Kant*, Belo Horizonte, Editora UFMG, 1998. (ps. 54-86)
- _____. Sociabilidade legal e uma ligação entre direito e humanidade na 3^a crítica de Kant, *Analytica*, vol. 1, no. 2, 1994. (97-106)
- _____. O sentido do termo “Gemüt” em Kant, *Analytica*, vol. 1, no. 1, 1993. (61- 75)
- ROSENFELD, Denis L. *Do mal: para introduzir em filosofia o conceito de mal*. Porto Alegre/São Paulo: L&PM, 1988.
- _____. *Política e liberdade em Hegel*, São Paulo: Brasiliense, 1983.
- _____. *Filosofia política e natureza humana: uma introdução à filosofia política*. São Paulo: L&PM, 1990.
- _____. *O que é democracia*. 5. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- ROSENFELD, Kathrin. *Antígona: de Sófocles a Hölderlin* (por uma filosofia “trágica” da literatura), Porto Alegre: L&PM, 2000.
- _____. *A linguagem liberada* (estética, literatura, psicanálise), SP: Perspectiva, 1989.
- _____. *Sófocles e Antígona*. RJ: J. Zahar, 2002.
- _____. *Estética* (Col passo-a-passo 63), RJ: Jorge Zahar Ed, 2006.
- _____. A arte de pensar a arte: a visão hegeliana de *Antígona* e seus críticos, *Conjectura*, v. 11, Caxias do Sul: EDUCS, 2006. (9-27)

_____. Coro e diálogo trágicos: matriz das formas de expressão estética, *Estética e arte contemporânea: entre a crise e a crítica*, n. 28 e 29, Santa Maria: UFSM, 2004. (221-226)

_____. A concepção do ritmo, da linguagem e do tempo nas *Observações de Hölderlin, Lógica e ontologia*, SP: Discurso Editorial, 2004. (369-386)

_____. O charme discreto da surpresa: a propósito de Heidegger e Derrida, *Filosofia Política III*, n. 2 (Ética e Estética), RJ: Jorge Zahar Ed., 2001. (23-34)

_____. Estéticas clássicas e crítica da arte – impasses, *Revista de artes visuais*, ano XIII, Porto Alegre: Instituto de Artes/UFRGS, 2005. (149-159)

_____. *Benjamin: tempo e modernidade*, manuscrito, s/data. (1-5)

_____. *Os modos de findar a arte – de Hegel à Danto*, manuscrito, s/data.

_____. *Transição Hegel – Hölderlin – Nietzsche*, manuscrito, s/data.

ROVIELLO, Anne-Marie. *Sens commun et modernité chez Hannah Arendt*. Bruxelles: Éditions Ousia, 1987.

SARTORI, Giovanni. *Homo videns – televisão e pós-pensamento*, Bauru: EDUSC, 1991.

SCHILLER, Friedrich. *A Educação estética do homem* (numa série de cartas), São Paulo: Iluminuras, 2002.

_____. *Ueber den moralischen Nutzen ästhetischer Sitten*, Projekt Gutenberg – Kultur – Spiegel online, Nachrichten, acesso em 21/06/2007. (1-5)

E: <http://www.wissen-im-netz.info/literatur/schiller/werke/phil/index.htm>.

SCHIO, Sônia Maria. *Hannah Arendt: história e liberdade* (da ação à reflexão), Caxias do Sul: EDUCS, 2006.

_____. Hegel e Arendt: possíveis aproximações a partir da questão da alteridade (ensaio), *Conjectura*, v. 10, n. 1, jan/jun 2005. (31-51)

_____. A concepção de metáfora em Platão, *Dissertatio*, n. 15-16, Pelotas: UFPel, 2002. (41-60)

_____. *A concepção de ação humana, no pensamento de Hannah Arendt, a partir de um fragmento da Antígona, de Sófocles*, manuscrito, 2o. semestre de 2002. (1-22)

SCHROEDER, Christa. *12 ans auprès d'Hitler (1933-1945): la secrétaire privée d'Hitler témoigne*, Paris: Page auprès page, 2004.

- SÓFOCLES, *Antígona* (Trad. de Lawrence F. Pereira e Introdução e comentários de K.H. Rosenfield), RJ: Topbooks, 2006.
- SOUKI, Nádia. Multidão e massa – reflexões sobre o “homem comum” em Hannah Arendt e Thomas Hobbes, *Hannah Arendt e a condição humana*, Salvador: Quarteto, 2006. (131-145)
- STEVENS, Danielle. Action et narrativité chez Paul Ricoeur et Hannah Arendt. *Études Phénoménologiques*, Louvain: Ousia, tome I, n. 2, p. 93-109, 1985.
- TALON-HUGON, Carole. *L’Esthétique*, Paris: PUF, 2004.
- TAMINIAUX, Jacques. *La fille de Trace et le penseur professionnel – Arendt et Heidegger* Paris: Payot, 1992.
- _____. Arendt, disciple de Heidegger?, *Études phénoménologiques*, Louvain: Ousia, tome I, n. 2, 1985. (111-136)
- TIMMERMANS, Benoît. A propos de la reception de la Rhétorique d’Aristote, *Rhétorique* (comentário), Paris: Librairie Générale Française, 1991. (379-398)
- TÖNNIES, Ferdinand. *Communauté et société: catégories fondamentales de la sociologie pure*. Paris: Presses Universitaires de France, 1944.
- VETÖ, Miklos. Coerência e terror: introdução à filosofia política de Hannah Arendt. *Filosofia Política 5*. Porto Alegre/São Paulo: L&PM, 1989. p. 68-100.
- VIEILLARD-BARON, Jean-Louis. *Hegel et l’Idéalisme Allemande*, Paris: Vrin, 1999.
- _____. Le rôle de l’artiste dans l’esthétique de Hegel. *Esthétique de Hegel* (J-L V-Baron e Véronique Fabri – orgs), Paris: Éd. L’Harmattan, 1997. (15-30)
- _____. Tragique, tragédie et modernité. *Une pensée singulière*, Paris: L’Harmattan, 2003. (251-264)
- _____. *La religion et la cité*. Paris : PUF, 2001
- WEIL, Eric. *Problèmes kantians*. 2. ed. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1982.
- YOUNG-BRUHEL, Elizabeth. *Por amor ao mundo: a vida e a obra de Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1997.
- ZINGANO, Marco Antônio de A. *Katharsis poética em Aristóteles*, manuscrito, s/data.

Figura 1: Poemas

a) de autoria de Hannah Arendt

EM TOM DE CANÇÃO POPULAR

Se de novo nos virmos,
Branco lilases irão florescer,
Te envolverei em mimos,
De nada mais deves carecer,

Queremos o tom da alegria,
Que o vinho seco,
Que as tília perfumadas,
Nos encontrem ainda juntos.

Quando as folhas caírem
Deixa nossos caminhos porém se apartarem.
Que adianta nossas fúrias se elevarem?
É preciso simplesmente sofrer a separação.

CONSOLO

É chegada a hora,
Por toda parte antigas feridas,
Há muito esquecidas,
Ameaçam corroer o agora.

É chegado o dia,
Em parte alguma uma medida
Da vida, da dor acolhida,
Em meio à decisão se anuncia.

As horas escorrem,
Os dias passam.
Assim um ganho envolvem:
A mera permanência abarcam.



(fonte: H. ARENDT; M. HEIDEGGER. *Correspondência*, inverno de 1923-1924, p. 294).

b) de autoria de Martin Heidegger:

O SEGREDO CRESCE

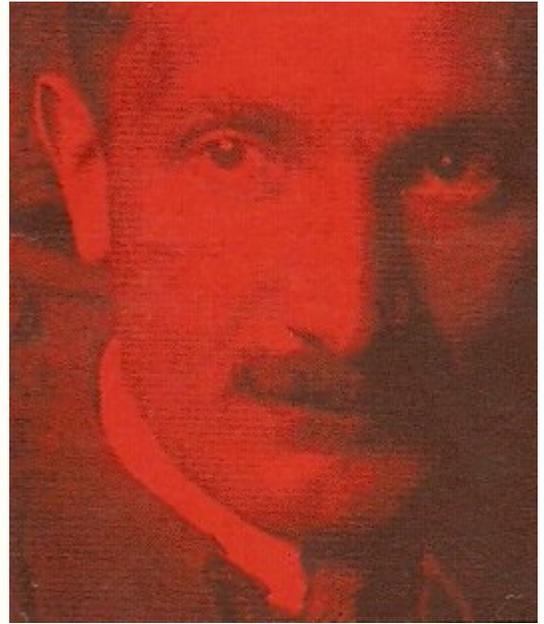
Cinco quinquênios
Cada vez mais longamente
Ocultou-nos o tempo em meio à desordem
Um para o outro,
Chamou-te a viandar,
Deixou-me errar;
Manteve tudo em prontidão
Com certeza. Sempre receoso,
De que um de seus envios
Nos salvasse e nos trouxesse
Para o interior do lugar
Que esclarece o outrora confiado
Puramente em meio à intimidade,
A partir da qual floresce uma nova lei,
Do sagrado começo semente e madrugada.

O REENCONTRO DO OLHAR

Em homenagem ao dia 6 de fevereiro de 1950

Quando o amor eleva-se até o coração do pensamento,
O ser já se inclinou para ele.

Quando o pensamento ilumina-se para o amor,
A benevolência se espessa no brilho.

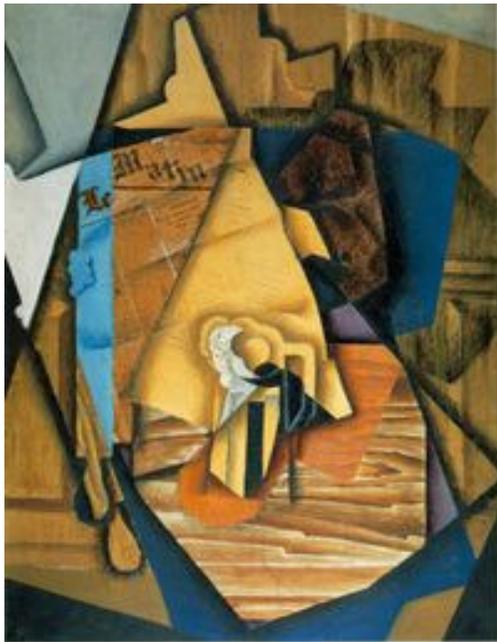


SONATA SONANTE

Algo ressonante soa.
Cai
Em meio ao nunca reclamado,
Canta em meio ao nunca ousado,
Que, acontecendo, moldado a partir da coroa,
Enternece (*zarten*) ao trazer amor e dor para o cerne do mesmo.

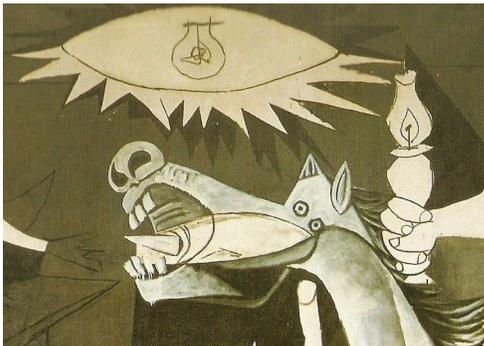
zartôn (étimo): convidar carinhosamente.

Figura 2: Arte Moderna



Cubismo. Juan Gris, 1914: Homem no café.

(fonte: Internet)



Pablo Picasso. Guernica (detalhe), 1937.

(fonte: Pinacoteca Caras 4)



Impressionismo. Henri Matisse, 1911: Mme Matisse au châle de Manille, 1911.

(fonte : Museum of fine arts Basel, p. 42)

Figura 3: Arte cooptada:



Petrus Paulus Rubens. L'arrivée de Marie de Médicis à Marseille, 1622-1625.

(fonte : Le Guide du Louvre, p. 335)

Figura 4 : “Fábricas de Morte”:



Planta de Aushwitz, em 1944.



Corpos do Campo de Buchenwald, s/d.

fonte : Holocausto – a estratégia de purificação racial de Hitler, revista da Editora Escala, p. 74)

Figura 5: a Arte:



Adolf Hitler. Viena, entre 1907-1913.

(fonte: Revista Superinteressante, ed. n. 194, nov/2003, p. 65)

Movimentos artísticos condenados como degenerados:

- Bauhaus
- Dada
- Cubismo
- Expressionismo
- Fauvismo
- Impressionismo
- Nova Objetividade
- Surrealismo

(fonte: Internet)





Hitler e o discóbolo (a “boa” arte)

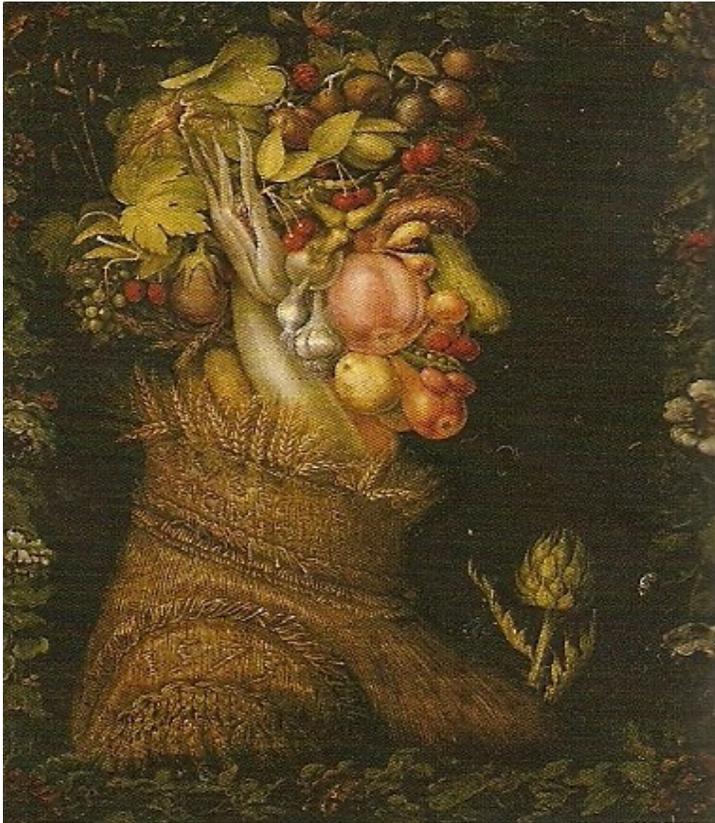
(Fonte: Internet)



Desfile militar Nazista, 1935.

(fonte: Hitler e as entranhas do Nazismo; revista da Editora Escala, p. 51)

Figura 6: “Ver outra coisa”:



Giuseppe Arciboldo, 1573: L'Eté.

(fonte: Le Guide du Louvre, p. 286)

Figura 7 : Anne Frank e o casal Gies



Anne Frank, 1941



Jan e Miep Gies, 1941.

(fonte: *Anne Frank: o outro lado do diário*, p. 101 e 102, respectivamente)

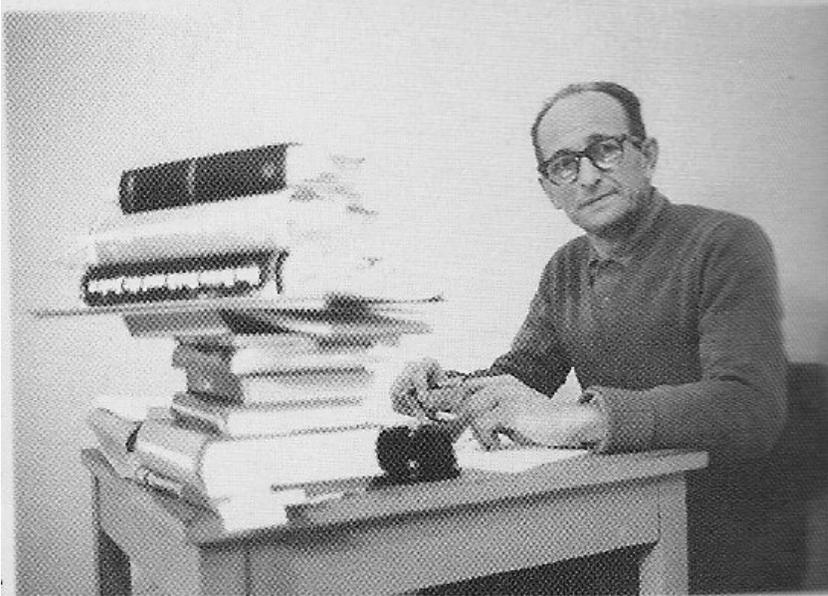
Figura 8 : Kandinsky :



Wassily Kandinsky, 1914 :
Improvisatio 35'.

(fonte : Museum of fine arts Basel, p. 53)

Figura 9: Eichmann:



Adolf Karl Eichmann: o “funcionário Nazista”.

(fonte: *Aventuras na História*; *Felizes para sempre*, p. 26)

Figura 10: “A transfiguração”:



Rafael Sanzio. A transfiguração.

* Observar o rapaz vestido de azul, no canto inferior direito.

(Fonte: Internet)

Figura 11: O “coleccionador”:



Walter Benjamin

(fonte: Internet)

Figura 12: o mendigo:



O mendigo (Charles Chaplin) e o menino.

(fonte: Internet)

Figura 13: O “desperdício na sociedade de consumo americanas”:



Chis Jordan (Foto, EUA). “Homens de lata”.

(fonte: Lixo na Arte. Rev. *Superinteressante*, ed. n. 247, dez/2007, p. 73)